

Michael Meyer-Blanck (Hrsg.)

Christentum und Europa

XVI. Europäischer Kongress für Theologie
(10.–13. September 2017 in Wien)



VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE

Christentum und Europa

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE
(VWGTh)

Band 57

Christentum und Europa

XVI. Europäischer Kongress für Theologie
(10.–13. September 2017 in Wien)

Herausgegeben von Michael Meyer-Blanck

Redaktion: Iris Hanita



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: 3W+P, Rimpär
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05758-0
www.eva-leipzig.de

Zu diesem Band

»Christentum und Europa« lautete das Thema des XVI. Europäischen Kongresses für Theologie, der von der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh) und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien vom 10.–13. September 2017 an der Universität Wien veranstaltet wurde. Mit diesem Band werden die Plenums- und Sektionsvorträge des Kongresses dokumentiert. Im Namen der WGTh bedanke ich mich für die Gastfreundschaft sowie für die Vorbereitung und Organisation des Kongresses an der Wiener Universität. Wien erwies sich wiederum als ein ganz besonderer europäischer Ort. In Wien ist neben allem Geistigen und Kulturellen immer wieder der spezifische europäische Charakter zwischen West- und Osteuropa sowie zwischen Mittel- und Südeuropa zu spüren. Wien zeigt sich als ein Schmelztiegel der Lebensformen und Denkstile und damit als ein geeigneter Ort für grenzüberschreitendes Denken.

Der letzte Wiener Kongress der WGTh im Jahre 2008 trug den Titel »Kommunikation über Grenzen«.¹ Damit sollte zweierlei zum Ausdruck gebracht werden: Kommunikation über das, was uns zutiefst angeht, muss Grenzen *überschreiten* und muss dabei die realen Grenzen *thematisieren*. Der ehemalige Vizekanzler der Republik Österreich, Erhard Busek, hat in seiner damaligen Eröffnungsrede unter anderem auf die Verantwortung von Universität, Religion und Theologie für das europäische Projekt aufmerksam gemacht und dabei an die ältere und jüngere Geschichte erinnert: »Dass Europa in Jahrhunderten vom Christentum geprägt wurde, weiß man. Dass das aufeinander zugehende Europa von Christen gestaltet wurde, ist heute in Vergessenheit geraten.«² Busek nannte

¹ Dazu vgl. die entsprechende Dokumentation: FRIEDRICH SCHWEITZER (Hg.), Kommunikation über Grenzen. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie 21.–25. September 2008 in Wien, Gütersloh 2009 (Veröffentlichungen der Wiss. Gesellschaft für Theologie [VWGTh] 33).

² In: Kommunikation über Grenzen (Anm. 1), 27.

in diesem Zusammenhang Konrad Adenauer, Robert Schuman und Alcide de Gasperi, die nach 1945 Europa aus den Trümmern neu auf den Weg halfen.³

Vor drei Jahren, im Gedenkjahr 2014, ist der XV. Europäische Kongress für Theologie in Berlin den schrecklichen Verirrungen von 1914 nachgegangen, also besonders jenem Jahr, in dem der Konnex von Christsein und Europäersein in dem nationalen Taumel von wenigen Monaten wie ein nur oberflächlicher Beschlag verdunstete – sei es in Deutschland, in Frankreich oder in England.⁴ Das Christliche konnte damals das Gefahrenpotenzial des Nationalen in keiner Weise dämpfen. Nicht erst in Zeiten der Krise entstehen neuer Partikularismus, Nationalismus und Egoismus, sondern mindestens im Hinblick auf 1914 wird man es auch andersherum formulieren müssen: Partikularismus, Nationalismus und Abgrenzungsbedürfnis können Krisen herbeiführen, die sich dann plötzlich als nicht mehr zu bewältigen und in der Katastrophe endend erweisen.

Das Europäische ist offensichtlich – trotz der langen Geschichte – in jeder Generation gefährdet und muss immer wieder neu entdeckt und errungen werden. Der weitgehende Friede in Europa nach 1945 und die zunehmende europäische Einigung seit den »Römischen Verträgen« im Jahre 1957 sind Entwicklungen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kaum denkbar erschienen und die zu Beginn des 21. Jahrhunderts bewahrt und weiterentwickelt werden müssen, um Bestand zu haben. Das Projekt der europäischen Einigung ist kein Selbstläufer, sondern vielmehr der Gegenstand von Begeisterung und Engagement, die von jeder Generation aufgebracht werden müssen, um ihren Gehalt zu erneuern und zu bewahren. Gerade in Zeiten, da die Wahrnehmungsbedingungen durch Pluralismus und Individualismus gekennzeichnet sind und ideologische wie nationale Abgrenzungstendenzen auf dem Vormarsch zu sein scheinen, drohen das grenzüberschreitende Denken und der Geist Europas an Faszination zu verlieren. Darum gilt es das Projekt des geistig, kulturell und religiös pluralen, jedoch vereinten Europa beizubehalten und dieses unter den Bedingungen von Flucht und Migration weiterzuentwickeln.

Was kann die Religion dazu tun? Erhard Busek gab darauf 2008 eine sehr einfache und tiefgründige Antwort: »Zunächst einmal: Religion zu sein«⁵. Man wird das heute wiederholen können: Zunächst einmal ist es Aufgabe der Religionen, *Religion zu sein*. Das gilt deswegen, weil der moderne Staat, gerade aufgrund seiner Pluralität und Säkularität, den geistigen Zusammenhalt der Menschen nicht produzieren und vorgeben kann und darf. Eine Staatsgesinnung ist um der Freiheit des Bürgers willen nicht vorgesehen. Gesinnungsbildung ist

³ Ebd.

⁴ Dazu vgl. MICHAEL MEYER-BLANCK (Hg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin), Leipzig 2016 (Veröffentlichungen der Wiss. Gesellschaft für Theologie [VWGTh] 44).

⁵ In: Kommunikation über Grenzen (Anm. 1), 27.

eine höchst persönliche, wenn auch keine private Angelegenheit. Damit sind Religionen nicht zuletzt Bildungsagenturen im weitesten Sinne.

Die Beiträge dieses Bandes beschäftigen sich mit verschiedenen historischen, systematischen und praktischen religionstheoretischen wie theologischen Fragestellungen des Christentums in Europa. Der XVI. Europäische Kongress für Theologie begann mit der Geschichte. Dabei stand das Christentum in Antike und Reformation im Mittelpunkt des Interesses. Ohne diese Aspekte verliert die europäische Geschichtsschreibung – gerade auch in ihrer Ambivalenz – ihre Tiefenschärfe. Auf diesem Hintergrund wurde dann die Gegenwart in den Blick genommen: Leben wir im heutigen Pluralismus in einem »Europa ohne Gott«? Woher kommt das religiöse Schwächeln des alten Europa und woher rührt der Hang zur relativierenden Selbstverundeutlichung? Andererseits ist das damit Beschriebene nicht nur eine Schwäche, sondern auch eine mühsam erworbene, bleibende Stärke Europas. »Denkender Glaube als europäisches Projekt«, lautete das Thema einer der Sektionsveranstaltungen. Die Religionskritik als grundlegendes religiöses Selbstverhältnis bietet eine gewisse Sicherheit gegenüber allen religiösen und wissenschaftlichen Hypertrophien. Damit ist der dritte Aspekt des Kongresses angesprochen, die Gestalt der europäischen Wissenskultur. Glauben ist nicht Wissen. Aber Glauben ist ein spezifisches Verhältnis zu allem Wissen, welches sich in der Unterscheidung vom Wissen und gerade so an der besonderen Wertschätzung des Wissens beteiligt und bewährt. Darum war nicht nur die Reformation, sondern darum ist das europäische Christentum insgesamt eine »Bildungsbewegung«. Das »Verstehst du auch, was Du liest?« des Apostels Philippus auf dem Weg von Jerusalem nach Gaza (Apg 8,30) ist ein Ursprung des nicht nur lesenden, sondern auch verstehenden europäischen Denkens. Verstehen ist mehr als Lesekompetenz. Das Schriftprinzip ist eine vorzügliche Quelle verstehenden Nachdenkens und die Schriftkritik bildet den Ausgangspunkt aller kritischen europäischen Schrifthermeneutik. Die *Geschichte*, der *Pluralismus*, die *Wissenschaft* – drei Aspekte der Verbundenheit, wenn auch nicht nur der Erfolgsgeschichte von Christentum und Europa, wurden in Wien detailliert bearbeitet.

Am Schluss dieses Vorwortes gilt es allen denen zu danken, die zum Gelingen des Kongresses und dieses Bandes beigetragen haben. Im Namen des Vorstandes der WGTh danke ich dem Team der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, namentlich Prof. Dr. Markus Öhler und dem Dekan Prof. Dr. Dr. Martin Rothgangel sowie besonders Frau Elisabeth Cella und dem Team der Wiener studentischen Hilfskräfte. Herr Rainer Leon Beck von der Geschäftsstelle der WGTh hat mit seiner Sorgfalt und akribischen Organisation im Vorfeld erneut maßgeblich zum Gelingen des Kongresses beigetragen.

Allen Kolleginnen und Kollegen danke ich, die ihre Vorträge zügig zur Verfügung gestellt und bearbeitet haben. Meine Sekretärin Iris Hanita hat die Redaktionsarbeiten und das Lehrstuhlteam so organisiert und begleitet, dass

alles reibungslos und in entspannter Atmosphäre vonstattengehen konnte. Sehr verdient gemacht haben sich bei der Textbearbeitung Daniel Bauer, Phil Tillmann, Anne Wächtershäuser und Rabea Weber.

Und schließlich freue ich mich, dass die Zusammenarbeit mit der Evangelischen Verlagsanstalt erneut so freundlich, unaufgeregt und präzise war. Neben Dr. Annette Weidhas möchte ich der Setzerin Steffi Glauche und dem Korrektor Dr. Michael Lippold meinen Dank aussprechen. Nun hoffe ich, dass die Ergebnisse des XVI. Europäischen Kongresses für Theologie eine geneigte Leserschaft finden mögen.

Bonn, im Juni 2018

Michael Meyer-Blanck

Inhalt

Zu diesem Band	5

ERÖFFNUNGSVORTRAG

Heinz Faßmann

Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland	19

ÖFFENTLICHER ABENDVORTRAG

Carl Stephan Ehrlich

Ist die Bibel ein europäisches Buch?	33
Eine Außenseiterperspektive	

I HAUPTVORTRÄGE

Hartmut Leppin

Christentum und das antike Erbe des Euromediterraneums	53

Thomas Kaufmann

Europa und die Reformation – die Reformation und Europa	73

Dorothea Wendebourg

Europa – des christlichen Glaubens symbiotische Durchgangsstation	92

Christoph Schwöbel

Europa ohne Gott? Ansichten eines säkularen Zeitalters	106

Günther Wassilowsky

Die christlichen Konfessionen als binnenplurale Konfliktgemeinschaften	120

Peter Walter

Gegeneinander, nebeneinander, miteinander? 132

Das zukünftige Verhältnis der christlichen Konfessionen
in Europa

Walter Sparn

»Verstehst du, was du liest?« 148

Die Bildungsverantwortung des Christentums
in der europäischen Wissenskultur

Cornelia Richter

Christlicher Glaube, Theologie und Naturwissenschaften 162

Von der Konkurrenz zur Kooperation

Eilert Herms

Das Christentum in der Wissensgesellschaft der Neuzeit 181

II FACHGRUPPEN-VORTRÄGE

ALTES TESTAMENT

Jonathan Stökl

Fremde Völker in der Prophetie des Alten Orients 215

Hannes Bezzel

Gerichtsprophetie und Fremdvölkerorakel 234

Ihr Verhältnis zueinander mit Blick auf die Worte über Damaskus
in Jes 17, Jer 49 und Am 1

Christl M. Maier

Jeremia als Völkerprophet? 249

Datierung und Funktion der Worte über Ägypten (Jer 46)

Nathan MacDonald

Fremdvölker in Numeri 275

Nuria Calduch-Benages

Ben Sira's View of Foreign Nations 289

NEUES TESTAMENT

Judith M. Lieu

- The Christian Bible as a Jewish Book:** 309
 Newness in Early Christian Thought

Tobias Nicklas

- Ein Baum mit zwei Ästen, getrennte Wege oder bleibende
 Vernetzung?** 321

Eberhard Bons

- Die Septuaginta als biblischer Referenztext für jüdische und
 christliche Literatur** 340
 Neuere Fragestellungen und Ergebnisse

Jörg Ulrich

- Die Herausbildung des christlichen Bibelkanons im
 Spannungsfeld zwischen »Judentum« und »Christentum« der
 (Spät-)Antike** 358

Predrag Dragutinović

- What Can Be Expected From An Orthodox Biblical Exegesis?** ... 377
 Some Hermeneutical Reflections

Ksenija Magda

- Croatian New Testament Scholarship since the Second Vatican
 Council** 389

Korinna Zamfir

- Exegesis in a Multi-Ethnic and Multi-Confessional Region** 405
 Challenges and Responsibilities

Valérie Nicolet

- Biblical Hermeneutics of Imagination** 425
 Reading the Bible with Theory/ies in Western Europe (Feminist,
 Gender-Critical, Queer, Postcolonial Approaches)

KIRCHENGESCHICHTE

Peter Gemeinhardt

- Europa in patristischer Perspektive** 436
Geographie, Mythologie und Heilsgeschichte

Mihai-D. Grigore

- Europa – Christianitas – Europa Christiana** 457
Zur Geschichte eines umstrittenen Narratives anhand
mittelalterlicher Quellen

Judith Becker

- Zwischen kultureller Überlegenheit und universaler
Menschlichkeit** 474
Selbstverständnisse europäischer Christinnen und Christen
im Kontakt mit den »Anderen« im 19. Jahrhundert

Martin Illert

- Europa im Dialog der westlichen Kirchen mit der östlichen
Orthodoxie** 498

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Friederike Nüssel

- Ökumene der Werte** 509
Der ökumenische und kirchenrechtliche Beitrag der Kirchen zum
Zusammenwachsen Europas

Anne Käfer

- Schöpfung und Recht** 531
Gerechtes Zusammenleben des Geschaffenen als christliche
Herausforderung

Torsten Meireis

- Nachhaltigkeit** 543
Ethische Perspektiven auf das Recht

Volker Gerhardt

- Die Rationalität des Glaubens** 561

Thomas Meyer

Was ist »Religionsphilosophie«?	574
Rationalitätsstandards in der »Wissenschaft des Judentums«	

Dirk Evers

Rationalitätsstandards in den Naturwissenschaften und das Projekt einer realistischeren Theologie	592

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Christian Grethlein

Europa als Herausforderung für praktisch-theologische Theoriebildung	610

Andrea Bieler

Europa im Kontext transnationaler Migrationsbewegungen	618
Praktisch-theologische Erwägungen	

David Kabisch

Religionspädagogische Forschung in europäischer Perspektive	631
Transnationale Praktiken religiöser Bildung und die Pfadabhängigkeit des gesellschaftlichen Wandels	

Martin Rothgangel

Religionsunterricht in der Visegrád-Gruppe (Polen, Tschechien, Slowakei und Ungarn)	648
Einblicke in ein vielschichtiges Terrain	

Simon Peng-Keller

»Spiritual Care« im Horizont Praktischer Theologie	665
Interdisziplinäre Forschung zu interprofessioneller Praxis	

Eberhard Hauschildt

Macht für die Kirchentheorie eine europäische Perspektive Sinn?	681

Sonja Keller

»Du trägst eine fremde Würde«	694
Migrationsbewegungen als homiletische Herausforderung	

Wolfram Weiße

Ansätze einer Dialogischen Theologie vor dem Hintergrund zunehmender religiöser Pluralisierung und Säkularisierung	708

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND INTERKULTURELLE THEOLOGIE

Helmut Zander

History of Religion in »Europe«	723
Religious Affiliation by Decision – Reflections in the Interspace between Religious Studies and Theology of Religions	

Daniel Cyranka

Eingrenzungen und Ausgrenzungen	731
Elemente europäischer Religionsgeschichte	

Andreas Nehring

Europäische Religionsgeschichte	748
Achtsamkeit im globalen Diskurs	

Jutta Sperber

Sizilien	763
Ein Schmelztiegel der Religionen und Kulturen am Südrand Europas	

Volker Küster

Das Ende der »Europäischen Theologie«	776

Heike Walz

Europa, Christentum und Moderne im Lichte postkolonialer Theorien	787
Am Beispiel indigener Qom/Toba Kirchen in Argentinien und dem Islam in Bosnien	

Vítor Westhelle

Global Challenges to Western Academic Theology	810
On Subverting the Master's Tools	

ANHANG

Autorinnen und Autoren	823
Sachregister	828

ERÖFFNUNGSVORTRAG

Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland

*Heinz Faßmann*¹

1. Einleitung

Der Beitrag greift die politisch heikle Frage nach dem Verhältnis von Religion und Staat und den Geltungsbereich religiös legitimierter Regelungen und Vorschriften auf, die im Gegensatz zu einem staatlichen Regelungssystem stehen können. Religion ist nicht nur eine persönliche Hinwendung, sondern auch ein strukturbildendes Element in der Gesellschaft, von der weitreichende Geltungsansprüche ausgehen können. Und in einer multireligiösen Gesellschaft existieren nicht nur ein Geltungsanspruch, sondern viele, die miteinander auch in Konflikt geraten können. Darüber soll im Folgenden berichtet werden.

Der Titel dieses Beitrags ist wortidentisch mit dem Titel des Jahresgutachtens des Sachverständigenrates deutscher Stiftungen für Integration und Migration aus dem Jahr 2016, an dem der Autor dieses Beitrags als Sachverständiger und federführender Schriftleiter beteiligt war.² Der Sachverständigenrat wurde damals von Prof. Dr. Christine Langenfeld geleitet, die seit 2016 das Amt einer Richterin im deutschen Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe bekleidet, und die fachlich das Jahresgutachten entscheidend geprägt hat.

2. Demographische Veränderungen

Der erste hier zu erörternde Gesichtspunkt betrifft die demographischen Veränderungen als verursachender Faktor für die neue religiöse Vielfalt. Die Aus-

¹ Professor für Angewandte Geographie, Raumforschung und Raumordnung an der Universität Wien.

² SACHVERSTÄNDIGENRAT DEUTSCHER STIFTUNGEN FÜR INTEGRATION UND MIGRATION (SVR) 2016, Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer, Berlin 2016.

führungen beziehen sich auf Österreich, sind aber inhaltlich auf die neuen Einwanderungsländer in Europa anwendbar.

2.1 Zuwanderung verändert die Demographie der Religionsgemeinschaften

Österreich, Deutschland und viele andere, wenn auch nicht alle Staaten Europas sind zu Einwanderungsländern geworden – und das ohne politische Absicht und ohne Plan, vielmehr aufgrund der faktischen Ereignisse.³ Seit Beginn der 1960er Jahre war in Österreich der internationale Wanderungssaldo fast immer positiv, in Deutschland bereits seit Mitte der 1950er Jahre. Allein im vergangenen Jahrzehnt summierte sich in Österreich der kumulierte positive Wanderungssaldo auf mehr als 500.000 Personen. Ein mittelgroßes Bundesland kam einwohnermäßig in einer Dekade gleichsam hinzu.

Mit der Zuwanderung kam es zu einer religiösen Pluralisierung in der Gesellschaft, die bis dahin in dieser Form nicht vorhanden war. Zum einen verbreiterte sich das Spektrum der christlichen Religionen (zum Beispiel durch die Orthodoxie), zum anderen wurden in Deutschland oder Österreich kaum vertretene Religionen (wie etwa der Islam) importiert und zwischenzeitlich verschwundene (und im Fall des Judentums: nahezu ausgelöschte) Religionen neu etabliert. Dadurch wurden Deutschland und Österreich zu multireligiösen Ländern, was im populären und journalistisch geprägten Diskurs als Bereicherung und Chance bezeichnet wird, ohne jedoch die neuen latenten und manifesten Konflikte zu sehen.

Eine exakte und verlässliche statistische Abbildung der Veränderungen der Religionszugehörigkeit ist in Österreich interessanterweise nicht mehr möglich, von Veränderungen der Religiosität will ich gar nicht sprechen. Vor dem Hintergrund der Säkularisierung hat man nämlich die Frage nach dem Religionsbekenntnis in der Volkszählung 2001 aufgegeben. Das Bundesministerium für Inneres wollte diese Frage damals nicht mehr, weil sie nicht der unmittelbaren öffentlichen Verwaltung und Planung dient – so in etwa die Zusammenfassung der damaligen Meinung. Die Angabe über das Religionsbekenntnis blieb in Österreich jedoch ein Merkmal auf der Meldebestätigung, welches aber nicht verpflichtend auszufüllen ist und von der Meldebehörde auch nicht überprüft wird. Und außerdem stellt die Angabe des religiösen Bekenntnisses auf der Meldebestätigung immer nur eine Momentaufnahme dar, denn Kirchenaustritte oder auch Eintritte müssen nicht nachgeführt werden. Die Angaben aufgrund der

³ Vgl. HEINZ FABMANN, Zuwanderung nach Österreich. Integrationspolitische Herausforderungen, in: Österreichisches religionspädagogisches Forum, Jahrgang 24 Heft 2 (2017), 9–15.

Wohnsitzmeldung sind daher bestenfalls Grundlagen für weitere Erhebungen, aber keine exakten Werte. Die Diskussion über die religiöse Strukturierung der Bevölkerung bewegt sich auf einem statistisch dünnen Eis. Will eine Religionsgemeinschaft wichtiger sein als sie ist, kann sie bei der Zahl ihrer Gläubigen ruhig etwas nachlegen, genau belegen kann man es ohnehin nicht.

Was sich anhand der Volkszählungsergebnisse für Österreich dennoch zeigen lässt, ist der Rückgang der Bevölkerung, die sich zur römisch-katholischen Kirche bekennt, die in Summe aber noch immer die stärkste religiöse Kraft in Österreich darstellt. In den ersten beiden Volkszählungen nach dem Zweiten Weltkrieg gaben noch fast 90 % der Bevölkerung an, der römisch-katholischen Kirche anzugehören, 2001 waren es nur mehr rund 74 %. Die quantitativ zweitwichtigste Gruppe ist jene ohne Bekenntnis oder ohne Angaben. 1951 lag der entsprechende Wert noch bei rund 4 %, 2001 bereits bei rund 15 %. Einen quantitativen Rückgang verzeichnen auch die evangelischen Kirchen A.B. und H.B.: von rund 6 % im Jahr 1951 auf knapp 5 % im Jahr 2001, während die sich zum Islam bekennende Bevölkerung von statistisch nicht existent in der Nachkriegszeit auf 4 % im Jahr 2001 zunahm. Schließlich ist die Steigerung der Gruppe der »sonstigen Bekenntnisse« zu erwähnen, die den Buddhismus ebenso mit einschließt wie die Zeugen Jehovas und 2001 bei 3 % lag.

Seit 2001 hat sich diese Entwicklung fortgesetzt und auch beschleunigt, wie eine Fortschreibung zeigt. Der Anteil der römisch-katholischen Gruppe ist von 74 % im Jahr 2001 auf 64 % im Jahr 2016 gesunken. Den größten Zuwachs verzeichnete die Bevölkerungsgruppe ohne religiöses Bekenntnis, deren Anteil von 12 % im Jahr 2001 auf 17 % im Jahr 2016 gestiegen ist. Sowohl die orthodoxen als auch muslimischen Bevölkerungsgruppen sind ebenfalls stark gewachsen. Der Anteil der Orthodoxen hat sich von 2 % auf 5 % mehr als verdoppelt, und der Anteil der Muslime stieg von 4 % auf 8 %. Die relativen Anteile der Angehörigen sonstiger Religionsgemeinschaften und der 5 %-Anteil der protestantischen Bevölkerung haben sich dagegen nicht verändert. Letzteres ist möglicherweise ein Effekt der Zuwanderung aus Deutschland, die das Sinken des österreichischen Anteils an den Protestanten kompensiert.

2.2 Prognosen der wachsenden und schrumpfenden Religionsgemeinschaften

Migration stellt eine wichtige Triebfeder der quantitativen Veränderungen der Religionsgemeinschaften dar. Anne Goujon, Sandra Jurasszovich und Michaela Potančoková haben das im Rahmen einer vom ÖIF in Auftrag gegebenen Stu-

die akkurat und überzeugend simuliert.⁴ Sie haben die religionsgemeinschaftliche Zusammensetzung der Bevölkerung in Abhängigkeit von der Zuwanderung systematisch untersucht und unterschiedliche Simulationsrechnungen vorgelegt.

Diese Berechnungen basieren auf einer Ausgangsbevölkerung nach Alter, Geschlecht und Religionszugehörigkeit, die anhand der Volkszählung 2001 erstellt wurde. Für die weitere Fortschreibung der Bevölkerung nach Religionszugehörigkeit benötigten sie drei grundsätzliche Angaben: die Anzahl der Geburten nach Alter und Religionszugehörigkeit der Mutter, die Anzahl der Sterbefälle nach Alter, Geschlecht und Religionszugehörigkeit sowie die Zuwanderung ebenfalls nach Alter, Geschlecht und Religionszugehörigkeit.

Aufgrund der empirischen Analyse zeigte sich, dass die Unterschiede der Lebenserwartung nach Religionszugehörigkeit zu vernachlässigen waren. Alle leben im Durchschnitt gleich lang, ob Protestanten, Katholiken oder Muslime, wenn nach Männern und Frauen differenziert wird. Das überrascht vielleicht, ist aber ein Faktum. Die Autorinnen haben daher auf diese Differenzierung verzichtet.

Wichtiger sind die Angaben über die Geburten nach dem Alter der Mutter und deren Religionszugehörigkeit. Die Protestanten zählen dabei zur Gruppe mit der niedrigsten Fertilität. Eine evangelische Frau bekommt durchschnittlich nicht mehr als 1,3 Kinder im Laufe ihres Lebens, eine muslimische Frau aber rund 2,3. Die katholischen Frauen bekommen mehr Kinder als die evangelischen, aber ebenso deutlich weniger als die Muslima.

Schließlich nahmen die Autorinnen bestimmte Zuwanderungen nach Alter, Geschlecht und Religionszugehörigkeit an, wobei sich die Religionszugehörigkeit aus den Angaben über die Herkunftsgebiete ergibt. Kommt jemand aus Saudi-Arabien, dann werden 100% Muslime angenommen, kommt jemand aus Deutschland, dann nimmt man 30% Katholiken, 30% Protestanten, 30% Konfessionslose und 10% sonstige Konfessionen an, wie es der Randverteilung entspricht (random migrant assumption).

Schließlich muss man noch die Säkularisierungstendenz nach Alter, Geschlecht und Religionsgemeinschaft anhand der offiziellen Zahlen über Kircheneintritte und Kirchenaustritte schätzen. Weil es so etwas wie Kircheneintritte oder Kirchenaustritte bei Muslimen nicht gibt und daher auch nicht gezählt werden kann, haben die Autorinnen die Ergebnisse einer in diese Richtung zielenden Frage des »Gender and Generation Surveys« verwendet.

Goujon, Jurasszovich und Potančoková haben mehrere Szenarien gerechnet, wobei eines davon ausgeht, dass die internationale Migration bis 2021 zum

⁴ ANNE GOUJON / SANDRA JURASSZOVICH / MICHAELA POTANČOKOVÁ, Demographie und Religion in Österreich. Szenarien 2016 bis 2046. ÖIF-Forschungsbericht (Deutsche Zusammenfassung und englischer Gesamtbericht), Wien 2017.

Stillstand kommt – das ist unrealistisch, aber man benötigt immer ein Referenzszenario. Veränderungen der religiösen Struktur werden in so einem Fall nur mehr aufgrund der Mortalität, Fertilität und der religiösen Mobilität – sprich Ein- und Austritte – hervorgerufen. Was ist das Ergebnis? Die Gruppe der Konfessionslosen wächst am schnellsten und stellt 2046 fast ein Drittel der Bevölkerung dar, die Katholiken erleben den stärksten Rückgang auf knapp die Hälfte der Bevölkerung. Der Anteil der Muslime steigt aufgrund ihrer hohen Fertilität auf rund 12 %, der Anteil der Protestanten sinkt auf rund 4 %.

Die Studienautoren haben dazu unter anderem ein Kontrastszenario berechnet. Sie gehen von der hohen Zuwanderung des Jahres 2015 aus – +100.000 Zuwanderungssaldo pro Jahr –, lassen diesen Saldo aber auf +50.000 langfristig sinken. Neben den traditionellen Herkunftsgebieten kommt die zusätzliche Zuwanderung – so die Annahme – aus dem Nahen Osten, Nordafrika (MENA) sowie den afrikanischen Subsahara-Ländern. Die Zusammensetzung der Zuwanderung verschiebt sich damit in Richtung Muslime. Es überrascht daher auch nicht, dass der Anteil der Katholiken sinkt und zwar bis 2046 auf 42 % und der Anteil der Muslime auf 21 % steigt. Konfessionslose werden ebenso 21 % ausmachen und Protestanten stagnieren bei rund 5 %. In Wien steigt der Anteil der Muslime sogar auf 30 % und wäre damit die Religionsgemeinschaft Nummer 1 vor den Konfessionslosen (24 %) und den Katholiken (22 %).

So ein Szenario ist nicht sehr realistisch, denn die Politik hat erfolgreich das offene Tor aus Richtung Nordafrika und Naher Osten geschlossen. Das empfinden manche Kirchenvertreter und manche NGOs als nicht fair und nicht menschenrechtskonform, aus einer demographischen Perspektive ist das aber verständlich: Ein durch Zuwanderung induziertes Bevölkerungswachstum wie jenes von 2015, welches gleichzeitig eine nur mäßig qualifizierte Zuwanderung war, würde die Republik über einen längeren Zeitraum in einen erheblichen Wachstumsstress bringen, der im Bereich Schule, Wohnen, Arbeitsmarkt und Sozialleistungen besondere Anstrengungen und finanzielle Ausgaben notwendig machen würde. Auch muss man darauf aufmerksam machen, dass die Ergebnisse eine begriffliche Einheitlichkeit über die Religionsgemeinschaften suggerieren, die es so gar nicht gibt. Gerade bei den Muslimen ist die Spannweite zwischen traditionellen Wahhabiten auf der einen Seite und den liberal und säkular eingestellten Muslimen auf der anderen Seite sehr groß. Die Szenarien können dies aber nicht abbilden, weil darüber auch keine verlässlichen Daten vorliegen.

Unabhängig davon sind die Tendenzen klar und eindeutig: Es kommt mit Sicherheit zu einem Rückgang der christlichen Glaubensgemeinschaften, zu einer Zunahme der Muslime und insgesamt auch zu einer Zunahme der religiösen Pluralität. Das gilt nicht nur für Österreich, sondern gleichermaßen auch für Deutschland, die Schweiz, Frankreich und viele andere Staaten Europas.

3. Wachsende religiöse Pluralität – konkrete Konflikte

Die wachsende religiöse Pluralität ist ein Faktum. Unabhängig davon kann aber auch nach einer gesellschaftspolitischen Bewertung gefragt werden: Ist Pluralität ausschließlich Bereicherung oder ist Pluralität auch konfliktbeladen? Und wie sollen die öffentliche Hand und die Politik mit der wachsenden Pluralität umgehen?

Die erste und allgemeine Antwort lautet: Pluralität ist Bereicherung und kein Problem, wenn der Staat sich weiterhin religionsneutral verhält, wenn die Trennung von Staat und Kirche konsequent betrieben wird, und wenn sich die Religionsgemeinschaften bei den normativen Vorgaben zur Gestaltung des täglichen Lebens ihrer Gläubigen zurückhalten, insbesondere dann, wenn es zum Konflikt mit rechtlichen Grundsätzen kommen könnte. Oder umgekehrt formuliert: Wenn der Staat einzelne Religionen bevorzugt, die Trennung von Staat und Kirche unscharf werden lässt, und die Religionsgemeinschaften den einzelnen Gläubigen durch religiöse Vorgaben in Konfliktsituationen treiben, dann haben alle Beteiligte ein Problem. Religionsgemeinschaften würden nämlich dann zum Konfliktverursacher werden, weil sie kulturelle, moralische und vielleicht sogar rechtliche Normaussagen tätigen, die im Widerspruch zu Normaussagen des Staates oder der Mehrheitsgesellschaft stehen können. Dann entstehen Brüche und Konflikte, und religiös motivierte Konflikte zeichnen sich immer durch ein Übermaß an Irrationalität aus, wie die Geschichte und die Gegenwart zeigen.

Um diese allgemeine Antwort zu präzisieren, werden konkrete Beispiele nachgereicht, die der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration in seinem Jahresgutachten von 2016 aufgearbeitet hat.

3.1 Glaubensloyalität versus Recht auf Wiederverheiratung

Ein Beispiel betrifft den berühmten Fall eines Chefarztes eines katholischen Krankenhauses, der im Jahr 2000 dort seine Stelle angetreten hat. Die Grundordnung des Dienstvertrages schrieb ihm die Anerkennung und Beachtung der Grundsätze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre vor. Eine Kündigung aus kirchenspezifischen Gründen kann – so der Arbeitsvertrag – nur bei schwerwiegenden Loyalitätsverstößen gerechtfertigt sein. Ein solcher lag aus Sicht der Krankenhausleitung vor, als der Chefarzt nach erfolgter Scheidung seine neue Lebensgefährtin heiratete. Die Krankenhausleitung kündigte den Arbeitsvertrag. Dagegen klagte der Chefarzt und bekam vom Arbeitsgericht als auch vom Landgericht Düsseldorf Recht, das Bundesverfassungsgericht hob diese Entscheidungen 2014 jedoch wieder auf, mit der Begründung, die Vorinstanzen hätten sich nicht so detailliert mit dem kirchlichen Arbeitsverhältnis auseinan-

dersetzen dürfen. Die Sache wurde vom Bundesverfassungsgericht an das Bundesarbeitsgericht zurückverwiesen, welches nun eine Überprüfung des Falles durch den EuGH fordert.

Die Kündigung und die schwierige Urteilsfindung sind für einen Nichtjuristen schwer nachvollziehbar. Es ist einzusehen, dass die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen eines katholischen Krankenhauses keine offene oder verdeckte Agitation gegen die katholische Kirche unternehmen dürfen – weder in der Dienstzeit noch in der Freizeit. Man würde es auch als eine Verletzung der Loyalität gegenüber dem kirchlichen Arbeitgeber empfinden, wenn der Chefarzt am Wochenende von Haus zu Haus geht und für die Zeugen Jehovas Werbung betreibt. Aber die eheliche Legitimierung einer Partnerschaft als Grund für die Kündigung zu sehen, nur weil es die zweite Ehe ist und er damit gegen die dogmatische Norm der Unauflöslichkeit der Ehe verstoßen hat, geht als Begründung wohl zu weit, weil es mit der eigentlichen Aufgabe eines Chefarztes in keinerlei Beziehung steht. Das weltliche Recht auf Wiederverheiratung gerät mit dem kirchlichen Arbeitsrecht in Konflikt, in so einem Fall könnte man für Mäßigung plädieren.

3.2 Kindeswohl versus elterliches Recht auf religiöse Prägung

Eine andere Sache, die in den vergangenen Jahren viel Staub aufgewirbelt hat, ist die Frage, wie weit das Recht auf religiöse Prägung von Kindern gehen darf. 2011 sind bei einem beschnittenen Jungen zwei Tage nach dem Eingriff Nachblutungen aufgetreten, die in der Kindernotaufnahme eines Krankenhauses behandelt werden mussten; dadurch wurde die Staatsanwaltschaft auf den Fall aufmerksam. Das damit befasste Amtsgericht sprach den Arzt, der die Beschneidung durchgeführt hat, zunächst frei. Die Staatsanwaltschaft legte gegen dieses Urteil Berufung ein und bekam vom Landgericht in Köln Recht. Das Gericht beurteilte das Verhalten des Arztes als rechtswidrig, ohne ihn aber zu bestrafen. Es lag ein sogenannter Verbotsirrtum vor. Der Fall reflektiert eine klassische Normkollision: das Recht auf körperliche Unversehrtheit und ebenso die negative Religionsfreiheit des Kindes auf der einen Seite und das Recht auf religiöse Erziehung des Kindes durch die Eltern auf der anderen Seite.

Das Kölner Urteil hat großes Aufsehen erregt. Jüdische und muslimische Gemeinden in Deutschland sahen dadurch die Grundlagen religiöser Lebensführung verletzt und wurden dabei von den christlichen Kirchen sowie von zahlreichen Verfassungs- und Kirchenrechtlern unterstützt. Begrüßt haben das Urteil neben humanistischen Gruppen vor allem Strafrechtler sowie der Berufsverband der Kinder- und Jugendärzte und die Deutsche Gesellschaft für Kinderchirurgie. Die Bundesregierung hat wohl zu Recht die Büchse der Pandora rasch geschlossen und im Eilverfahren die Beschneidungserlaubnisnorm erlas-

sen, wonach die Einwilligung zu »einer medizinisch nicht erforderlichen Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes« (nicht weiblichen Kindes, sic!) als Teil der Personensorge anzusehen ist, wenn sie »nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt« wird und das »Kindswohl« dadurch nicht gefährdet ist. Das ist für die Gegenwart ein vernünftiger Zugang, denn es hat Rechtssicherheit geschaffen und ein Zeichen der religiösen Pluralität gesetzt. Dennoch sind die Religionsgemeinschaften aufgerufen, auch jahrhundertealte rituelle Praktiken zu überprüfen, zu hinterfragen und vielleicht zu modifizieren. Sie werden es wahrscheinlich nicht tun, aber es wäre notwendig, denn das Rechtsempfinden in so einem konfliktären Fall kann sich auch wieder ändern.

3.3 Koedukativer Unterricht versus Geschlechtersegregation

Eine andere Konfliktsituation wird erwähnt, die aus dem schulischen Bereich stammt. Sie betrifft die bekannte Abmeldung der Töchter muslimischer Eltern aus religiösen Gründen vom gemischtgeschlechtlichen Sport- bzw. Schwimmunterricht. Die Eltern berufen sich dabei auf die Bekleidungsvorschriften des Korans, die Religionsfreiheit und das Erziehungsrecht der Eltern. Ein konkreter Fall ging bis zum Bundesverwaltungsgericht, das 2013 entschied, dass es einer 11-jährigen muslimischen Schülerin zuzumuten sei, wenigstens im Burkini am koedukativen Schwimmunterricht teilzunehmen. Es begründete diese Entscheidung damit, dass das Grundrecht der Glaubensfreiheit grundsätzlich keinen Anspruch darauf vermittelt, im Rahmen der Schule nicht mit Verhaltensgewohnheiten Dritter konfrontiert zu werden, die außerhalb der Schule und außerhalb der religiösen Gemeinschaft verbreitet sind. Das Gericht entschied sich dagegen, die Schule als eine Art »Biotop« zu definieren, in dem Kinder von den »Zumutungen des Alltags« (hier konkret: vom Anblick gleichaltriger Schüler in Badebekleidung) verschont bleiben sollten.

Toleranz und Respekt sollen – so der Tenor des Urteils – keine Einbahnstraßen sein und Pluralität heißt eben auch, Vielfalt in vielfältiger Richtung, auch in Richtung Mehrheitsgesellschaft, zu akzeptieren. Wer bei diesen und ähnlichen Konfliktsituationen auf der Strecke bleibt, sind die heranwachsenden Kinder, die zwischen den vermeintlich religiös motivierten Erziehungsansprüchen der Eltern und der sozialen Welt der Gleichaltrigen hin- und hergerissen werden. Ankommen in Deutschland oder Österreich heißt eben Grundsätzliches annehmen, und dazu zählt auch der koedukative Unterricht in den öffentlichen Schulen. Eltern sollten – so die Meinung des Autors –, unabhängig von ihrer

religiösen Überzeugung, dem Kind eine Chance auf eine von der Mehrheitsgesellschaft als normal erachtete Entwicklung geben.⁵

3.4 Neutralitätsgebot der öffentlichen Hand versus subjektives Religionsverständnis

Im letzten hier vorgestellten Beispiel für Normkonflikte geht es um die Kopftuch tragende Lehrerin. Hinter dem damit verbundenen Konflikt steht abermals die Abwägung unterschiedlicher Rechtsgüter, und zwar um das Ausleben des subjektiv empfundenen Religionsverständnisses und das Neutralitätsgebot der öffentlichen Hand im Mittelpunkt. Theologisch ist das Tragen eines Kopftuches nicht zwingend und daher auch kein Bestandteil einer objektiven Religionsfreiheit, sondern eines subjektiv empfundenen Religionsverständnisses.

Der Fall: Einer muslimischen Lehrerin und einer muslimischen Sozialpädagogin aus Nordrhein-Westfalen war es laut nordrhein-westfälischen Schulgesetzen untersagt, im Dienst ein Kopftuch (bzw. eine Mütze als Kopftuchersatz) zu tragen. Die Lehrerin bestand jedoch darauf und klagte. Der Konflikt wurde bis zum Bundesverfassungsgericht getragen, das in seinem Urteil keine generelle Gestattung religiös motivierter Bekleidungsformen im öffentlichen Dienst vorsieht. Damit besagt das Urteil nicht, dass das Tragen eines Kopftuches generell erlaubt wäre, es verbietet das Tragen aber auch nicht. Im Urteil wird ausgeführt, dass jene Bekleidung zu wählen ist, die auf substantielle oder auch nur potentielle Konfliktslagen in der Schule Rücksicht nimmt. Wenn Unfrieden droht oder eine Kopftuch tragende Lehrerin das Neutralitätsgebot verletzt, dann ist das Tragen eines Kopftuches nicht erlaubt, sonst schon. Zu entscheiden hat das die lokale Schulverwaltung.

Das ist ein unbefriedigendes Urteil, denn die Definition eines drohenden Unfriedens ist ausgesprochen unscharf. Unfrieden kann Unterschiedliches bedeuten und auch unterschiedliche Ursachen haben. Unfrieden kann aktiv durch schulinterne Umstände herbeigeführt werden, Unfrieden kann aber auch von außen in die Schule hineingetragen werden. Unfrieden kann vom Verhalten Dritter abhängig sein, die ihre Vorstellung vom »korrekten Erscheinungsbild« einer Lehrerin durchsetzen wollen, und jedes Mal verlangt das Gesetz eine Entscheidung von den für einen Schulstandort Verantwortlichen, was eine unglaublich schwierige Situation darstellt.

⁵ Der EuGH hat in dieser Causa inzwischen ein Urteil gefällt (EuGH Rs C-68/17 [IR gegen JQ] Rz 61). Der EuGH stellt klar, dass eine Ungleichbehandlung zwischen Beschäftigten in leitender Stellung je nach deren Glaubenszugehörigkeit nur dann vertretbar ist, wenn dies für die Ausübung der Tätigkeit wesentlich, rechtmäßig und gerechtfertigt ist. Die Wiederverheiratung zählt in dem Sinne nicht dazu.

Es sollte wohl selbstverständlich sein, dass Lehrerinnen im nicht bekenntnisorientierten Unterricht auch aus Respekt dem säkularen Staat gegenüber in öffentlichen Schulen auf das demonstrative Tragen religiöser Symboliken verzichten, und dazu zählt auch das Kopftuch. Das religiös-weltanschaulich neutrale Auftreten und Verhalten der Repräsentanten des öffentlichen Dienstes ist ein hohes Gut des säkularen Staates und er kann zu Recht auf dessen Einhaltung pochen.

4. Die politischen Kernbotschaften

Was kann man aus der dargestellten demographischen Entwicklung und den Beispielen von Normkonflikten folgern? Vier Punkte erscheinen als Kernbotschaft zentral.

4.1 Österreich – multireligiös

Österreich wurde und wird säkularer und gleichzeitig auch multireligiöser. Die Bindungskraft der christlichen Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen, ist zurückgegangen, der Anteil an Gläubigen und sich dazu auch Bekennenden geht zurück. Zugleich steigt der Anteil derjenigen, die religiös im Sinne eines »believing without belonging« sind. Menschen legen sich ihre Religiosität individuell zurecht, verzichten aber gleichzeitig auf eine institutionelle Bindung an eine Religionsgemeinschaft. Schließlich verbreitert sich durch Zuwanderung das Spektrum der christlichen Religionen (Orthodoxie) und der früher in Österreich kaum vertretenen Religionen (wie etwa der Islam) und verstärken damit die religiöse Pluralität.

4.2 Österreich – religionsfreundlich und religionsneutral

Österreich ist ein religionsfreundliches und religionsneutrales Land, und beides hat sich bewährt. Es ist religionsfreundlich, weil es grundsätzlich allen Religionsgemeinschaften die gleichen Möglichkeiten einräumt, sich im öffentlichen und auch im staatlichen Raum zu entfalten. Die öffentliche Hand finanziert den bekenntnisorientierten Religionsunterricht, die Theologieausbildung an staatlichen Universitäten und gewährt Mitspracherechte in zahlreichen öffentlichen Entscheidungsprozessen.

Weil Österreich auch ein religionsneutrales Land ist, kann diese Entfaltungsmöglichkeit in Zukunft nicht auf die christlichen Religionen oder sogar nur auf die römisch-katholische Kirche beschränkt bleiben. »Alle Rechte für

alle Religionen« oder »keine Rechte für irgendeine« ist alternativlos, und weil Österreich den Religionen Rechte einräumt, müssen diese auf alle erweitert werden (»parity claims«). Ein islamischer Religionsunterricht in den Schulen und eine islamische Theologieausbildung an der Universität sind daher konsequente und folgerichtige Entwicklungen.

4.3 Grenzen der Anerkennung von religiös verankerter Verschiedenheit

Die Anerkennung von religiös verankerter Verschiedenheit hat aber auch ihre Grenzen. Und diese Grenzen sind durch die Normen der Verfassung und unseres Rechtssystems vorgegeben. Die Gewährung religiös motivierter Ausnahmeregelungen (»exceptions claims«) von diesen Normen ist kritisch zu prüfen, insbesondere dann, wenn die theologische Relevanz fraglich ist. Nicht alles, was religiös-theologisch aus der Sicht der Repräsentanten der Glaubensgemeinschaften wünschenswert erscheint, ist gleichzeitig auch gesamtgesellschaftlich akzeptabel.

Die Befreiung vom Schulunterricht aus mäßig überzeugenden, religiösen Gründen, die Kontrolle des religiös-konformen Verhaltens bei Arbeitnehmern kirchlicher Einrichtungen auch in der Freizeit oder die Abweichung vom Neutralitätsgebot im öffentlichen Dienst – sprich Kopftuch tragende Lehrerin – zählen dazu. Eine verstärkte gesellschaftliche Diskussion über Normkonflikte und deren mögliche rechtliche Lösungen ist noch zu führen, der österreichspezifische Bauplan einer multireligiösen Einwanderungsgesellschaft ist noch nicht abgeschlossen.

4.4 Religionsgemeinschaften: besondere Verantwortung

Für viele Menschen gibt ihre Religion Antworten auf letzte Fragen und hilft bei der Bewältigung der Ungewissheit von Gegenwart und Zukunft. Sie gibt darüber hinaus gerade Zugewanderten Halt und Orientierung und ist damit für Integration wichtig. Aber Religionen sollten die Menschen nicht immer wieder in Wissenskonflikte bei der Bewältigung des Alltags stürzen. Es sollte möglich sein, dass ein muslimischer Lagerarbeiter eine Bierkiste einräumt, ohne in Gewissensnöte zu geraten, weil er mit Alkohol hantiert. Es sollte möglich sein, dass ein muslimisches Mädchen am Schwimmunterricht im Badeanzug teilnehmen kann. Es sollte klar sein, dass eine Lehrerin religiös-weltanschaulich neutral den Schülerinnen und Schülern gegenübertritt und es müsste gestattet sein, dass ein Mitarbeiter eines katholischen Krankenhauses eine zweite Ehe eingeht.

Religionsgemeinschaften tragen eine besondere Verantwortung, denn sie deuten und interpretieren jene Glaubensinhalte, die es den Gläubigen ermöglichen sollten, sich in einer religiös pluralen und säkularen Gesellschaft zurechtzufinden, ohne immer wieder in Glaubenskonflikte zu geraten. Das gilt insbesondere für die muslimischen Glaubensgemeinschaften. Die mitgebrachten religiösen Vorstellungen aus ihren Herkunftsstaaten können nicht eins zu eins übertragen werden, ein Zugehen auf die Aufnahmegesellschaft und gewisse Pragmatik ist einzufordern und sollte immer auch möglich sein, denn der Mensch und sein Wohlergehen sollen im Mittelpunkt stehen. Dass es in dem Bereich einen Nachholbedarf gibt, steht für den Autor dieser Zeilen außer Frage. Und man muss pragmatisch sein, denn eines ist klar: Gläubige und Nichtgläubige, Christen, Muslime, Juden und alle anderen Anhänger von Glaubensgemeinschaften müssen in einer pluralistischen und säkularen Gesellschaft zueinander finden und ihren Glauben in toleranter Weise praktizieren. Wenn sie das nicht tun, werden sie in fragwürdige Konflikte hineingezogen, bei denen keiner gewinnt, aber alle verlieren.

ÖFFENTLICHER ABENDVORTRAG

Ist die Bibel ein europäisches Buch?

Eine Außenseiterperspektive¹

Carl Stephan Ehrlich

Ich muss zugeben, dass ich etwas verblüfft war, als ich die Einladung zu dieser Tagung erhielt; denn ich bin weder Europäer noch evangelisch, nicht einmal Christ. Doch als man mir zusicherte, dass man mich genau deswegen einladen wolle, nämlich damit ich eine Außenseiterperspektive zur Geltung bringe, habe ich sofort zugesagt. Aber bin ich, obwohl ich Jude und Amerikaner bzw. Kanadier bin, wirklich ein Außenseiter im heutigen Rahmen?

Meine leider inzwischen verstorbenen Eltern² waren gebürtige Wiener, die aus rassistischen bzw. antisemitischen Gründen aus ihrer Heimatstadt vertrieben wurden. Dennoch gelang es ihnen, in der Neuen Welt ein neues Leben aufzubauen. Allerdings, auch wenn man Menschen aus Europa vertreiben kann, bleiben sie in der europäischen Kultur im weitesten Sinne verwurzelt. So kam es, dass meine erste Sprache genau genommen das zu Hause gelernte Deutsch war und dass ich – wie mein Schwager es spöttisch nennt – in Wien am Connecticut River³ aufgewachsen bin, einem Fluss, den, wenn ich mich richtig daran erinnere, Heinrich Heine beschrieben hat, auch wenn er ihn nie zu Gesicht bekam. So spiegelt meine Herkunft die einseitige jüdische Liebesbeziehung zur europäischen Kultur – zur Kunst, Literatur und Musik –, aber leider nicht das Leben innerhalb der europäischen Kultur wider.

Im Laufe meines Lebens habe ich die deutsche Sprache mehrmals verlernt, nur um sie mir immer wieder neu anzueignen dank meiner vielen Aufenthalte im deutschsprachigen Raum. Und wäre ich nicht leidenschaftlicher Baseballfan und

¹ Dies ist eine leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Rahmen des XVI. Europäischen Kongresses für Theologie in Wien am 11. September 2017 gehalten wurde. Für seine freundliche Korrekturlesung der Urfassung bin ich Herrn Prof. Dr. Christoph Levin (München) sehr zu Dank verpflichtet.

² Prof. Dr. Leonard H. Ehrlich (1924–2011) und Dr. Edith Ehrlich, geb. Schwarz (1925–2015).

³ Eine Anspielung auf den Hollywood-Spielfilm »Moskau in New York« (1984), der im englischen Original »Moscow on the Hudson (River)« heißt.



Abb. 1a. Der Schülerschein des Leonhard (später Leonard H.) Ehrlich. Er besuchte das jüdische Chajes-Realgymnasium in Wien.

seit einem halben Jahrhundert verrückter Anhänger der Boston Red Sox, würde mich als gebürtigen Amerikaner kulturell kaum etwas von einem gebürtigen Europäer unterscheiden. Es könnte freilich sein, dass ich mich gerade deshalb als Außenseiter in der heutigen europäischen Gesellschaft erweise, weil ich versuche, in der Kultur europäischer als die Europäer zu sein.

Aber lassen wir die Frage der kulturellen Zugehörigkeit als unbeantwortbar beiseite! Nicht zu übersehen ist, dass ich als Jude »In diesen heil'gen Hallen« – wenn ich eine der großen Arien Sarastros aus dem zweiten Akt von Mozarts Zauberflöte zitieren darf – ganz folgerichtig eine Außenseiterperspektive einnehme. Allerdings stehe ich damit wohl nicht allein. Jedenfalls kann ich als Jude sehr gut das Lebensgefühl von vielen von Ihnen nachvollziehen, die als kleine evangelische Minderheit im überwiegend katholischen Österreich leben. Aber wir leben zugleich auch in einem Zeitalter der Ökumene, das die früheren innerchristlichen Religionskriege durch friedliche theologische Debatten abgelöst hat, eine begrüßenswerte Entwicklung, die sich in der modernen Welt auch auf die Beziehungen zu den Schwesterreligionen des Judentums und des Islams positiv auswirkt, und dies nicht nur in der europäischen Gesellschaft. Zwar sind sowohl der Dreißigjährige Krieg als auch die Schoah Vergangenheit, aber ihre Auswirkungen dauern weiterhin an.

PERSONENBESCHREIBUNG

Beruf	Schülerin	Ehefrau
Geburtsort	Wien	
Geburtstag	2. 8. 1925	
Wohnort	Wien	
Gestalt	mittel	
Gesicht	länglichkeitsförmig	
Farbe der Augen	blaugrün	
Farbe des Haares	braun	
Besond. Kennzeichen	/	

KINDER

Name	Alter	Geschlecht

Es wird hiermit bescheinigt, daß der Inhaber die durch das dargelegte Lichtbild dargestellte Person ist und die darunter befindliche Unterschrift eigenhändig vollzogen hat.

Wien den 3. Mai 1939 J.B. Glahn

Abb. 1b. Der Reisepass der Edith Schwarz (verh. Ehrlich). Während der NS-Zeit mussten alle jüdischen Mädchen den Mittelnamen Sara annehmen, so wie alle Jungen den Mittelnamen Israel als Kennzeichen haben mussten.

Nun komme ich endlich zu meinem vorgegebenen Thema: Ist die Bibel ein europäisches Buch? Die Frage scheint auf den ersten Blick einfach zu sein; aber sie ist vielschichtig und nicht leicht zu beantworten.

Erstens, was ist mit »Bibel« gemeint? Als Jude würde ich die Frage anders beantworten, als es evangelische Christinnen und Christen tun würden. Katholiken und Katholikinnen würden wiederum eine andere Antwort geben, nicht zu reden von den verschiedenen christlich-orthodoxen Konfessionen. Von welcher Bibel soll hier die Rede sein? Von meiner oder ihrer? Soll es um die Hebräische Bibel bzw. den Tanach gehen oder um eine Zusammenstellung von Altem Testament und Neuem Testament, oder gar um eine Bibel, die aus dem Alten Testament, dem Neuen Testament und den Apokryphen besteht?

Und zweitens, was ist Europa? Ist Europa ein Kontinent? Eine Kultur? Oder ein kulturgeschichtlicher und religiöser Bereich? Wie sollen wir Europa verstehen? Als einen geographischen Raum, als eine Idee oder als eine geschichtliche Größe?

Beginnen wir mit der Bibel bzw. dem Tanach. Für mich als Jude besteht sie aus vierundzwanzig Büchern, die in drei Teile unterteilt sind, nämlich in Tora, Newi'im und Ketuwim oder Pentateuch, Propheten und Schriften. Darunter ist der erste Teil der theologisch weitaus wichtigste, da die Tora mit ihren sechshundertdreizehn Geboten als Quelle für das jüdische Leben und seine Praxis dient. Es ist auch die Tora, die auf Schriftrollen in der Synagoge zu finden ist und deren Lesung im Wochentakt im Mittelpunkt des synagogalen Gottesdienstes steht.⁴

Die Stellung des sogenannten Alten Testaments im Christentum ist eine andere.⁵ Erstens wird die Sammlung der Bücher, die die jüdische Gemeinde als vierundzwanzig zählt, in der evangelischen Kirche als neununddreißig gerechnet.

Zweitens befinden sich die Bücher des Alten Testaments zum Teil in einer anderen Reihenfolge als im Tanach.⁶ Beide Traditionen beginnen mit der Tora bzw. dem Pentateuch, aber danach weichen sie in der Reihenfolge voneinander ab. Der Tanach gibt mehr oder weniger den Vorgang der Kanonisierung wieder. Das Alte Testament wiederum folgt der Anordnung nach Gattungen in der Septuaginta, der antiken jüdischen Übersetzung des Tanachs ins Griechische, die von der griechisch sprechenden frühchristlichen Kirche als Heilige Schrift übernommen wurde. Dort bilden nach dem einleitenden Pentateuch die Geschichtsbücher den zweiten Teil des Alten Testaments, die Weisheitsbücher den dritten und die Propheten den vierten. Nicht zufällig kommt diese Reihenfolge der christlichen Theologie entgegen – wir könnten in diesem Fall sogar von Teleologie sprechen. Denn diese Reihenfolge der Bücher lässt eine christologische

⁴ Zum jüdischen Verständnis des Begriffs Bibel siehe u. a. MARC ZVI BRETTLER, *How to Read the Bible*, Philadelphia 2005, 1–12; CARL S. EHRLICH, *Bibel und Judentum. Beiträge aus dem christlich-jüdischen Gespräch*, Zürich 2004, 31–46; SUSANNE GALLEY / KATHARINA HOBA / ANJA KURTHS / HELGA VÖLKENING, *Die Hebräische Bibel. Eine Einführung*, Berlin 2004, 20–25; HANNA LISS / ANNETTE M. BÖCKLER / BRUNO LANDTHALER, *Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien 8)*, Heidelberg 2005, 1–17; MARVIN A. SWEENEY, *Tanach. A Theological and Critical Introduction to the Jewish Bible*, Minneapolis 2012, 3–4, 11–41.

⁵ Siehe z. B. JAN CHRISTIAN GERTZ, *Vierter Hauptteil: Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments*, in: Ders. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen ³2009, 601–604.

⁶ Hilfreiche vergleichende Tabellen finden Sie in BRETTLER, *How to Read the Bible* (Anm. 4), 10–11; GALLEY u. a., *Die Hebräische Bibel* (Anm. 4), 24–25. Zur Kanon-Frage siehe TIMOTHY H. LIM, *The Formation of the Jewish Canon (The Anchor Bible Reference Library)*, New Haven / London 2013; HANS-CHRISTOPH SCHMITT, *Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften*, Göttingen ²2007, 155–172.

Interpretation zu, nach der die historischen Bücher auf die Vergangenheit, die Weisheitsbücher auf die Gegenwart und die Propheten auf die Zukunft bzw. auf die Offenbarung des Neuen Testaments bezogen sind. Wenn man bedenkt, dass das Christentum unter den sechshundertdreizehn Geboten, die das Judentum im Pentateuch zählt, vor allem die sogenannten Zehn Gebote hervorhebt,⁷ könnte man sagen, dass das theologische Gefälle in den beiden religiösen Traditionen geradezu gegenläufig ist: Das Judentum betont die vorderen Bücher, das Christentum den Schluss.

Hinzu kommt die Tatsache, dass die katholische wie auch die verschiedenen orthodoxen Kirchen ihr Altes Testament um unterschiedliche apokryphe Texte erweitern. Dies alles deutet darauf hin, dass das Buch, von dem man annehmen sollte, dass es uns untereinander verbindet, uns tatsächlich voneinander trennt, da wir es unterschiedlich verstehen und es auf unterschiedliche Weise in unseren Theologien auf- und wahrnehmen.⁸

Diese Behauptung wird dadurch unterstrichen, dass im Christentum – im Gegensatz zum Judentum – der Begriff »Bibel« ohne das Neue Testament unvorstellbar ist. Die drei abrahamitischen Schriftreligionen gründen mehr oder weniger auf den Traditionen der hebräischen Bibel. Aber alle drei haben ihre biblischen Grundlagen geändert und weiterentwickelt. Und alle drei haben Wege gefunden, diese Weiterentwicklung zu rechtfertigen. Das rabbinische Judentum, aus dem das moderne Judentum erwachsen ist, hat seine Neudeutungen, die im Talmud zu finden sind, der Heiligen Schrift des Tanachs gleichgesetzt, indem die Rabbinen behauptet haben, dass Mose am Berg Sinai zugleich mit der schriftlichen eine mündliche Offenbarung erhalten habe. Auf diese Weise haben sie ihre Fortschreibung – und Veränderung – der schriftlichen Tradition dem Tanach gleichgesetzt.⁹

⁷ Zu den Zehn Geboten und ihrer Stellung im Judentum und im Christentum siehe MICHAEL COOGAN, *The Ten Commandments. A Short History of an Ancient Text*, New Haven / London 2014; EHRLICH, *Bibel und Judentum* (Anm. 4), 71–75; MATTHIAS KÖCKERT, *Die Zehn Gebote*, München 2007; WERNER H. SCHMIDT, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (Erträge der Forschung 281), Darmstadt 1993; BEN-ZION SEGAL (Hg.), *The Ten Commandments in History and Tradition* (Publications of The Perry Foundation for Biblical Research), Jerusalem 1990.

⁸ Zur Frage der jüdisch-biblischen Theologie siehe z. B. CARL S. EHRLICH, *Jews and Biblical Theology. A Contradiction in Terms*, in: Ronen Reichman (Hg.), »Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn.« Aharon Agus zum Gedenken (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg Band 9), Heidelberg 2006, 91–99; ISAAC KALIMI (Hg.), *Jewish Bible Theology. Perspectives and Case Studies*, Winona Lake 2012.

⁹ Siehe z. B. den Anfang von Mischna Awot, in dem »Mose empfing die Weisung [d. h. die mündliche Tora, die im rabbinischen Judentum der schriftlichen Tora gleichgesetzt wird] vom Sinai und überlieferte sie Josua und Josua den Ältesten und die Ältesten den Pro-

Das Christentum hat das Problem einer späteren Offenbarung dadurch gelöst, dass es dem Neuen Testament als der Erneuerung des Bundes zwischen Gott und den Menschen den Vorrang vor dem Alten Testament gegeben hat. So verstanden ist das Alte Testament ein Vorspiel zu der zweiten und wichtigsten Offenbarung im Neuen. Dies löste eine gewisse Spannung in der christlichen Theologie aus, die bis auf den heutigen Tag noch nicht zufriedenstellend gelöst wurde, nämlich die Frage nach der Stellung des Alten gegenüber dem Neuen Testament. Da die Rede vom »Alten« gegenüber dem »Neuen« von manchen als für die Anhänger des sogenannten Alten beleidigend empfunden wird, haben einige christliche Theologinnen und Theologen vorgeschlagen, dass man das Alte Testament in »Erstes Testament« umbenennen soll. Ich muss aber zugeben, dass ich diese sprachliche Änderung aus verschiedenen Gründen als unbefriedigend betrachte. Wenn ich jetzt eine persönliche Beobachtung machen darf: Als einer, der in seiner frühen Jugend die Sünde einer ersten bzw. Anfängerehe beging, verbinde ich das Wort »Erst« nicht unbedingt mit positiven Gedanken. Dass einer der Hauptverfechter dieser Umbenennung des Alten ins Erste Testament der katholische Theologe Erich Zenger gewesen ist, der – soweit ich informiert bin – weder verheiratet noch geschieden war, sollte uns nicht wundern.¹⁰

Der Islam hat dagegen seine noch spätere Offenbarung damit gerechtfertigt, dass er behauptet hat, die Schriftgrundlagen des Judentums und des Christentums seien korumpiert, so dass nur die neue Botschaft des Korans anzuerkennen sei.¹¹ Obwohl das Judentum und der Islam, jeder in seiner heiligen Sprache Hebräisch bzw. Arabisch, verwandte Begriffe für ihre heiligen Schriften gebrauchen, nämlich Mikra und Koran, was beides »das Vorgelesene« bedeutet, haben nur das Judentum und das Christentum einen gemeinsamen Text, den beide Religionsgemeinschaften als Bibel bezeichnen. Das gilt, auch wenn sie sich nicht einig sind, wie dieses Wort zu deuten ist und welche Bücher dazugehören. Das Ergebnis ist, dass Juden und Christen unterschiedliche Vorstellungen haben, wenn sie über die Bibel sprechen. Der Begriff »Bibel« ist insofern nicht eindeutig.

pheten, und die Propheten überlieferten sie den Männern der großen Versammlung« nach der Übersetzung von REINHOLD MAYER, *Der Talmud*, München ²1963 / 1980, 365. Siehe auch EHRlich, *Bibel und Judentum* (Anm. 4), 32–35.

¹⁰ Unter seinen vielen Schriften zum Thema siehe z. B. ERICH ZENGER, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1998.

¹¹ Zum Verhältnis vom Koran zur Bibel siehe z. B. FRIEDMANN EIBLER, *Mose im Islam*, in: Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eibler, *Mose in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2010, 112–181, bes. 114–118; WALID A. SALEH, »What if you refuse, when ordered to fight?« King Saul (Tālūt) in the Qu'rān and Post-Quranic Literature, in: Carl S. Ehrlich / Marsha C. White (Hg.), *Saul in Story and Tradition* (FAT 47), Tübingen 2006, 261–283, bes. 263–265; BRANNON M. WHEELER, *Moses in the Quran and Islamic Exegesis* (Routledge Studies in the Quran), London / New York 2002, 3–6.

Was Judentum und Christentum in oberflächlicher Weise verbindet, ist dasselbe, was die zwei Schwesterreligionen auch trennt.

Als geborener Zyniker darf ich mir vielleicht die Beobachtung erlauben, dass das, was Judentum und Christentum bei der Bibel eigentlich verbindet, der Umstand ist, dass beide Religionen die Bibel – egal wie wir ihren Umfang definieren – als Quelle von Zitaten verwenden, die aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen werden, um vorgegebene theologische Positionen zu begründen. Die Positionen mögen nicht übereinstimmen, aber die Hermeneutik ähnelt sich.

Ein analoges Problem der Definition begegnet uns, wenn wir über Europa sprechen. Denn was ist Europa, und wie definieren wir es?¹² Wie wir alle wissen, leitet Europa seinen Namen von dem Mythos ab, wonach der Götterkönig Zeus in der Gestalt eines Stiers Europa, die Tochter des Königs Agenor von Tyros, entführt haben soll. So kam die Landmasse westlich von Asien und nördlich von Afrika zu dem Namen Europa, auch wenn deren Grenzen lange Zeit nicht eindeutig zu bestimmen waren. Heute verstehen wir unter Europa den westlichen Teil eines Megakontinents, dessen Hauptteil in Asien liegt. Die Grenze zwischen den beiden Erdteilen wird üblicherweise mit den Gebirgsketten des Ural und des Kaukasus gleichgesetzt. Aber was zu Europa gerechnet wird, hat sich im Laufe der Jahrhunderte mehrmals geändert. In der Antike hat man Europa vor allem in dem sozusagen »zivilisierten« griechisch-römisch-christlichen Teil des Kontinents gesehen. Dabei wurde Europa eher als kultureller bzw. religiöser Bereich statt als rein geographischer Begriff verstanden. Doch die Grenzen dieses Bereichs änderten sich, als der Einfluss der griechischen Staaten, des Römischen Reiches und der westlichen bzw. römisch-katholischen Kirche sich ausdehnte. Es ist üblich, Europa mit dem Einflussbereich des Christentums gleichzusetzen, aber auch der Islam hat zu verschiedenen Zeiten auf der Iberischen Halbinsel, im Südosten Europas und in den Balkanländern Fuß gefasst. Während die Bibel die Grundschrift des Christentums und der christlichen Welt darstellt, kann man dasselbe nicht für den Islam behaupten. Andererseits liegt in der modernen Welt der Schwerpunkt des Christentums nicht mehr in seiner europäischen Heimat, sondern in der südlichen Hälfte Afrikas und in Südamerika. Die Verbindung Europas mit der Bibel – oder umgekehrt der Bibel mit Europa – ist in unseren Tagen nicht mehr gültig.¹³ Aber war sie es je?

Kehren wir nochmals zur Ausgangsfrage zurück: Ist die Bibel ein europäisches Buch? Im Falle der hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments ist dies, wörtlich genommen, schwer zu behaupten. Zwar gibt es ein paar Bücher des Tanachs, die in hellenistischer Zeit oder unter Einfluss des hellenistischen Ge-

¹² Siehe z. B. die auf die Moderne bezogene Diskussion in SAMUEL P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996, 157–163.

¹³ Siehe z. B. JOHN TAYLOR, *The Future of Christianity*, in: John McManners (Hg.), *The Oxford History of Christianity*, Oxford / New York 1993, 644–683.

dankenguts verfasst wurden – man denke zum Beispiel an Hiob und Daniel.¹⁴ Aber die überwiegende Mehrzahl der Bücher ist ein Erzeugnis des Alten Vorderen Orients und spiegelt dessen facettenreiche Kultur von der Eisenzeit bis in die persische Epoche wider, die mit der Eroberung Alexanders des Großen im späten 4. Jahrhundert vor der Zeitrechnung zu Ende ging.

Als eindeutiges Beispiel für diese Behauptung kann man auf die ersten Kapitel der Genesis verweisen, die nur vor dem Hintergrund einer Begegnung mit der Literatur des Alten Vorderen Orients verständlich sind. Zwar kann man die Erzählungen der Genesis und anderer biblischer Bücher auch einfach als Geschichten genießen, ohne die altorientalische Literatur zu kennen, und man kann sie sogar theologisch auslegen. Aber erst seit der Entdeckung der altorientalischen Texte und seit der Entschlüsselung der Sprachen aus der weiteren Umwelt der Bibel kennen wir den ursprünglichen Kontext, in dem die Erzählungen und religiösen Aussagen des biblischen Textes zu verstehen sind. Die ersten Kapitel der Genesis sind mit Anspielungen und Reaktionen auf Traditionen durchdrungen, die hauptsächlich aus Mesopotamien bekannt sind. Einflüsse des babylonischen Schöpfungs-Mythos Enuma Elisch, des Gilgamesch-Epos, der Atrachasis-Erzählung und vieler anderer erlauben uns Einsichten in den biblischen Text, die zuvor unvorstellbar waren.

Unter anderem wissen wir jetzt, dass das vorherrschende – aber nicht einzige – Weltbild der Hebräischen Bibel mehr oder weniger dem der mesopotamischen Kultur geglichen hat; denn beide stellten sich eine Welt vor, die in einer Luftblase inmitten des chaotischen Urwassers verankert ist. Nur die göttliche Hilfe bewahrt die Welt davor, in diesem Wasser unterzugehen. – Nebenbei bemerkt, da die Existenz des Wassers der Schöpfung der Welt vorausgeht, kann man kaum mehr von einer ausschließlichen und reinen *creatio ex nihilo* sprechen.¹⁵ – Etwas anderes, das unsere Luftblasenwelt vor der Zerstörung schützt, sind die Berge bzw. die Säulen am Ende der Welt, die die Welt verankern und

¹⁴ Die Datierung von biblischen bzw. alttestamentlichen Büchern ist ein heikles Thema, in dem sich nordamerikanische von europäischen Wissenschaftlern oftmals stark voneinander unterscheiden. Man vergleiche z.B. die unterschiedlichen Ausführungen in MICHAEL D. COOGAN, *The Old Testament. A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, New York / Oxford 2006; REINHARD GREGOR KRATZ, *Historisches und biblisches Israel*, Tübingen 2013, 79–179; CHRISTOPH LEVIN, *Das Alte Testament*, München 2001; ERIC M. MEYERS / JOHN ROGERSON, *Part One. The World of the Hebrew Bible*, in: Bruce Chilton / Howard Clark Kee / Amy-Jill Levine / Eric M. Meyers / John Rogerson / Anthony J. Saldarini, *The Cambridge Companion to the Bible*, Cambridge / New York ²2008, 39–325; KONRAD SCHMID, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008.

¹⁵ Siehe z.B. EHRLICH, *Bibel und Judentum* (Anm. 4), 47–60, zu den Themen Schöpfung und *creatio ex nihilo*.

stabilisieren. Die biblische »Feste«, der wir in Genesis 1,6–8 zuerst begegnen, ist die harte Schale, die die Welt vor dem zerstörerischen Wasser abschirmt. Sonne, Mond und Sterne sind Lichter im Himmel, die sich vor dem Hintergrund der Himmelsschale bewegen. Das Bild, das wir so gewinnen, ist uns als Erben der europäischen Kultur fremd. Obwohl wir ein ähnliches Bild bei den Vorsokratikern in Kleinasien finden, ist diese Vorstellung dem Abendland seit dem Aufkommen der Sokratiker unbekannt geblieben. Seither haben andere Weltvorstellungen das europäische Gedankengut beeinflusst. Dies ist nur ein kleines Beispiel, um zu zeigen, dass die Hebräische Bibel zumindest in ihrem Ursprung kein europäisches Buch gewesen ist, obwohl sie von der europäischen bzw. christlichen Welt zu einem solchen gemacht wurde in einem Vorgang, den wir heute vielleicht als kulturelle und religiöse Vereinnahmung bezeichnen würden.

Analoges kann man vom Neuen Testament nicht behaupten. Obwohl die Mehrzahl der Autoren des Neuen Testaments Juden waren, die im Nahen Osten gelebt haben, war dieser Erdteil zu jener Zeit dem Römischen Reich eingegliedert, auch wenn diese Tatsache andere Juden wiederum zu dem vergeblichen Versuch geführt hat, sich mittels zweier Aufstände 66–70/73 und 132–135 u. Z. von der Oberherrschaft Roms zu befreien. Als literarisches und theologisches Werk, das versucht, die Welt der orientalischen Antike mit der Welt der hellenistisch-römischen Kultur in Einklang zu bringen, kann das Neue Testament als europäisches Buch betrachtet werden. Heutzutage zählt der Nahe Osten nicht mehr zu Europa, aber zu der Zeit, als das Neue Testament verfasst wurde, gehörte er zu dem Kulturkreis, aus dem die europäische Kultur hervorging.

Da das Christentum bis in die Moderne maßgebend für die europäische Kultur gewesen ist, könnte man behaupten, dass die Grundschrift des Christentums, nämlich das Neue Testament, das europäische Buch schlechthin ist. Weil aber Marcion, der die Hebräische Bibel aus seiner Heiligen Schrift ausscheiden wollte, zum christlichen Häretiker erklärt wurde, hat die Alte Kirche entschieden, auch das sogenannte Alte Testament in griechischer Sprache in ihre Heilige Schrift aufzunehmen. Dies hat dazu geführt, dass der Kontext und die ursprüngliche Bedeutung des Tanachs in der christlichen Kirche gewollt oder ungewollt verloren gingen und der Text nun christologisiert und europäisiert wurde.

Um nur ein Beispiel dieses Vorgangs zu geben: Wann immer der Text es scheinbar erlaubt – sei es mit einem Plural oder sei es mit der Erwähnung der Zahl drei –, wird die christliche Trinität in den vorchristlichen Tanach hineingelesen. So lesen wir gemäß der Lutherbibel 1984 in Genesis 1,26, dass Gott spricht: »Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.« Ist dieses »uns« ein *pluralis maiestatis* oder – wahrscheinlicher – eine Rede an das Himmlische Heer, mit dem Gott sich umgibt? Nach der christologischen Auslegung ist es Gott der Vater, der in diesem Fall Gott den Sohn und den Heiligen Geist

anspricht.¹⁶ Eine ähnliche Auslegung finden wir in Genesis 18, wo Abraham und Sara von drei himmlischen Wesen in Männergestalt besucht werden. So, wie der mittelalterliche jüdische Kommentator Raschbam, bzw. Rabbi Schmu'el ben Meir, diesen theologisch schwierigen Text verstanden hat, ist einer von den Männern Gott selbst – eine ziemlich häretische Bemerkung für einen Theologen, der an einen unsichtbaren Gott geglaubt hat –, die anderen beiden sind wohl als himmlische Boten bzw. Engel zu verstehen. In einer christologischen Lesart hingegen werden die drei Männer wiederum mit Vater, Sohn und Heiligem Geist identifiziert. Aber das bedeutet noch immer nicht eine Europäisierung, außer wir setzen Europa mit dem Christentum gleich.

Auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag in München 2010 beteiligte ich mich an einem Podiumsgespräch mit einem evangelischen (Nürnberger Regionalbischof Dr. Stefan Ark Nitsche) und einem katholischen (Stiftsbibliothekar P. Dr. Stefan Dörner OSB) Kollegen. Am Ende des Gesprächs hat man den Protestanten gefragt, was er am Katholizismus schätze. Den Katholiken hat man gefragt, was er am Protestantismus schätze. Und mich hat man gefragt, was ich am Christentum schätze. – Wohlgemerkt: Keiner wurde gefragt, was er am Judentum schätze! – Ich antwortete, dass ich mir mein Leben ohne den christlichen Beitrag zur Kunst, Musik, Literatur usw. nicht vorstellen kann. Denn diese Errungenschaften drücken die höchsten Ideale des menschlichen Geistes aus.

Obwohl die Darstellung neutestamentlicher Themen immer Vorrang hatte, gibt es doch einen unübersehbaren Reichtum an künstlerischen Ausdeutungen der Erzählungen, Gestalten und Themen der Hebräischen Bibel in der europäischen Kunst im breitesten Sinne. Diese Kunstwerke, ob Gemälde, Zeichnungen, Plastiken, Opern oder Oratorien, zeigen, wie zentral die Bibel für die europäische Kultur ist.¹⁷ Sie bieten uns eine europäisierende Auslegungsgeschichte des bi-

¹⁶ Diese ältere traditionelle Auslegung wird z.B. von BILL T. ARNOLD, *Genesis* (The New Cambridge Bible Commentary), Cambridge / New York 2009, 44, erwähnt.

¹⁷ Aus der reichhaltigen Literatur zum Thema seien u.v.a. die folgenden Werke zu erwähnen: RÜDIGER BARTELMUS, *Theologische Klangrede – Musikalische Resonanzen auf biblische Texte* (Ästhetik – Theologie – Liturgik Bd. 56), Berlin / Münster / Wien / Zürich / London 2012; MARY ANN BEAVIS / MICHAEL J. GILMOUR (Hg.), *Dictionary of the Bible and Western Culture*, Sheffield 2012; RHONDA BURNETTE-BLETSCH (Hg.), *The Bible in Motion* (Handbooks of the Bible and Its Reception 2), 2 Bände, Berlin / Boston 2016; MAGDA MOTTÉ, »Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit«. *Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2003; STEPHEN PRICKETT (Hg.), *The Edinburgh Companion to the Bible and the Arts*, Edinburgh 2014; ADELE REINHARTZ, *Bible and Cinema. An Introduction*, London / New York 2013; KARIN SCHÖPFLIN, *Die Bibel in der Weltliteratur*, Tübingen 2011; DAVID J. SHEPHERD, *The Bible on Silent Film. Spectacle, Story and Scripture in the Early Cinema*, Cambridge / New York 2013; ANTHONY C. SWINDELL, *Reworking the Bible. The Literary Reception-History of Fourteen Biblical Stories* (The



Abb. 2. Eine öffentliche Veranstaltung während des 2. Ökumenischen Kirchentags München 2010.

blischen Textes. Als Beispiel aus der bildenden Kunst kann man erstens die Beobachtung geltend machen, dass bis ins 19. Jahrhundert die Welt der Bibel und die biblischen Gestalten mehr oder weniger als Europäer dargestellt wurden. Natürlich gehört es zur universalen Gültigkeit des Textes, dass Menschen ihn so ins Bild setzen, wie es ihren eigenen Erfahrungen und ihrer eigenen Weltsicht entspricht. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Bilder zur Bibel zum Beispiel in Afrika oder Asien entschieden anders aussehen als in Europa. Nichtsdestoweniger sind auch diese Ausnahmen von der europäischen Regel ein Ergebnis der Ausbreitung der europäischen Kultur und des Christentums in alle Welt durch den Kolonialismus. Erst als die Welt der Bibel im neunzehnten Jahrhundert durch die Archäologie erschlossen wurde, konnte man zumindest in Bezug auf die Realien endlich etwas realistischer sein.

Die europäische Weltsicht kehrt auch in Inszenierungen von Opern und Theaterstücken wieder, in denen die alten Israeliten vorkommen. Anstatt eine Wiedergabe der historischen Realität anzustreben, werden die Ahnen der Juden des Öfteren in modernen Inszenierungen mehr oder minder als osteuropäische

Bible in the Modern World 30), Sheffield 2010; CHRISTOPH WETZEL, Die Bibel in der bildenden Kunst, Stuttgart 2009.

Juden des neunzehnten Jahrhunderts dargestellt. Ich überlasse den Nachfolgern von Sigmund Freud die Deutung, wie diese Romantisierung einer ermordeten Welt auszulegen ist. Auf jeden Fall kann man auch diese Tendenz als einen Versuch verstehen, die Bibel zu europäisieren.

Ab dem Sommer 2017 gibt es in den Vereinigten Staaten eine Welle des Ikonoklasmus. Angefangen hat diese Bewegung damit, die Denkmäler der Heroen der Südstaaten im amerikanischen Bürgerkrieg zu beseitigen, doch inzwischen ist man bei George Washington und Thomas Jefferson angelangt, zwei der ersten und wichtigsten Präsidenten, die als Mitglieder der wohlhabenden Elite ihrer Zeit auch Sklavenbesitzer waren, nicht zu reden von Christoph Kolumbus, dessen Entdeckung Amerikas im Laufe der Jahrhunderte für die Ureinwohner des Kontinents gravierende Konsequenzen gehabt hat. Auch in Kanada waren wir sogar im kanadischen Jubiläumsjahr 2017 von diesem ikonoklastischen Wahn unserer südlichen Nachbarn betroffen. Eine der wichtigsten Gestalten der kanadischen Geschichte ist der Staatsgründer und erste Ministerpräsident Sir John A. Macdonald (1815–1891) gewesen. Aber da er im Einklang mit seiner Zeit und Gesellschaft sich in einer Weise geäußert hat, die wir heute als rassistisch betrachten würden, gibt es jetzt eine Bewegung, die vielen Standbilder zu seinen Ehren niederzureißen und die vielen Schulen, die seinen Namen tragen, umzubenennen.

Aber es sind nicht nur die eigenen Landsleute, die heutzutage angegriffen werden. Ohne Zweifel kennen alle evangelischen Theologinnen und Theologen das berühmte Lutherdenkmal in Worms, das ich fast gezwungen war, im Rahmen meines Vortrags im Lutherjahr zu erwähnen.¹⁸ Aber wie alle Menschen hatte auch Luther seine dunklen Seiten. Nachdem sein Versuch, die Juden für seine reformierte Fassung des Christentums zu gewinnen, gescheitert war, hat er sich in Schriften wie »Von den Juden und ihren Lügen« gegen sie gewandt.¹⁹ Aber zurück zum Denkmal: Eine Kopie des Standbildes Luthers steht in Washington vor einer evangelischen Kirche, die Luthers Namen trägt. Es ist mir peinlich, das zu berichten, aber auch dieses Standbild in Washington wurde zuletzt von einer ikonoklastischen jüdischen Journalistin angegriffen.²⁰ Also gehört auch sie zu de-

¹⁸ Übrigens haben jahrzehntelang katholische Freunde meiner Eltern das Lutherdenkmal betreut, da deren Haus die hintere Kulisse des Denkmals bildet.

¹⁹ In seinem späteren Judenhass spiegelt Luther zum Teil Mohammed wider, der sich auch später gegen die Juden gewandt hat, nachdem sie für seine neue Offenbarung nicht besonders empfänglich waren. Eine ziemlich ausführliche Bibliographie zum Thema Luther und die Juden findet man unter https://de.wikipedia.org/wiki/Martin_Luther_und_die_Juden.

²⁰ Vgl. AVITAL CHISHIK-GOLDSCHMIDT, Why These 5 Statues of Rabid Anti-Semites Are Still Standing, The Forward (18. August 2017) <https://forward.com/culture/looking-back/380443/why-these-5-statues-of-rabid-anti-semites-are-still-standing/>. Zusammen mit

nen, die die Geschichte der Menschheit von jedem kleinen Makel reinigen wollen, bis die menschliche Vergangenheit vollkommen ausgelöscht ist – ein furchterregender Gedanke! Anscheinend hat sie nie den Spruch eines ziemlich bekannten Juden gehört, der vor zwei Jahrtausenden lebte: »Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein« (Johannes 8,7).



Abb. 3. Das Lutherdenkmal zu Worms.

Das schwierige Thema der Beziehung Luthers zu den Juden ist jedoch nicht der Grund, weshalb ich Luther an dieser Stelle erwähne. Da ich meinen Vortrag im

Luthers Statue werden auch Standbilder der folgenden Persönlichkeiten erwähnt: König Eduard I. von England in Burgh-le-Marsh, England; König Ferdinand II. und Königin Isabella I. von Spanien in Cordoba, Spanien; Bohdan Chmelnyzkyj in Kiew, Ukraine; Symon Petljura in Kiew, Ukraine. Obwohl keiner auf dieser Liste mit erfreulichen Erinnerungen im jüdischen geschichtlichen Gedächtnis verbunden wird, ist diese Aufzählung ziemlich willkürlich. Andere nicht sehr positive jüdische Auseinandersetzungen mit dem Thema Luther in der jüdischen Presse des Jahres 2017 findet man unter <http://blogs.timesofisrael.com/luther-and-the-jews-500-years-later/>, <https://www.timesofisrael.com/martin-luther-500th-anniversary-marred-by-anti-semitism-row/>, <http://www.tabletmag.com/jewish-life-and-religion/247747/martin-luther-anti-semitism> und <http://blogs.timesofisrael.com/martin-luther-paved-the-way-for-the-holocaust/>.

Lutherjahr gehalten habe, in dem eine revidierte Fassung der Lutherbibel erschienen ist, ist mein Anliegen, anhand von ein paar Bibelstellen eine dunkle Seite der europäischen Bibelauslegung zu beleuchten, nämlich wie Bibelübersetzungen zum Ausdruck der europäischen Überheblichkeit wurden. Obwohl die Bibel kein europäisches Buch ist, wurde sie doch im Guten wie im Bösen zum Ausdruck des europäischen Geistes gemacht.

Zu Anfang meiner Ausführungen habe ich kurz auf Mozarts *Zauberflöte* angespielt, als ich »diese heil'gen Hallen« erwähnt habe. Diese bekannte Arie wird von dem Priester Sarastro gesungen, der in dieser Oper das Gute verkörpert. Bösewichte gibt es in dieser Oper genügend. Doch einer setzt sich von den anderen durch seine Hautfarbe ab. Der schwarze Sklave Monostatos singt über sich selbst: »und ich muss die Liebe meiden, weil ein Schwarzer hässlich ist«. Dies ist für einen Opernliebhaber wie mich eine der peinlichsten Stellen der Opernliteratur, denn sie bringt einen tiefverwurzelten Rassismus zum Ausdruck, der die schwarze Hautfarbe mit dem Bösen und dem Hässlichen assoziiert, auch wenn der Vogelfänger Papageno sogleich danach bemerkt: »Es gibt ja schwarze Vögel in der Welt, warum denn nicht auch schwarze Menschen?«

Obwohl die schwarze Sklaverei in Mozarts Europa nicht mehr betrieben wurde, gibt es eine Anzahl an Gemälden aus dem 18. und 19. Jahrhundert, die biblische Szenen mit schwarzen Sklaven bevölkern, da man sich keine anders aussehenden Sklaven oder Diener mehr vorstellen konnte.

Diese beschämende Verbindung der schwarzen Hautfarbe mit dem Bösen oder dem Hässlichen spiegelt sich auch in Auslegungen und Übersetzungen der Heiligen Schrift wider. Versetzen wir uns kurz in den amerikanischen Süden in den Jahrzehnten vor dem Bürgerkrieg von 1861–1865. Das mag in diesem Zusammenhang erlaubt sein, weil die amerikanische Gesellschaft aus der europäischen hervorgegangen ist. Die Wirtschaft der Südstaaten basierte hauptsächlich auf der Produktion von Baumwolle, für die die Ausbeutung von afrikanischen Sklaven unentbehrlich schien. Das schlechte Gewissen, das man vielleicht hegte, konnte man mit Hilfe der Bibel überspielen.

Denn in der Sintflut-Erzählung der Genesis fand man eine Rechtfertigung für die Unterdrückung und Versklavung seiner Mitmenschen. Nach dem Ende der Sintflut soll Noah einen Weinberg gepflanzt haben, wovon er trunken wurde und sich entblöste:

²²»Als nun Ham, Kanaans Vater, seines Vaters Blöße sah, sagte er's seinen beiden Brüdern draußen. ²³Da nahmen Sem und Jafet ein Kleid und legten es auf ihrer beider Schultern und gingen rückwärts hinzu und deckten ihres Vaters Blöße zu; und ihr Angesicht war abgewandt, damit sie ihres Vaters Blöße nicht sähen.

²⁴Als nun Noah erwachte von seinem Rausch und erfuhr, was ihm sein jüngster Sohn angetan hatte, ²⁵sprach er: Verflucht sei Kanaan und sei seinen Brüdern ein Knecht aller Knechte! ²⁶Und sprach weiter: Gelobt sei der HERR, der Gott Sems, und Kanaan sei sein Knecht! ²⁷Gott breite Jafet aus und lasse ihn wohnen in den Zelten Sems und Kanaan sei sein Knecht!« – Genesis 9,22–27 (Lutherbibel 1984)

Weil die drei Söhne Noahs als die Ahnherren der Bewohner der verschiedenen Erdteile betrachtet wurden und Ham als der Urvater der Afrikaner galt, hat man in einer rassistischen Auslegung in Ham bzw. Kanaan den Afrikaner gesehen und damit in diesem Text eine religiöse Begründung für die Versklavung von schwarzen Afrikanern gefunden. Obwohl die Kanaanäer – die vermeintlichen Nachkommen von Ham und seinem Sohn Kanaan – eigentlich in der Levante zuhause waren, diente dieser Text der Unterdrückung einer versklavten Bevölkerung von nicht-europäischem Ursprung.²¹

Ein zweites Beispiel für eine eher rassistische Auslegung finden wir im Hohelied. Im ersten Kapitel sagt die Geliebte:

⁵»Ich bin braun, aber gar lieblich,
ihr Töchter Jerusalems,
wie die Zelte Kedars,
wie die Teppiche Salomos.

⁶Seht mich nicht an, dass ich so braun bin;
denn die Sonne hat mich so verbrannt.« – Hohelied 1,5–6 (Lutherbibel 1984)

Dieser Text wurde nicht missbraucht, um die Unterdrückung von Menschen zu rechtfertigen. Dennoch ist die gewählte Übersetzung bezeichnend. Das Zitat aus der *Zauberflöte* hat schon angedeutet, dass Schwarzsein in der europäischen Kultur als etwas Schlechtes betrachtet wurde. Dies äußert sich auch in der Übersetzung: »Ich bin braun, aber gar lieblich«. Abgesehen davon, dass das Wort genau genommen mit »schwarz« bzw. »dunkel« und nicht mit »braun« zu übersetzen ist – obwohl ich verstehen kann, warum man sich in der deutschen Übersetzung für »braun« entschieden hat –, hat man sich interessanterweise entschieden, das hebräische Präfix *waw* mit »aber gar« zu übersetzen. Der hebräische Buchstabe *waw* kann als Präfix unterschiedlich übersetzt werden, üblicherweise als Kopula »und«. Gelegentlich ist aber auch die adversative Übersetzung »aber« möglich. Sich in diesem Fall für »aber« zu entscheiden, deutet auf eine europäische Perspektive hin, die dunkle Haut bestenfalls als etwas Unerwünschtes betrachtet und schlimmstenfalls als etwas Böses. Erfreulicherweise

²¹ Zur Benutzung dieser Stelle zur Untermauerung der Sklaverei, siehe RONALD HENDEL, *The Book of Genesis. A Biography (Lives of Great Religious Books)*, Princeton / Oxford 2013, 197–204.

haben die Bearbeiter der neuen Lutherbibel sich für eine andere Übersetzung entschieden, nämlich: »Ich bin schwarz und (Hervorh. C. S. E.) gar lieblich«. Mit dieser kleinen Änderung hat man die automatische Verbindung von dunkler Hautfarbe und Hässlichkeit bzw. dem Bösen getrennt, um dem biblischen Text seine eigentliche Bedeutung zurückzugeben. Natürlich finden sich solche ideologisch bedingten und etwas peinlichen Übersetzungen nicht nur in der deutschen Tradition der Bibelübersetzung. Ich hätte mich genauso gut auf vergleichbare englische Übersetzungen stützen können. Aber sie sind beispielhaft für die europäische Übersetzungstradition insgesamt.²²

Aus einer kolonialen Perspektive könnte man behaupten, dass Europa überall zu finden ist, wo Europäer Kolonien gegründet haben. Wenn wir das britische Imperium zu Europa zählen, was in Anbetracht des Brexit nicht mehr unproblematisch ist, könnte man etwa auf das viktorianische Zeitalter verweisen, als es hieß, dass die Sonne im britischen Imperium nicht untergehe. Im neunzehnten Jahrhundert konnte es so aussehen, als ob es rund um den ganzen Erdkreis britische Kolonien gäbe. In Anbetracht dessen, dass auch andere europäische Mächte Kolonien gegründet und auf diese Weise die christliche Religion weltweit verbreitet haben, kann man die Frage stellen, ob große Teile der Welt inzwischen europäisch geworden sind. Die Antwort auf diese Frage hängt zum Teil davon ab, ob man Europa mit der christlichen Kultur gleichsetzt oder nicht. Wenn ja, dann könnte man behaupten, dass die eigentlichen Erben der europäischen Kultur heute nicht mehr im nachchristlichen Europa zu finden sind, sondern in Afrika, in Nordamerika, in Südamerika und in Asien. Es ist also sicher kein Zufall, dass der jetzige Papst aus Argentinien stammt; und ich bin sicher, dass der nächste oder übernächste aus Afrika stammen wird.

Obwohl es seit eh und je Juden in Europa gab und sie besonders nach ihrer Emanzipation in öffentlicher Weise zur europäischen Kultur beitragen konnten, wurde ihr Beitrag vorher oftmals nicht anerkannt – und hernach in tragischer Weise verpönt. Jedoch ist die jüdische nicht eine europäische Kultur, oder – besser gesagt – nicht eine *ausschließlich* europäische Kultur, da die jüdische Gemeinschaft sich mehr oder weniger zwischen christlicher bzw. aschkenasischer Welt und islamischer bzw. sephardischer Welt aufgeteilt und zwischen zwei Welten gelebt hat. Nichtsdestoweniger spricht man in Nordamerika von einer gemeinsamen jüdisch-christlichen Kultur, die die Grundlage der amerikanischen Identität und Kultur bildet, obwohl dieser vielleicht zu optimistische Begriff von einigen auch angegriffen wird.²³

²² Für eine längere Besprechung der Problematik dieser Stelle aus dem Hohenlied in der Auslegungsgeschichte siehe MARVIN H. POPE, *Song of Songs* (Anchor Bible 7C), Garden City 1977, 307–318.

²³ Siehe z. B. ARTHUR A. COHEN, *The Myth of the Judeo-Christian Tradition*, New York 1971.

Auf jeden Fall scheinen die nicht-europäischen Erben der christlich-europäischen Kultur jetzt diejenigen zu sein, die heute die zentrale Bedeutung des biblischen Textes, der einst im Mittelpunkt der europäischen Kultur gestanden hat, weiterführen. Während der Einfluss der Kirchen in Europa abnimmt und, wie ich auf meinen Reisen durch Europa gesehen habe, mehr und mehr Kirchen geschlossen werden, ist es in Argentinien, Brasilien, Äthiopien, Nigeria, Südkorea und den Vereinigten Staaten anders: Hier blühen und gedeihen die Kirchen und die Bibel steht noch im Mittelpunkt von Kultur und Religion; in Europa leider nicht mehr so sehr.



Abb. 4. Eine von vielen geschlossenen Kirchen in Neapel.

Lange Zeit bildete die Bibel – wie auch immer man ihren Umfang definiert – die Grundlage der europäischen Identität. Dadurch wurde die Bibel, die größtenteils ein Erzeugnis des Alten Vorderen Orients ist, europäisiert. Aber der Anspruch des biblischen Textes selbst zusammen mit der Ausbreitung der christlichen Kultur haben die Bibel zu einem Welt-Buch gemacht. Falls die Bibel einmal ein europäisches oder ein europäisiertes Buch gewesen ist, ist sie es heute nicht mehr. Das Kind ist erwachsen geworden und wurde in die Welt hinausgeschickt.

I HAUPTVORTRÄGE

Christentum und das antike Erbe des Euromediterraneums*

Hartmut Leppin

1. Europa?

Jesus war ein Levantiner, Origenes ein Ägypter, und Augustinus kam aus Africa – was hat das antike Christentum also mit Europa zu schaffen? Ohne Zweifel ist ja die Rede von den »schöne[n], glänzende[n] Zeiten, wo Europa ein christliches Land war«,¹ allzu einseitig. Immer gehörten andere Religionen zu Europa: Selbst während des Mittelalters, nach wie vor für viele der Inbegriff christlicher Zeiten, lebten und wirkten stets Juden, Muslime, selbst Agnostiker auf dem Kontinent Europa und praktizierten Menschen, die als Heiden titulierte wurden, hier ihre Kulte. Das hat die jüngere Forschung mit Nachdruck betont.² Im öffentlichen Geschichtsbewusstsein und in vielen politischen Verlautbarungen gehören Christenheit und Europa gleichwohl eng zusammen; gerade größere, jüngere

* Für Rat und Kritik danke ich insbesondere Matthias Kuta, Kai Preuß, Alexander Weiß (alle Frankfurt a.M.) sowie Dorothea Wendebourg (HU Berlin) und Helmut Zander (Freiburg i.Ü.). Die Überlegungen dieses Beitrags beruhen auf Ergebnissen meines Buches »Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin«, das 2018 erschienen ist, und werden dort auch eingehender begründet. Um eine Nachprüfung meiner Thesen zu ermöglichen, referiere ich in den Anm. (hoffentlich nicht über Gebühr) eigene Arbeiten.

¹ NOVALIS, Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment (Geschrieben im Jahre 1799), in: Richard Samuel (Hg.), Novalis Schriften 3, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz ²1983, 507.

² Siehe etwa MICHAEL BORGOLTE, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n.Chr. (Siedler Geschichte Europas 2), München 2006; DOROTHEA WELTECKE, »Der Narr spricht: Es ist kein Gott«. Studien zu Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit, Frankfurt a.M. 2010; DIES., Space, Entanglement and Decentralisation. On How to Narrate the Transcultural History of Christianity (550 to 1350 A.D.), in: Reinhold F. Gleis / Nikolas Jaspert (Hg.), Locating Religions. Contact, Diversity and Translocality, Leiden / Boston 2016, 315–344.

historische Meisterzählungen haben die Bedeutung des Christentums für die europäische Identität herausgestellt.³ Dieser Sammelband ist mit den beiden plakativen Begriffen »Christentum und Europa« überschrieben und suggeriert damit eine solche Verbindung, aber bestimmt nicht in der Absicht, es so affirmativ zu belassen.

Europa als geisteswissenschaftliche Kategorie darf jedenfalls, darüber wird man leicht Konsens erreichen, nicht auf seine geographischen Ausmaße reduziert werden. Denn was intuitiv als europäisch empfunden wird, hat sich nicht allein auf dem Kontinent Europa abgespielt. Die Antike, deren Erbe sich Europäer in vielfältiger Weise aneigneten, war eine mittelmeeische Kultur im weitesten Sinne, deren Ausstrahlung weit über Europa hinausging; eine Europa-Idee besaß sie nicht. Daher verwende ich den Begriff des Euromediterraneums, was zudem den Vorteil hat, dass diese Kategorie anders als »Europa« kaum mit irgendwelchen inhaltlichen Vorstellungen belastet ist. Wenn man aber Europa in einem nicht-geographischen Sinne verwendet, so meint das eine bestimmte geistige und politische Tradition, die in besonderer Weise mit dem Kontinent Europa verbunden ist, dabei aber in weiten Teilen der Welt prägend wurde, so dass man in Bezug auf Amerika und Australien von Europäischem sprechen kann. Man verwendet dann zur Verdeutlichung gerne eine weitere anfechtbare geographische Kategorie, nämlich »Westen«.⁴

Was Europa im normativen Sinne gewöhnlich meint, ist der Traditionsstrang des euromediterranen Erbes, der sich auf Lateineuropa zurückbezieht, das sich als das Europa schlechthin empfindet und überrascht ist, wenn dies in anderen Teilen Europas, etwa im Osten, als arrogant gilt. Dieser Traditionsstrang ist mit Werten der Menschenrechte, der Freiheit, Toleranz und Rechtssicherheit verbunden, um nur einige Punkte hervorzuheben. Wenn ich heute von dem antiken Erbe spreche, beziehe ich mich fast ausschließlich auf Lateineuropa und die Länder, die in dessen Tradition stehen. Dies bedeutet unweigerlich eine Engführung: Was ich beiseite lasse, sind die in der griechischen Tradition stehende Orthodoxie und die sogenannten orientalischen Christentümer, die einerseits den Blick in Richtung Islam öffnen würden und die andererseits immer wieder in einem engen Austausch mit Europa standen – das ist zu bedauern, doch ist das Thema, so wie es bleibt, immer noch weit genug.⁵

³ Vgl. LARRY SIEDENTOP, *Inventing the Individual, The Origins of Western Liberalism*, London 2015; NICK SPENCER, *The Evolution of the West. How Christianity Has Shaped Our Values*, London 2016.

⁴ Einen Überblick zu den jüngsten Debatten vermittelt GREGOR MARIA HOFF, *Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent*, in: ThRv 112 (2016), 355–376.

⁵ Wirkungsgeschichtlich argumentiert ALFONS FÜRST, *Der Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der kulturellen Identität Europas in der Spätantike*, in: JbAC 43 (2000), 5–24.

Lassen Sie mich mit einer schon angedeuteten vordergründigen Beobachtung beginnen: Der Bezug auf das Christentum und damit auf eine Religion des antiken Mediterraneums ist für das Selbstverständnis vieler Europäer nach wie vor wesentlich. Der Zeitrhythmus des antiken Christentums, die Woche mit dem Sonntag, ist bis heute fühlbar, desgleichen viele Feiertage; Kirchenbauten prägen nach wie vor das Bild europäischer Städte. Kein Zweifel kann ferner daran bestehen, dass zentrale Konzepte der westlichen Moderne wie das der Menschenrechte in irgendeiner Weise, die indes nicht leicht zu präzisieren ist, mit christlichen Einflüssen verbunden sind. Die Werte, die das deutsche Grundgesetz vertritt, lassen sich als christlich auffassen und sind mit der Präambel ausdrücklich in eine christliche, mindestens monotheistische, Tradition gestellt.⁶

2. Exaptation

Gerade das vorkonstantinische Christentum – und darauf konzentriert sich dieser Beitrag – bietet auf den ersten Blick eine Anmutung von Modernität, da es in einem hohen Maße Individualität freisetzte. Diese Intuition einer Affinität zur Moderne soll im Folgenden auf verschiedenen Feldern geprüft und historisiert werden. Dabei versuche ich zu verdeutlichen, dass mit der Entwicklung des vorkonstantinischen Christentums Semantiken entstanden, die hinsichtlich der westlichen Moderne im Sinne einer systemtheoretisch inspirierten Evolutionstheorie als Exaptationen betrachtet werden können. Das gleiche Phänomen wird in der Systemtheorie üblicherweise als *preadaptive advance* bezeichnet. Ein *preadaptive advance* ist nach Rudolf Stichweh eine Entwicklung, die *zwar vorläufig in ein Sozialsystem eingepasst ist und deshalb überlebt, [wobei] ihr aber zu einem späteren Zeitpunkt eine soziale Funktion zuwächst, die es noch gar nicht gab, als diese (semantische) Erfindung auftrat*.⁷ Sie sind, wie es Niklas Luhmann

⁶ Vgl. HORST DREIER, Kommentar zum Grundgesetz, München ³2013 ist im Kommentar zur Präambel (Rn 32–41) bemüht, den christlichen Bezug, der den Verfassungsvätern und -müttern ohne Zweifel vorschwebte, zu neutralisieren.

⁷ RUDOLF STICHWEH, Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung, in: Dirk Tänzler / Hubert Knoblauch / Hans-Georg Soeffner (Hg.), Neue Perspektiven der Wissenssoziologie (Erfahrungen – Wissen – Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie 8), Konstanz 2006, 157–171, insb. 164. Zu Exaptation s. STEPHEN J. GOULD, Punctuated equilibrium in fact and theory, in: Journal of Social and Biological Structures 12 (1989), 117–136; DERS., Darwinism and the Expansion of Evolutionary Theory, in: Science 216 (1982), 380–387; STEPHEN J. GOULD / ELISABETH S. VRBA, Exaptation – a Missing Term in the Science of Form, in: Paleobiology 8 (1982), 4–15, die ihn hier vor allem zur Abgrenzung von Adaptation verwenden; vgl. dazu als populärwis-

(1927–1998) in seiner ironischen Art sagt, Lösungen für Probleme, die noch gar nicht existieren. Erst in einer späteren Phase der Geschichte einer Gesellschaft hätten sie sich *voll entwickelt*.⁸ Das berühmteste Beispiel aus der Evolutionsbiologie sind die Federn von Dinosauriern, dann des Archaeopteryx, die für Vögel eine ganz neue Bedeutung erlangten. Als Begriff bevorzuge ich Exaptation, weil dieses Wort weniger leicht teleologisch missverstanden werden kann.

In diesem Sinne dürften, so die These, Exaptationen, die mit frühen Christen verbunden waren und die vor allem textlich weitergegeben wurden, die Entstehung einer westlichen Moderne begünstigt haben. Dies soll aber nicht einfach zu einer fröhlichen Fortschrittsgeschichte geraten, denn den Begriff der »westlichen Moderne« verstehe ich keineswegs normativ, sondern beziehe mich auf die Selbstbeschreibung gegenwärtiger westlicher Gesellschaften, die um Werte der Freiheit, Gleichheit und Menschenwürde kreisen, die in vielen Verfassungen festgeschrieben sind. Die wichtige Frage danach, unter welchen Umständen das modernitätsaffine Potential antiker Semantiken angeeignet wurde oder eben nicht, kann ich indes nur anreißen. Man müsste dann Begriffe wie »Pfadabhängigkeit« diskutieren, den ich nicht verwende, da er zu einem deterministischen Missverständnis verführen kann.⁹

Mit diesem Ansatz versuche ich etwas, was sich für einen Historiker meines Schlages, der von einer historistischen Grundeinstellung getragen ist, an der Grenze des Seriösen bewegt, indem ich auf die Wirkungsgeschichte abstelle, und damit das antike Christentum anachronistisch betrachte, da ich zudem zeitlich weit Entferntes vergleiche und die Entwicklungsschritte hintanstelle.¹⁰ Die Gefahr einer teleologischen Perspektive ist bei aller Vorsicht groß. Dass ich zudem auf dem knappen Raum nicht ohne Zuspitzungen und Einseitigkeiten auskomme, versteht sich. Es geht hier vornehmlich um einen Diskussionsbeitrag, nicht um eine ausgewogene Gesamtdarstellung.

senschaftliche Darstellung CARL ZIMMER, *At the Water's Edge. Macroevolution and the Transformation of Life*, New York / London / Toronto u. a. 1998, 38.

⁸ Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution*, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, 178–197, insb. 191. Er bezieht sich für den Begriff auf ROBERT MCCORMICK ADAMS, *The Evolution of Urban Society. Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*, Chicago 1966, und nennt ihn neben anderen »Hilfskonzepten« für eine Evolutionstheorie (Äquifinalität, evolutionäre Überleitung, Typenprägnanz).

⁹ Dazu HELMUT ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin / Boston 2015, 47–52.

¹⁰ Literarisch eindringlich vermittelt das irritierende Potential früher christlicher Lehren EMMANUEL CARRÈRE, *Das Reich Gottes*, Berlin 2016 (frz. 2014).

3. Konkretisierungen

3.1 Exklusive religiöse Entscheidungen

Der wichtigste Ausgangspunkt all der Entwicklungen scheint die Individualisierung religiöser Entscheidung zu sein, wie es jüngst wieder eindringlich hervorgehoben worden ist.¹¹ Matthäus lässt Jesus eine provozierende Äußerung machen. Als er einen Mann zum Jünger beruft, erklärt dieser, er müsse zunächst seinen Vater begraben, und Jesus antwortet: »Folge mir nach und lass die Toten ihre Toten begraben!«¹² Wenngleich die jüngere neutestamentliche Forschung einiges dafür getan hat, den jüdischen Hintergrund jener Worte zu erhellen, verdichtet sich in diesem Satz das Potential der christlichen Lehre, Zeitgenossen zu irritieren. Aufgrund einer persönlichen religiösen Entscheidung sollten alle anderen sozialen Verpflichtungen hintangestellt werden, sogar eine der höchsten familiären und religiösen Aufgaben jener Zeit überhaupt, die Bestattung des eigenen Vaters. Die Entscheidung für das Eine, für die Nachfolge Jesu, war untrennbar mit der Entscheidung gegen das Andere verbunden.

Da dies eben sowohl eine Entscheidung für etwas als auch gegen etwas war, erhielt die Hinwendung zu einer bestimmten religiösen Auffassung oder Praxis eine ganz andere Bedeutung, als man sie sonst kannte.¹³ Denn in die Kulte der Familie, von Polis und *res publica* wurde man hineingeboren: Wer einer Athener Familie entstammte, pflegte selbstverständlich die Kulte der Polis Athen, die er im Laufe seiner Sozialisation kennenlernte; er führte ebenso selbstverständlich

¹¹ Ich folge hier JÖRG RÜPKE (Hg.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford 2013 sowie ZANDER, *Religionsgeschichte* (Anm. 9), insbes. 95–178. Stärker das Kollektiv betont wieder JOHN SCHEID, *The Gods, the State and the Individual. Reflections on Civic Religion in Rome*, Philadelphia 2015.

¹² 8,22; vgl. Lk 9,60. Dieser Vers ist vieldiskutiert: Klassisch MARTIN HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8,21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin 1968, aus der jüngeren Forschung BYRON R. McCANE, »Let the Dead Bury Their Own Dead«; *Secondary Burial and Matt 8:21–22*, in: HTR 83 (1990), 31–43. Zur theologischen Dimension und dem zeitgenössischen jüdischen Hintergrund in Auseinandersetzung mit der jüngeren Forschung siehe CRISPIN H.T. FLETCHER-LOUIS, »Leave the Dead to Bury their own Dead«: Q 9.60 and the Redefinition of the People of God, in: JSNT 26 (2003), 39–68, der vermutet, dass Jesus die individuelle spirituelle Dimension betont, aber dennoch seine Sonderstellung im zeitgenössischen Diskurs herausstellt.

¹³ Grundlegend für antike Religionen JÖRG RÜPKE, *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, München 2016, der stärker als die ältere Forschung die individuellen Züge antiker Religiosität betont, die aber nicht eine fundamentale Ablehnung des anderen ausmachen.

familiäre kultische Traditionen fort. Die Teilnahme daran war ein Privileg und zugleich eine Pflicht des Bürgers und der Bürgerin, deren Status oft erst im Kult performiert wurde. Das schloss nicht aus, dass dauerhafte Bewohner der Stadt wie die Athener Metöken, ja selbst Sklaven an den Kulturen beteiligt waren. Aber die religiöse Praxis erwuchs auch hier nicht aus einer individuellen Entscheidung, sondern aus sozialer Zugehörigkeit.

Viele Priesterämter wurden auf die gleiche Weise wie andere Funktionen in der Polis vergeben, obgleich bisweilen Erblichkeit und andere Modi der Personalauswahl vorkamen. In der römischen Gesellschaft gehörten die wichtigsten Priesterwürden zur senatorischen Karriere und die Stratifikation der Priesterschaften entsprach gerade in Rom der sonstigen gesellschaftlichen Hierarchie. Kein Consul, der nicht mindestens ein hohes Priesteramt bekleidete – ohne dass dafür eine besondere religiöse Anteilnahme gefordert wurde. Der Kaiser agierte seit 12 v. Chr. zugleich als *pontifex maximus*. Religiöses und politisches System waren unlösbar verbunden.

Individuelle religiöse Entscheidungen besaßen gleichwohl große Bedeutung. Angebote gab es reichlich. Neben den Göttern von Polis und *res publica* mochte man noch andere, selbst fremde Götter verehren, von deren Wirken man erfahren hatte. Viele vornehme Athener und Römer ließen sich in Mysterienkulte einweihen. Andere Kulte standen bei Eliten in einem schlechten Ruf und konnten dennoch in Rom Teil der *sacra publica* werden, wie es sich an der Geschichte des Kultes der Isis zeigt, der immer wieder verboten, doch schließlich von der Flavischen Dynastie im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts gefördert wurde.¹⁴ Manche Gebildete mochten über diese Kulte spotten und für sich eine philosophische Form der Religion wählen; das mündete aber nicht in die Forderung nach Ausrottung solcher Kulte. Wenn sie unterdrückt wurden, dann, weil ihre Anhänger die öffentliche Ordnung störten.

Einen Sonderfall bildete der Kaiserkult, weil er über einzelne Städte hinausgriff und in manchen Provinzen zentral organisiert wurde. Hier fällten die Verehrer ihre Entscheidung, den Kaiser zu verehren, ebenfalls gewöhnlich als Kollektiv. Gerade (klein)asiatische Städte rangen darum, eine Neokorie zu erlangen, das Recht, einen Kaisertempel zu errichten. Die Konkurrenz der Kulte schuf Probleme, da die Gefahr bestand, dass sie sich gegenseitig Ressourcen entzogen, die man für den Unterhalt des Tempels oder die Vorbereitung der Opfer benötigte. Aber das Nebeneinander verschiedener Kulte war grundsätzlich akzeptiert, auf der kollektiven wie auf der individuellen Ebene. Tempel vieler Götter erhoben sich in den antiken Städten; dieselbe Person konnte Jupiter, Isis und den

¹⁴ Siehe etwa SAROLTA A. TAKÁCS, *Isis and Sarapis in the Roman World* (Religions in the Graeco-Roman World 124), Leiden 1995; MALCOM DREW DONALDSON, *The Cult of Isis in the Roman Empire. Isis Invicta* (Studies in Classics 22), Lewiston 2003.

Kaiser verehren; in demselben Tempelbezirk konnten Kultstätten für verschiedene Götter koexistieren.

Hier nahmen Christen typischerweise eine andere Position ein:¹⁵ Das Bekenntnis zu ihrem Gott verlangte den ganzen Menschen und schloss die Verehrung anderer Götter als des christlichen aus; der Glaube war exklusiv. Die Christen, die sich durchsetzen sollten, vertraten die Auffassung, dass sie am herkömmlichen Kult der Poleis oder des Kaisers nicht mehr teilnehmen dürften. Sie entwickelten eigene Formen der Gemeinschaft, die um die Verkündigung und das Herrenmahl kreisten.

Da religiöse und politische Organisation in der Antike, wie erwähnt, unlösbar miteinander verbunden waren, hatte diese Einstellung beachtliche Weiterungen: Solche Christen mussten sich von öffentlichen Feiern, von Spielen, von Ämtern zurückziehen. Denn all dies war mit rituellen Opfern verbunden. Aus polemischen Texten etwa Tertullians wissen wir indes von Christen, die diese Konsequenz nicht zogen und etwa gerne Theater und Amphitheater besuchten oder anderweitig bei Festen mitfeierten. Inschriften bezeugen Männer, die sich als Christen verstanden und Bouleuten (Ratsherren) waren.¹⁶ Aber für eine erhebliche Zahl brachte die Hinwendung zum christlichen Glauben eine tiefgreifende Veränderung des Lebenswandels mit sich. Das ging mit der Ablehnung aller nicht-christlichen Praktiken einher, wobei sich die Definition dessen, was als nicht-christlich galt, nicht selten wandelte.

Entscheidend jedoch ist: Den individuellen Überzeugungen maßen Christen höhere Bedeutung zu als familiären und städtischen Traditionen. Wie weit das gehen konnte, zeigte sich besonders deutlich im Bereich der Sexualität. Zu den wesentlichen Aufgaben eines antiken Bürgers und einer antiken Bürgerin gehörte es, durch die Zeugung und Geburt von Kindern die Zukunft von Polis und *res publica* abzusichern. Insofern war eine gewisse Praxis der Sexualität Teil der Bürgerpflichten. Christen dagegen ordneten die Sexualität der Ausrichtung auf ihren Gott unter. So konnten viele die Ehe und die Zeugung von Kindern akzeptieren, als zweitbeste Lösung gegenüber der Enthaltksamkeit, wie schon Paulus

¹⁵ Zum Folgenden siehe etwa ROBIN LANE FOX, *Pagans and Christians*, London 1986; CHRISTOPH MARKSCHIES, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München ²2012; MARTIN EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (Grundrisse zum Neuen Testament 1,1)*, Göttingen 2012; er erörtert die Stadt als Referenzrahmen für die frühen Christen. Im Unterschied zu mir verwendet er bewusst eine moderne Begrifflichkeit, die ich vermeide (liberal, Emanzipation o. Ä.). JENS SCHRÖTER, *Tendenzen und Perspektiven der Erforschung des frühen Christentums*, in: ThRv 112 (2016), 91–110, gibt einen kundigen Überblick zum aktuellen Forschungsstand.

¹⁶ ALEXANDER WEIß, *Soziale Elite und Christentum. Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen (Millennium-Studien 52)*, Berlin 2015.

betont hatte. Wichtiger als der Fortbestand der Gemeinschaft war diesen Christen ihre individuelle Entscheidung für ihren Gott, die ihnen idealerweise die Stärke verlieh, auf die Praktizierung von Sexualität zu verzichten. Insofern wohnt dem Christentum, wenngleich es sich heute ganz anders gebärdet, eine gewisse Familienfeindlichkeit inne, die sich im Zölibat fortsetzt.¹⁷ Diese Haltung konnte man in der Antike als egoistisch werten – und das ist ein Einwand, der europäischen, auf individuellen Rechten beruhenden Werten oft aus Asien entgegenschlägt.

Ohne Zweifel bestand schon vorher die Vorstellung, dass der Einzelne gegenüber den anderen eine überlegene Erkenntnis besitzen könne – der Athener Philosoph Sokrates war vorbildhaft für solche Haltungen –, doch wenn eine Gruppe von Menschen bewusst die Verbindung von politischer und religiöser Ordnung aufbrach, so war dies ungewöhnlich. Bezeichnenderweise lässt Platon seinen Sokrates sich an seinem Lebensende an die Verpflichtung erinnern, dem Asklepios noch einen Hahn zu opfern (Phaidon 118a). Zeitgenossen mochten sich bei den Christen an Kyniker erinnert fühlen, die sich ebenfalls über alles andere hinwegsetzten; allerdings entwickelten diese keine eigenen Riten und keine eigene Organisation, anders als es Christen taten.

Der Gedanke der individuellen religiösen Entscheidung, die zur Ablehnung aller anderen Vorstellungen führte, bildete eine Grundlage für die Idee der Religionsfreiheit als eines subjektiven Rechts. Im öffentlichen Geschichtsbild gelten die heidnischen Gesellschaften als frei, da die Götter die Menschen noch nicht an ihrem Gängelband geführt hätten. In der Tat ist der erste Eindruck von der antiken Welt der einer enormen religiösen Vielfalt; jeder Besucher einer antiken Stadt sieht eine Vielzahl von Tempeln für unterschiedliche Götter. Oft ist dann kurzschlüssig von Toleranz die Rede.¹⁸ Doch eine Andeutung zum Verbot von Isiskulten habe ich bereits gemacht – und das war nicht das einzige Verbot, das römische Institutionen aussprachen. Zwar duldete man eine hohe Zahl fremder Kulte, aber keine Norm der Religionsfreiheit. Fragen der öffentlichen Ordnung dienten leicht als Argument, um religiöse Einrichtungen zu verbieten. Typi-

¹⁷ PETER BROWN, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 2008 (zuerst 1990); ferner KYLE HARPER, *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge / Mass. 2013, der gegen Brown unterstreicht, welchen Einschnitt die christliche Konzentration auf die Ehe bedeutete. Eine große intellektuelle Ausstrahlung besitzt MICHEL FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1983–1986 (frz. 1976–1984).

¹⁸ Zum Problem HARTMUT LEPPIN, *Christianity and the Discovery of Religious Freedom*, in: *Rechtsgeschichte / Legal History* 22 (2014), 62–78; frz. Übersetzung: *Le christianisme et la découverte de la liberté religieuse*, in: Tanja Itgenshorst / Philippe Le Doze (Hg.), *La norme sous la République et le Haut-Empire romains (Scripta antiqua 96)*, Bordeaux 2017, 217–237.

scherweise erfolgte dies als lokale Maßnahme. Die vorherige Bemerkung zur Unterbindung der Isisverehrung bezog sich auf die Stadt Rom und nicht auf die zahlreichen anderen Kultstätten im ganzen Reich. Es ging nicht darum, eine andere Religion zu eliminieren, sondern darum, die öffentliche Ordnung in einer konkreten Stadt wiederherzustellen, bisweilen immerhin darum, Freveln vorzubeugen.

Auf der anderen Seite bestand insofern ein religiöser Zwang, als viele Poleis die Bürger darauf verpflichteten, an den städtischen Kulte in einer bestimmten Weise, etwa weiß gekleidet, teilzunehmen – das bezeugen verschiedene Inschriften. Die Weiterführung der Kulte galt nicht zuletzt deswegen als wichtig, weil die Unterbrechung den Zorn der Götter auf die Bürgerschaft ziehen konnte. Aus den erwähnten Inschriften geht zugleich hervor, dass nicht wenige Bürger sich diesen Pflichten entzogen. Das kann durchaus aus pragmatischen Gründen geschehen sein; von einem Widerstand aufgrund des Arguments der religiösen Freiheit ist nichts bekannt.

Im Falle der Christen ging es um Prinzipien. Im 1. Jahrhundert entwickelte sich die schiere Behauptung, *Christianum esse* – Christ zu sein – zu dem zentralen Vorwurf, den man durch die Darbringung eines Opfers widerlegen konnte. Bemerkenswert ist, dass die römischen Gesetzgeber offenbar nicht in der Lage oder willens waren, diese Unterdrückungsmaßnahmen gegen Christen als Verbot einer Religion zu formulieren, sondern sich auf die Bezeichnung *Christiani* konzentrierten, die sich auf die Anhängerschaft gegenüber einer bestimmten Person bezog, die ebenso politischen Motiven entspringen konnte.

Die decisiven Maßnahmen in der Mitte des 3. Jahrhunderts verpflichteten alle Bürger zum Opfer und trafen daher Christen, beabsichtigt oder nicht, besonders hart – sie nahmen Kaiser Decius (249–251) als Christenverfolger wahr. Einer der Gründe für die neue Dimension der Verfolgungen dürfte gewesen sein, dass die *constitutio Antoniniana* des Jahres 212/3 fast alle freien Einwohner des Reiches zu römischen Bürgern gemacht hatte und damit zu Angehörigen einer Kultgemeinschaft, wie Caracalla in dem entsprechenden Gesetz betont. Das war ein deutlicher Unterschied zur Lage vorher.

Die Verfolgungssituation der christlichen Minderheit löste einen bemerkenswerten Reflexionsprozess über die Frage der Religionsfreiheit aus, dessen Ergebnis sich in einem 197 entstandenen Werk des christlichen, karthagischen Philosophen Tertullian niederschlägt, dem *Apologeticum*:

»Mag der eine Gott verehren, der andere Jupiter; mag der eine dem Himmel seine flehenden Hände emporstrecken, der andere zum Altar der Fides seine Hände; mag der eine (wenn ihr das denn meint) die Wolken zählen im Gebet, der andere die Kassetten der Deckentäfelung; mag der eine seine Seele seinem Gott weihen, der andere das Leben eines Bockes. Denn schaut, ob nicht gerade das auf die Liste der Gottesfrevel gehört, einem die Freiheit der Religionsausübung (*libertas religionis*) zu

nehmen und die Wahl der Gottheit zu untersagen, so dass ich nicht verehren darf, wen ich will, sondern gezwungen bin zu verehren, wen ich nicht will. Niemand wird von einem Widerstrebenden verehrt werden wollen, nicht einmal ein Mensch.«¹⁹

Die Junktur *libertas religionis*, Religionsfreiheit, ist zum ersten Mal 197 im *Apologeticum* bezeugt; es findet sich, soweit ich sehe, auch kein früheres Äquivalent im Griechischen. Der Gedanke, niemand dürfe in religiösen Dingen einem Zwang unterliegen, war indes nicht neu – namentlich stoische Denker hatten ihn schon geäußert. Tertullian aber formuliert ihn als ein persönliches Recht. Vereinzelt wiederholten Christen diesen Gedanken, er taucht in der Mailänder Vereinbarung zwischen Konstantin dem Großen und Licinius auf und erscheint im 4. Jahrhundert dann bei heidnischen Autoren, die sich gegen christliche Unterdrückungsmaßnahmen verwahrten. Großes Gewicht hatte er jedoch nicht. Während der Spätantike geriet er vollends in den Hintergrund, wurde jedoch in der Moderne wiederentdeckt und entfaltete als Exaptation eine ganz andere nachhaltige Wirkung. Dort verbindet er sich mit einer politischen Haltung der Toleranz auf der Grundlage der Achtung vor dem anderen als freiem Vernunftwesen, die gerade nicht Tertullians Weltbild entspricht. Vielmehr insinuiert er, die Christen seien eigentlich überlegen, was ihre Unterdrückung um so unverständlicher erscheinen lässt.

Die Betonung eines Rechtes auf Religionsfreiheit erlaubte es, politische und religiöse Ordnung getrennt zu denken, Ansätze zur Ausdifferenzierung eines religiösen Systems zuzulassen. Tatsächlich entwickelten sich entsprechende Ansätze, begünstigt dadurch, dass religiöse Funktionsträger bei den Christen ohnehin keine politischen Ämter besaßen, da die christlichen Gemeinden unabhängig von der politischen Organisation bestanden. Um nicht missverstanden zu werden: Die Christianisierung des Römischen Reiches bedeutete nicht die Trennung von Religion und Staat – beides sollte bald während der Spätantike wieder sehr eng zusammenkommen. Aber sie zeigte: Beides konnte getrennt gedacht werden und teils auch funktionieren, wie dies in späteren Epochen geschehen sollte.

3.2 Wahrheit und Universalitätsanspruch

Die exkludierende religiöse Entscheidung der Christen gründete sich auf der Auffassung, man besitze die alleinige Wahrheit, die für sämtliche Menschen heilsnotwendig sei. Wahrheit war keine Sache der Erkenntnis der Elite, sondern allen Menschen zugänglich, so dass es Christen leicht fiel, den Begriff der Philosophie im Sinne eines begründbaren Strebens nach dem guten Leben für sich in

¹⁹ Tertullian, *Apologeticum* 24,5–6, eingel. u. übers. v. Tobias Georges, Freiburg i. Br. 2015.

Anspruch zu nehmen. Die Exklusivität des Inhalts verband sich mit einem universalen, insofern sozial höchst inklusiven Anspruch: Ob man Grieche war oder Jude, Mann oder Frau, Freier oder Sklave, all das sollte vor Christus keinen Unterschied machen. Jegliche soziale Differenz sollte im religiösen Kontext verschwinden. Die soziale Ordnung war, so gesehen, transzendierbar. Denn die Entscheidung für eine bestimmte religiöse Lehre verlangte man jedem Individuum ab; ein spezielles, seit den Anfängen bezeugtes Ritual, die Taufe, machte diese für die Gemeinde sichtbar.

Wenn hier jedes Individuum unabhängig vom sozialen Status als vor Gott gleich gedacht und insofern im Prinzip aufgewertet wurde, so ist dies erneut eine modernitätsaffine Vorstellung. Daraus resultierte bei frühen Christen nicht die Abkehr von der Sklaverei; die Überlegungen stellten aber Argumente bereit, die späterhin für die Abschaffung der Sklaverei nutzbar gemacht werden konnten. Folgeschwer war ebenso die Haltung von Christen, Wohltätigkeit grundsätzlich nicht allein einer bestimmten Gruppe, etwa den eigenen Bürgern, zukommen zu lassen, sondern den Bedürftigen gleich welcher Herkunft.

Der Wille zur Bekehrung der anderen, der praktische Ausdruck eines universalen Wahrheitsanspruchs, ist unter Christen früh bezeugt; der hochstrittige Schluss des Matthäusevangeliums legt dem auferstandenen Christus den sogenannten Missionsbefehl in den Mund (28,18–20).²⁰ Nun versuchten andere religiöse Gemeinschaften, die nicht Teil der Kulte von Polis und *res publica* waren, gleichfalls neue Anhänger zu gewinnen. Selbst Juden hatten trotz der ethnizistischen Grundlagen ihrer Religion versucht, sich Proselyten zu öffnen, und mit dem Institut der *theosebeis* eine Möglichkeit geschaffen, die Nähe zur jüdischen Religion kenntlich zu machen, ohne sich mit ihr vollständig zu identifizieren.

Christen gingen noch weiter, denn sie definierten die Bekehrung als eine zentrale Aufgabe, weil ihr Glaube ja für das Heil aller Menschen notwendig war. Die Bekehrung des Einzelnen hatte Konsequenzen, die sich seiner Kontrolle entzogen, denn sie war mit dem Eingeständnis der Sündhaftigkeit des Menschen verbunden und der Erlösungsbedürftigkeit durch Christus; insofern bedeutete das einen Autonomieverlust. Manche Christen suchten weiterhin einen individuellen Weg, andere hofften auf spezifische Formen der Erkenntnis, etwa innerhalb des gnostischen Spektrums. Doch in den meisten Fällen gelangten die Bekehrten in eine Gemeinschaft, was sich eben in der Taufe ausdrückte, die nach verschiedenen Zeugnissen in ein Herrenmahl überging. Das bedeutete gemeinschaftliche Unterstützung, zugleich die Kontrolle von Verhalten mit der Gefahr eines Ausschlusses. Als ein sehr wirksames Instrument erwies sich hierbei das Bußverfahren mit öffentlichem Sündenbekenntnis, das sich sehr früh ent-

²⁰ Aus der überreichen Literatur als Problemaufriss: WOLFGANG REINBOLD, »Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker«? Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19 f., in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 109 (2012), 176–205.

wickelte. Der Einzelne gestand seine Sünden und sah sich den Sanktionen der Gemeinde oder eines Amtsträgers ausgesetzt, damit er auf den Weg der Wahrheit zurückkehren konnte. In immer mehr Gemeinden gelangte das Bußverfahren in den Verantwortungsbereich von Bischöfen, die dadurch erheblich an Autorität gewannen.

Religiöse Freiheit und die Kontrolle des religiösen Lebens sind in der christlichen Tradition demnach miteinander verwoben, nicht einfach im banalen Sinne einer Unterdrückung des anderen, sondern durchaus in fürsorglicher Absicht. Der Schritt zum Zwang im besten Interesse des anderen war dann nicht mehr weit, wie es etwa erkennbar ist in der Entwicklung der Haltung Augustins im Donatismusstreit, bei dem das in berühmter Weise wirkungsmächtige Wort des *cogite/compelle intrare* nach Lk 14,23 fiel.²¹

Diese Verbindung von Fürsorge und Macht über Einzelne, die sich etwa bei Augustinus zeigt, hat Michel Foucault (1926–1984) mit dem Begriff der Pastoralmacht (*pouvoir pastoral*) belegt, einer Macht, die sich nicht über ein Territorium erstreckt, sondern über mobile Menschen, denen sie sich wohlwollend zuwendet und die nach der inneren Wahrheit in den Individuen sucht.²² Foucault bezieht sich bei seiner Entwicklung des Begriffs auf die Beichte, die das Individuum dazu bringt, ohne alle Beschönigung seine Sünden zu bekennen. Für ihn wurde dann die Pastoralmacht in ihrer späteren Form ein Charakteristikum vieler moderner Gesellschaften; die Rituale der Kritik und Selbstkritik in kommunistischen Systemen wurden ebenfalls darauf zurückgeführt.²³ Die Macht des wissenden Seelsorgers, der das Beste für das Individuum will und es zugleich einschränkt, beruht darauf, dass eine universale Botschaft, eine Wahrheit für alle besteht, die von existenzieller Bedeutung für den Einzelnen ist und die ihm daher nahegebracht werden muss, notfalls, so konnte man weiterdenken, mit Druck.

Der Wahrheitsanspruch der Christen bezog sich nicht nur auf Individuen, die zu gewinnen, sondern auch auf Religionen, die zu bekämpfen waren. Antipaganismus und Antijudaismus ergaben sich aus dem Exklusivitätsanspruch von

²¹ Dazu KARL HEINZ CHELIUS, Art. *Compelle intrare*, in: Augustinus-Lexikon Bd. 1 (1986–1994), 1084–1085.

²² Vgl. MICHEL FOUCAULT, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977–1978, Frankfurt a.M. 2006, insb. 173–277 (Vorlesungen 5–7, Februar 1978, insbes. 185–191; 221–224 sowie die 7. Vorlesung insgesamt. Vgl. zur Einordnung MICHEL SENNELART, Situierung der Vorlesung, a.a.O., 527–571, insbes. 562f. zum Rekurs auf antike christliche Autoren). Zur Rekonstruktion des Konzepts PHILIPPE BÜTTGEN, *Théologie politique et pouvoir pastoral*, in: *Annales HSS* 62 (2007), 1129–1154.

²³ Vgl. OLEG KHARKHORDIN, *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices* (Studies on the History of Society and Culture 32), Berkeley / Los Angeles / London 1999, insbes. 226–228.

Christen. Der Antijudaismus entstand in einem langsamen, keineswegs linearen Prozess der Lösung von Christen aus ihren jüdischen Gruppen; Argumente jüdischer Selbstkritik konnten Christen leicht in Argumente gegen Juden insgesamt wenden. Das galt etwa für Kritik an Zuständen im Tempelkult, die laut den Evangelisten der jüdische Rabbi Jesus geäußert hatte.²⁴ Wer vom Antijudaismus spricht, muss über sein Verhältnis zum modernen Antisemitismus nachdenken – doch darüber ist von Kompetenteren schon viel gesagt worden, so dass ich mich zurückhalte.²⁵

Keine offenkundige Gegenwartsbedeutung hat der Antipaganismus, da die Auslöschung der kultischen Traditionen, die Christen als heidnisch definierten, vollständig war; hier ging es nicht um die Beseitigung anstößiger Praktiken aus einem bestimmten Raum, sondern um deren vollständige Eliminierung – eine Denkweise, die dann wieder affin zu den schlimmsten Entwicklungen der Moderne wirkt, allerdings mit einem wesentlichen Unterschied: Die Menschen sollten bekehrt und nicht umgebracht werden. Rückgriffe auf nicht-christliche religiöse Konzepte spielten in verschiedenen Phasen der europäischen Geschichte und auf sehr unterschiedlichen Niveaustufen eine Rolle, aber eine Kontinuitätslinie einer heidnischen Praxis bestand nicht.

Ferner sollte man bedenken: Ein Heidentum gab es zunächst nur aus jüdisch-christlicher Perspektive. Dahinter verbarg sich eine Vielzahl religiöser Praktiken, teils öffentliche Kulte, teils Mysterienkulte, teils persönliche religiöse Haltungen, teils philosophische Überzeugungen und Weiteres. Manch ein Heide, der die Kulte der *res publica* in routinierter Gelassenheit pflegte, wird ekstatische Isisanhänger verachtet haben. Unter Christen war übrigens keineswegs klar, wie sie die Grenzen des Heidentums definieren sollten. Opfer für die Götter abzulehnen war Konsens. War es aber schon heidnisch, ins Theater zu gehen, wo eben auch Opfer stattfanden? War es heidnisch, für den Markt Götterbilder zu fertigen? War es heidnisch, Werke der klassischen Kunst zur Verschönerung einer Villa zu nutzen? War es heidnisch, Texte zu lesen, die Mythen tradierten? Hier stößt man auf sehr unterschiedliche Haltungen und intensive Debatten.²⁶ Dass diejenigen, die bereit waren, Texte mit mythologischen Elementen zu akzeptieren, die Oberhand behielten, freut Gebildete bis heute.

Bemerkenswerterweise veranlasste christlicher Antijudaismus und Antipaganismus Juden und Heiden dazu, ihre eigenen religiösen Auffassungen neu

²⁴ Drastisch dargestellt in der berühmten Tempelreinigung, die in den neutestamentlichen Evangelien unterschiedlich dargestellt wird: Mt 21,12f.; Mk 11,15–17; Lk 19,45f.; Joh 2,14–16.

²⁵ Pointiert DAVID NIRENBERG, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, New York / London 2013 (dt. 2015).

²⁶ Vgl. HARTMUT LEPPIN (Hg.), *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike* (Millennium Studien 54), Berlin / New York 2015.

zu definieren. Daniel Boyarin hat die einschneidende Wirkung der Auseinandersetzung mit dem Christentum für die Geschichte des Judentums herausgearbeitet.²⁷ Für Heiden wiederum lässt sich zeigen, dass einige, namentlich neuplatonische Philosophen, immer mehr dazu neigten, die verschiedenen von Christen als heidnisch definierten Praktiken als eine Einheit zu sehen, und insofern das Heidentum zunehmend als eine Religion im Sinne des Christentums definierten.²⁸

Antijudaismus und Antipaganismus konnten in Gewalt umschlagen. Viele spätantike Quellen berichten von der Zerstörung von Tempeln und Synagogen, oft in einem preisenden Ton. Aber eben nicht nur; es erhob sich ebenso Kritik an Gewalt. Eine direkte Ableitung von religiöser Gewalt aus dem Monotheismus ist nicht möglich; religiös begründete Gewalt und Gewalt gegen religiöse Institutionen war Heiden keineswegs fremd – man denke nur an die Perserkriege und ihre Folgen.

Aber das Argument, zur Besserung des Einzelnen und der Welt sei Gewalt gestattet, konnte christlich begründet werden und in sehr verschiedenen Kontexten Wirkung entfalten. Die Ambivalenz des Universalismus wird am Christentum deutlich sichtbar und durch seinen Erfolg besonders wirkungsmächtig: Der Universalismus setzt jeden Einzelnen als Träger religiöser Wahrheit frei, setzt ihn aber zugleich unter Druck, sich dieser Wahrheit als würdig zu erweisen. Was für alle gelten soll, dem darf sich niemand entziehen.

3.3 Reflexivwerden von Glauben

Antiken Menschen musste der christliche Glauben als defizitär erscheinen: Die Christen verfügten über kein eigenes Heiligtum und wurden wiederholt des jüdischen Tempels verwiesen; sie hatten noch nicht einmal einen Leichnam vorzuzeigen; sie mussten erst neue Rituale und Gruppenstrukturen entwickeln. Was sie anboten, waren Berichte von Erfahrungen, über die sie sprechen konnten und die sie begründen mussten. Dem Druck zum Reflexivwerden waren die Christen eben wegen ihrer Schwäche von Anfang an ausgesetzt²⁹ – dafür bedurfte es keines Prozesses der Hellenisierung. Der Zwang zum Explizitwerden schlägt

²⁷ Vgl. DANIEL BOYARIN, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion 3), Philadelphia 2004.

²⁸ Vgl. HARTMUT LEPPIN, *Zum Wandel des spätantiken Heidentums*, Millennium 1 (2004), 59–81.

²⁹ Wichtige, von philosophischen Fragen bestimmte Beobachtungen macht dazu CHARLES TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1992; vgl. MICHAEL KÜHNLEIN, *Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor*, Tübingen 2008.

sich in der frühen Bedeutung von Glaubensbekenntnissen nieder, die aus Tauffragen erwuchsen.³⁰ Die nachdrückliche Rede über die Gehalte des Glaubens führte zur Entstehung eines speziellen Begriffs der Religion, der lange als normativ galt, dass nämlich eine Religion von bestimmten Glaubensinhalten und heiligen Schriften her zu bestimmen sei. Inzwischen wird dieser Begriff stark problematisiert; es steht sogar in Frage, ob man den Begriff der Religion überhaupt auf nicht-christliche Verhältnisse anwenden könne.³¹

Während die Glaubensbekenntnisse nach innen wirkten, unterlagen die Christen dem Zwang zum Reflexivwerden auch nach außen, gegenüber Heiden und Juden. Hier mussten sie für ihren neuen Glauben in einer für Nichtchristen plausiblen Weise argumentieren; besonders deutlich ist dies bei den sogenannten Apologeten. Selbst wenn diese sich faktisch stärker an zweifelnde Gemeindemitglieder gewandt haben sollen, wie heute oft vermutet wird, so waren dies Menschen, die offenbar mehr benötigten als ein Glaubensbekenntnis, die vielmehr nach Argumenten fragten. Die Apologeten konterten Attacken auf die Christen und verwiesen auf die hohe Moralität ihrer Glaubensbrüder, die offenbar durchaus anerkannt war. Dies konnte als Ausdruck einer besonders erfolgreichen Philosophie verstanden werden, die auffälligerweise sogar Ungebildete zu einem besseren Leben führte. Außerdem beriefen sich Apologeten gerne auf die gemeinsame Grundlage der Vernunft und beanspruchten entsprechende Argumente für ihren Glauben. Sie argumentierten in der Tradition von Rhetorik und Logik ihrer Zeit.

Die Auseinandersetzung mit Juden war insofern anders gelagert, als Christen und Juden eine gemeinsame Textgrundlage besaßen, den *Tanach*. Hier diskutierte man auf der Basis jener philologischen Methoden, die im Hellenismus vor allem in der Auseinandersetzung mit der Überlieferung Homers entstanden waren. In beiden Fällen gab es mithin einen neutralen Bereich, auf dessen Grundlage man argumentieren konnte, da beide Seiten ihn akzeptierten. Damit gewann intellektuelle Autorität eine hohe Bedeutung unter Christen. Bezeichnenderweise erhoben viele Bischöfe darauf Anspruch.

Der Zwang zum Reflexivwerden führte zu einer der größten und wirkungsmächtigsten intellektuellen Leistungen der Antike, die oft von Altertumswissen-

³⁰ Vgl. WOLFRAM KINZIG / CHRISTOPH MARKSCHIES / MARKUS VINZENT, Tauffragen und Bekenntnis: Studien zur sogenannten »*Traditio Apostolica*«, zu den »*Interrogationes de fide*« und zum »Römischen Glaubensbekenntnis« (AKG 74), Berlin / New York 1999.

³¹ BRENT NONGBRI, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven / London 2013, hat zu Recht ältere Forschungen zusammenfassend darauf hingewiesen, dass der Religionsbegriff leicht anachronistisch verstanden werden kann; ich verwende ihn trotzdem, im Anschluss an MARTIN RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007. Zu den Grenzen von Nongbris Ansatz s. die Rezension von DAVID FRANKFURTER in: JECS 23 (2015), 632–634.

schaftlern nicht hinreichend gewürdigt wird: der christlichen Theologie. Der Zwang zu argumentieren sollte die Geschichte der Christen begleiten, bei vielen inneren Konflikten, ebenso jedoch in der Auseinandersetzung mit Nicht-Christen, eben weil Europa nie allein christlich wurde und mit dem Islam eine weitere Religion entstand, die es nötig machte, Argumente für den eigenen Glauben vorzubringen. Die Notwendigkeit, von einem neutralen Bereich aus zu argumentieren, sich also nicht allein auf die eigene Glaubenstradition zu beziehen, bewahrte überdies das Potential zur Selbstkritik. Die jeweiligen Zustände der Kirchen ließen sich in Hinblick auf die Praktiken oder die Glaubenslehren kritisieren, und zwar nicht allein durch Inhaber von Ämtern, sondern ebenso von Trägern intellektueller Autorität. Die auf die Nöte des Anfangs zurückgehende Reflexion des Glaubens wirkt unter anderem insofern im Sinne des Konzepts der Exaptation, dass sie eine institutionalisierte Kirche immer neu zum Nachdenken zwang.

Ein weiterer Effekt des Drucks, sich verständlich zu machen und zugleich dem universalen Anspruch zu folgen, ist die Polyphonie, die Mehrsprachigkeit der Christen, die keineswegs selbstverständlich war. Zwar kam es seit dem Hellenismus vor, dass heilige Schriften nicht-klassischer Religionen übersetzt wurden – das berühmteste Beispiel ist die Septuaginta –, aber keine Religion hat so massiv dazu beigetragen, zuvor kaum verschriftlichten Sprachen zu einer neuen Blüte zu verhelfen wie das Christentum. Erinnert sei nur an das Syrische und das Koptische. Sprachliche Vielfalt konnte durchaus von Christen unterdrückt werden, so wie zeitweise im lateineuropäischen Mittelalter, aber die Forderung nach allgemeinverständlichen Texten erhob sich immer wieder, gerade auf der Grundlage des universalen, auf persönlichen Entscheidungen beruhenden Anspruchs der Christen. Die Bereitschaft zum Umgang mit sprachlicher Vielfalt gehört vielleicht zu den wichtigsten Hinterlassenschaften des Christentums an die multilinguale Welt Europas.

3.4 Prozeduralität

Letzter Punkt und scheinbar etwas ganz anderes: die Prozeduralität, speziell die Verfahrensförmigkeit bei Personalentscheidungen, namentlich der Bestellung von Bischöfen. Das Amt des monarchischen Bischofs, das für weite Teile der Kirchengeschichte prägend bleiben sollte, bildete sich in vielen Gemeinden während des 2. respektive 3. Jahrhunderts heraus.³² Zugleich entwickelten sich

³² Zu den Einzelheiten HARTMUT LEPPIN, Personalentscheidungen und Kontingenzbewältigung unter frühen Christusanhängern, in: Markus Bernhardt / Stefan Brakensiek / Benjamin Scheller (Hg.), Ermöglichen und Verhindern. Vom Umgang mit Kontingenz, Frankfurt a. M. / New York 2016, 49–81; DERS., Zu den Anfängen der Bischofsbestellung, in: Andreas Fahrmeir (Hg.), Personalentscheidungen für gesellschaftliche Schlüsselpo-

Verfahren der Bestellung des Bischofs. Die aus zeitgenössischer Sicht naheliegende Lösung, die Erblichkeit des monarchischen Amtes, lehnten die Christen weithin ab, wahrscheinlich nicht zuletzt aufgrund ihrer Zweifel am Wert der Kinderzeugung. Manches erprobten sie: beispielsweise Losung, Ernennung durch den Vorgänger, Akklamation. Dabei entwickelte sich allmählich eine Prozedur, die verschiedene Elemente einschloss: die Auswahl durch Kleriker, die Akklamation durch das Volk und die Kooptation in der Form der Weihe durch andere Bischöfe. So entstand eine relativ große Verhinderungsmacht einzelner Gruppen, die eigentliche Personalentscheidung lag beim Klerus. Von diesen Regeln wichen Gemeinden oft ab, aber prinzipiell war ihre Gültigkeit anerkannt, und man konnte sich zunehmend darauf berufen. Grundlegend neu waren derartige komplexe Prozeduren der Amtsbestellung übrigens nicht. Ähnlich komplizierte, mehrstufige, auf verschiedenen Modi der Personalentscheidung beruhende Verfahren wurden in der Kaiserzeit praktiziert, etwa bei der weiterhin das Volk symbolisch einbeziehenden Wahl der hohen Magistrate. Über die christliche Kirche und später die kaiserliche Gesetzgebung wurde aber der Gedanke der Verfahrensförmigkeit bewahrt.

Verfahrensförmigkeit gilt als ein Charakteristikum der modernen Gesellschaft, besonders in der Darstellung der Systemtheorie.³³ Doch darf man die Unterschiede nicht übersehen: Niklas Luhmann etwa unterstreicht, dass moderne Prozeduren nicht darauf abstellen, das richtige Resultat zu erzielen, sondern darauf, in richtiger Weise zu verfahren, gemäß bestimmten Regeln, so dass das Resultat als legitim gelten kann. Und hier liegt ein grundlegender Unterschied zur christlichen Antike: Christen wie etwa Cyprian, der ausführlich über Bischofsbestellung spricht, betrachteten Prozeduralität nicht als etwas, was einen Wert in sich trägt: Für den Karthager sind bestimmte Prozeduren ein erfolgversprechender Weg, um wahre Resultate zu erreichen, Gottes Urteil zu ergründen. Die Regeln leiteten er und seine Mitbischöfe in ihrem Konzilsschreiben vom *Alten Testament* ab und sprechen ihnen eine *divina auctoritas* zu.³⁴ Prozeduralität entwickelte sich unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsanspruchs, eine Legitimation durch Verfahren war demgegenüber nachgeordnet. Daher konnte man sich beim konstitutiven Akt vom Verfahren dispensieren. So galt es als rühmlich, dass im Falle des Ambrosius von Mailand eine Kinderstimme die

sitionen. Institutionen, Semantiken, Praktiken (HZ, Beih. 70), Berlin / Boston 2017, 33–53.

³³ Vgl. NIKLAS LUHMANN, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a. M. ¹⁰2013 (1969); vgl. dazu ANDRÉ BRODOZ, Erfahrung mit Verfahren. Zur Legitimation politischer Entscheidungen, in: Barbara Stollberg-Rilinger / André Krischer (Hg.), Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne (ZHF, Beih. 44), Berlin 2010, 91–107.

³⁴ Besonders prägnant CYPRIANUS, Epistula 67,4.

Akklamation als Bischof ausgelöst habe. Kaiser Justinian (527–565) setzte sich bei der Bischofsbestellung mehrfach über die Gesetze hinweg, die er selbst erlassen hatte, indem er bestimmte Bischöfe einfach ernannte, deren Eignung er als offenkundig betrachtete, legte aber Wert darauf, das im Nachhinein wieder in Ordnung zu bringen, indem er das Verfahren, das übergangen worden war, im Nachhinein vollzog und somit seine Bedeutung bewahrte.³⁵ Das Bewusstsein der Bedeutung von Prozeduren wurde unabhängig von christlichen Konzepten der Wirkung des Heiligen Geistes in vielfältiger Weise gerade durch moderne westliche Staaten adaptiert.

4. Antike Christen und ihre Affinität zur Selbstbeschreibung der westlichen Moderne

Mit meinen Überlegungen habe ich versucht, vier heuristisch getrennte Bereiche zu identifizieren, in denen die Affinität früher Christen zu dem, was heute intuitiv mit der westlichen Moderne verbunden wird, besonders sichtbar erscheint: Individualisierung des Glaubens; universaler Wahrheitsanspruch; Zwang zum Reflexivwerden und Prozeduralität. Meine Behauptung ist nicht, diese evolutionären Errungenschaften hätten nur durch das Christentum in die Welt kommen können; oft findet sich Ähnliches schon vorher in nicht-christlichen, gerade philosophischen, namentlich stoischen Kontexten. Ich spreche daher bewusst nicht von spezifisch christlichen Werten. Vielmehr gehe ich davon aus, dass bei bestimmten Konstellationen christliche Überzeugungen, wie sie sich historisch entwickelten, in eine entsprechende Richtung wirkten. Eine der Konstellationen scheint die Moderne Lateineuropas zu sein.

Was waren Gründe für diese Affinität? Zwei Hinweise möchte ich geben, ohne behaupten zu können, eine Antwort gefunden zu haben. Man kann, den Begriff des Erbes aufgreifend, den ich am Anfang mehrfach erwähnt habe, von einer Rezeption ausgehen. Das Bild des Erbes gilt als altbacken, hat aber einen großen Vorteil. Denn es ist unter *einem* Gesichtspunkt besonders prägnant: Ein Erbe steht nicht einfach für sich; es muss vielmehr angenommen, angeeignet werden und unterliegt damit Veränderungsprozessen. Das Erbe der antiken Christen war in einem gewaltigen Textcorpus gespeichert und in bestimmten Praktiken sedimentiert. Gewiss war diese Auswahl einseitig. Vieles von dem, was für Traditionen der Großkirche und des Mönchtums als gefährlich galt oder auch nur ohne Belang war, ging verloren, doch im Bewahrten begegnet noch eine beachtliche Vielfalt, was die Inhalte angeht und ebenso den Argumentationsstil. Kein Zufall ist es, dass innerkirchliche Reformbewegungen sich immer wieder

³⁵ Vgl. HARTMUT LEPPIN, Justinian. Das christliche Experiment, Stuttgart 2011, etwa 184–188; 304 f.

auf antike, für Christen autoritative Texte beziehen konnten, seien sie in der Bibel überliefert oder außerhalb. Allerdings geht es hierbei um Potentiale, die bestimmten Texten und Praktiken von Christen innewohnen und nicht um das Wesen des Christentums, über das ich als Historiker nichts zu sagen weiß. Bezeichnend lässt sich oft Gegensätzliches mit ›dem‹ Christentum begründen – über viele Jahrhunderte wurde die christliche Religion gerade nicht als eine Frage der individuellen Entscheidung interpretiert; namentlich im Osten, etwa in Armenien oder Georgien, entstanden ferner Interpretationen christlicher Lehren, die ethnizistisch ausgerichtet waren. Wir haben es viel mit Ambivalenzen und Widersprüchen zu tun. Und dennoch: Immer wieder stießen diese Texte Individualisierungsprozesse an. Wünschenswert wäre es, die Entwicklung, Rezeption und Aneignung all dieser Punkte über die Jahrhunderte nachzuzeichnen – das übersteigt aber die Kräfte eines Einzelnen bei Weitem.

Ferner könnten typologische Gemeinsamkeiten zwischen kaiserzeitlicher und moderner Gesellschaft die Aufnahmebereitschaft verstärkt haben, in dem Sinne, dass diese Epochen gewisse strukturelle Analogien aufweisen, die ähnliche Entwicklungen induzierten. Christen gaben sich mit der Ordnung der Gesellschaft nicht zufrieden, sondern transzendierten sie gerade; wie in der Moderne galt die gegebene Gesellschaft nicht als selbstverständlich. Das konnte in Rückzug münden, aber auch in Kritik und erlaubte es dem Einzelnen immer wieder, sich unabhängig von anderen gesellschaftlichen Statuszuschreibungen zu sehen und um seine Anerkennung als religiöse Autorität zu kämpfen. Das impliziert, dass Christen einen religiösen Bereich von einem politischen unterschieden. Im religiösen Bereich galten spezifische Semantiken und Normen, es entstanden spezifische Hierarchien.

Man beobachtet mithin Ansätze zur Ausdifferenzierung eines Religionsystems, die in der Spätantike zwar erheblich reduziert, aber nicht zum Verschwinden gebracht wurden, die jedoch vor allem in verschiedener Weise gespeichert wurden und so im Sinne des Konzepts der Exaptationen zu späteren Zeiten – und durchaus nicht nur in *einer* Phase der europäischen Geschichte – ihre Wirkung entfalten konnten. Die Affinität zwischen Äußerungen früher Christen und solchen der Moderne lässt sich so möglicherweise durch einen Vergleich der Strukturen bestätigen, wenngleich die Gefahr groß ist, dass man es hier mit falschen Brüdern zu tun bekommt, wie es etwa im Falle der Religionsfreiheit oder der Prozeduralität zu zeigen versucht wurde.

Die Dynamik der westeuropäischen Moderne wäre demnach weniger wahrscheinlich gewesen ohne einige Semantiken, die in frühen christlichen Texten gespeichert waren und die stets schon eine nichtchristliche Vorgeschichte haben. Einige Beispiele, mehr war nicht möglich, seien angeführt: Man konnte unter Christen Neues, anderes erproben, man konnte seiner Herkunft abschwören; Polis und *res publica* verloren ihre Bedeutung, individuelle Entscheidungen erhielten ein neues Gewicht. Gleichheit und Freiheit, zwei Schlüs-

selbegriffe der Moderne, lassen sich christlich begründen. Doch das christliche Erbe besaß Gültigkeit nicht für sich allein, sondern bedurfte der Aneignung, die unterschiedlich, die sogleich widerspruchsvoll erfolgen konnte: Es gab Phasen, in denen christliche Organisationen Individualität eher unterdrückten, und solche, in denen Christen für Individualität standen. Von den frühen Christen führte mithin keineswegs ein Königsweg in die europäische Moderne. Sein Modernisierungspotential konnte das Christentum nur unter Voraussetzungen entfalten, die es selbst nicht zu garantieren vermochte.

Europa und die Reformation – die Reformation und Europa¹

Thomas Kaufmann

1.

Eine kurze Vorverständigung, die dem besonderen Debattenstand in der deutschen evangelischen Theologie Rechnung trägt, ist unverzichtbar: Die spätestens seit Ernst Troeltschs berühmter Rede auf dem Stuttgarter Historikertag von 1906² virulenten makrohistorischen Debatten zur Einordnung der Reformation im Verhältnis zu Mittelalter und Neuzeit sind, soweit ich sehe, seit einiger Zeit außerhalb der deutschen evangelischen Theologie ohne nennenswerte Resonanz geblieben. Dies dürfte unterschiedliche Gründe haben: Zum einen hat die seit etwa einem Vierteljahrhundert auch in der deutschen Geschichtswissenschaft fest etablierte Epochenkonzeption der »Frühen Neuzeit« die traditionell aufgeladene, implizit als Diskussion über die Geltung des Protestantismus für die Gegenwart geführte Auseinandersetzung um die periodologische Einordnung der

¹ Die Vortragsform wurde beibehalten; die Nachweise wurden auf ein unverzichtbares Minimum beschränkt. Die hier angesprochenen Thesen und Perspektiven haben eine ausführlichere Ausarbeitung gefunden in meinem Buch: THOMAS KAUFMANN, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München ⁴2017; in knappester Form auch in: DERS., *Reformation*. 100 Seiten, Stuttgart ²2017. Zu allgemein bekannten historischen Sachverhalten werden keine Literaturnachweise geboten.

² ERNST TROELTSCH, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt* (1906–1913), hg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe Bd. 8), Berlin / New York 2001; vgl. dazu auch: THOMAS KAUFMANN, *Luther zwischen den Wissenschaftskulturen*. – Ernst Troeltschs Lutherdeutung in der englischsprachigen Welt und in Deutschland, in: Hans Medick / Peer Schmidt (Hg.), *Luther zwischen den Kulturen*, Göttingen 2004, 455–481; CHRISTOPH STROHM, *Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt*, in: ARG 99 (2008), 6–35.

Reformation ideologisch entschärft.³ Zum anderen hat die in Tübinger Tradition vorwiegend mit theologiegeschichtlichen Argumenten bestrittene neuere Debatte um Kontinuitäts- und Umbruchmotive der Reformation rechts-, mentalitäts-, politik- und kommunikationsgeschichtliche Aspekte notorisch ausgespart, sich auf Mystik und sogenannte Frömmigkeitstheologie konzentriert und damit Quellen in den Vordergrund gerückt, an denen Historiker in aller Regel wenig Interesse zeigen.⁴ Sodann hat die Skepsis gegenüber Epochendiskussionen – soweit ich sehe – weite Kreise der Historikerzunft erfasst. Insofern ist die auf Umbruchmomente im Kontext eines Epochenjahres 1517 fokussierte Diskussion eine »sehr deutsche«⁵, deren Partikularität sich insbesondere gegenüber der in der angloamerikanischen Forschung üblich gewordenen, inzwischen auch von evangelischen Kirchenhistorikern vertretenen Konzeption einer pluralen Reformation zeigt.⁶ Die Pluralisierung der Reformationen geht in aller Regel mit

³ Vgl. THOMAS KAUFMANN, Die Reformation als Epoche?, in: Epochengrenzen der Geschichte in kirchenhistorischer Diskussion, VF 47 (2002), 49–62; einen Appell, die Epochendebatten in Bezug auf die Reformation definitiv zu beenden, stellt dar: BERNDT HAMM, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung, in: ZHF 39 (2012), 373–411.

⁴ Zuletzt vor allem: BERNDT HAMM, Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen, Tübingen 2016; VÖLKER LEPPIN, Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Tübingen 2015; DERS., Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München ²2017.

⁵ Dass es, soweit ich sehe, zu HEINZ SCHILLINGS bemerkenswerter globalgeschichtlicher Annäherung an das Jahr 1517 (1517. Weltgeschichte eines Jahres, München 2017) kein Pendant in der internationalen Historiographie gibt, dürfte auch damit zusammenhängen, dass die '17er-Jubiläen in der deutschen Erinnerungskultur eine exzeptionelle Rolle gespielt haben. Weiterführende Hinweise dazu in: THOMAS KAUFMANN, Reformationsgedenken in der Frühen Neuzeit, in: ZThK 107 (2010), 285–324; DOROTHEA WENDEBOURG, So viele Luthers ... Die Reformationsjubiläen des 19. und 20. Jahrhunderts, Leipzig 2017; HARTMUT LEHMANN, Luthergedächtnis 1817–2017, Göttingen 2012.

⁶ Pars pro toto seien genannt: CARTER LINDBERG, The European Reformations, Chichester ²2010; PETER MARSHALL, Die Reformation in Europa, Stuttgart 2014; CARLOS M.N. EIRE, Reformations, The Early Modern World, 1450–1650, Yale 2016; THOMAS A. BRADY, German Histories in the Age of Reformations, 1400–1650, Cambridge 2009; DIARMAID MACCULLOCH, Die Reformation 1490–1700, München 2008 (vgl. dazu: THOMAS KAUFMANN, »History is good at confounding and confessing labelers« – »Die Geschichte versteht es meisterlich, Schlagwortexperten zu irritieren und zu verwirren«. Zu Diarmaid MacCullochs »Reformation«, in: Archiv für Reformationsgeschichte 101 [2010], 305–320); ULINKA RUBLACK (Hg.), The Oxford Handbook of the Protestant Reformations, Oxford 2017; vgl. ansonsten meine Analyse der Forschungslage in: THOMAS KAUFMANN, Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen ²2018, 1 ff.

ihrer chronologischen Entgrenzung einher; angesichts einer von ca. 1400 bis 1650 reichenden Übergangsepoche aber macht die traditionelle Debatte über die Einordnung der Reformation zwischen Mittelalter und Neuzeit wenig Sinn.

Ein m. E. mit guten historiographischen Gründen vertretbarer singularischer Gebrauch des Begriffs »Reformation«⁷, der weiterhin in der deutschen Forschung und der öffentlichen Erinnerungskultur dominiert, ist im globalen oder internationalen Horizont heute alles andere als selbstverständlich. Gleichwohl kann man m. E. historisch präzise beschreiben, dass erst infolge von Luthers öffentlichem Kampf gegen den Ablass jene Ereignissequenzen einsetzten, die zu Veränderungen der Kirchenwesen im Alten Reich und in Europa führten, die wir traditionell als »Reformation« zu bezeichnen pflegen. Dies sei zunächst an einigen Beispielen illustriert, die zeigen, dass Luther und die Wittenberger spätestens seit 1518 in einem europäischen Horizont wahrgenommen wurden.⁸

Im Oktober 1518 erschien bei dem Basler Drucker Johannes Froben eine erste Sammelausgabe Lutherscher Schriften. In einem Brief vom Februar 1519 teilte er dem Wittenberger Augustinereremiten mit, dass dieser Druck bereits vergriffen war; in Hunderten von Exemplaren war er nach Frankreich, Spanien, Italien und England verkauft worden. Im Nachgang der Leipziger Disputation, im Spätsommer 1519, erhielt Luther Post aus Prag; Repräsentanten der böhmischen Hussiten suchten den Schulterschluss mit ihm. Ein Jahr später trat der englische König Heinrich VIII. gegen Luthers radikale Sakramentsschrift *De captivitate Babylonica* literarisch an und wurde dafür vom Papst mit der Goldenen Tugendrose und dem Ehrentitel eines »Verteidigers des Glaubens« (*defensor pacis*) geehrt. Im Mai 1521 wurde nahe der Londoner St-Pauls-Kathedrale ein Tribunal über Luther und seine Anhänger ausgeführt; nach den Lehrverurteilungen durch die Universitäten Köln und Löwen folgte im Frühjahr 1521 die durch die ehrwürdigste Universität des Abendlandes, die Sorbonne in Paris. Im Sommer 1521 reiste der aus Zwickau vertriebene reformatorische Prediger Thomas Müntzer nach Prag, um einen Kontakt mit Repräsentanten der hussitischen Bewegung aufzubauen; bereits ein Jahr zuvor hatte Luthers Wittenberger Kollege Karlstadt ein kurzes reformatorisches Intermezzo in Kopenhagen eingelegt. Die späteren Exponenten reformatorischer Entwicklungen in Frankreich, England und Dänemark, François Lambert aus Avignon, William Tyndal und Heinrich Tausen studierten seit den frühen 1520er Jahren in Wittenberg. Der jüdische Gelehrte Eliezer Ha Levi in Jerusalem sah in einem Brief des Jahres 1525 die endzeitliche Erwartung eines Zerfalls der Christenheit und des Beginns der Erlösung Israels

⁷ Meine eigenen Gesamtdarstellungen der europäischen (s. Anm. 1) und der deutschen Reformationsgeschichte (THOMAS KAUFMANN, *Geschichte der Reformation in Deutschland*, neue, erw. Ausgabe, Berlin 2016) sind explizit gegen die Pluralisierung des Reformationbegriffs gerichtet.

⁸ Vgl. zum Folgenden: KAUFMANN, *Erlöste* (Anm. 1), 10f.

durch Luthers Auftreten bestätigt. Dass reformatorische Ideen durch Texte, Studenten, Kaufleute und Mönche, anknüpfend nicht zuletzt an deutschsprachige Bevölkerungsgruppen in ganz Europa, sehr rasch über das Reich hinaus verbreitet wurden, ist evident.

Die folgenden Überlegungen zur Europäizität der Reformation haben eine doppelte Tendenz: Zum einen soll es darum gehen, inwiefern die Reformation in Europa wurzelte (2), zum anderen darum, inwiefern sie Europa veränderte (3). In dieser Form nehme ich also die Frage nach der makrohistorischen Einordnung der Reformation auf.

2.

Die europäische Resonanz auf Luther und die reformatorische Bewegung hing mit strukturellen Gegebenheiten des lateineuropäischen Geschichtsraumes zusammen.⁹ Darunter verstehe ich jenen Teil unseres heutigen Kontinents, der von der römischen Tradition bestimmt war, also West-, Nord-, Mittel- und Mittelosteuropa; seine Grenzen bildeten die von der Orthodoxie geprägten Länder und Landschaften – Griechenland, Serbien, Montenegro, Bulgarien, Rumänien, die Ukraine und Russland. Die Reformation war primär ein lateineuropäisches Ereignis; sie betraf die vom lateinischen Christentum geprägten Länder direkt oder indirekt und wirkte sich mittel- oder unmittelbar auch auf die außereuropäischen Gebiete aus, die unter deren Einfluss gerieten. Mit dem 16. Jahrhundert trat das lateinische Christentum in die Phase seiner bis heute anhaltenden globalen Ausbreitung ein.¹⁰

Lateineuropa war von einigen prägenden kulturellen und religiösen Elementen bestimmt; dies war etwa der altrömische Grundsatz, dass eine einheitliche, das Gemeinwesen integrierende Religion unverzichtbar sei – die Religion als *vinculum societatis*, als Band der Gesellschaft; die lateinische Sprache in der gottesdienstlichen Liturgie und in der gelehrten Kommunikation, das kanonische Kirchenrecht, die großen Orden und Verbände des abendländischen Mönchtums, die transnationale, gesamteuropäische Organisationsstrukturen besaßen und – das Papsttum, dessen in Anspruch genommener Jurisdiktionsbereich alle zu

⁹ Die folgenden Perspektiven auf das mittelalterliche Lateineuropa stehen in Anknüpfung und Widerspruch zu: MICHAEL BORGOLTE, Christen, Juden, Muselman. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., Berlin 2006. Die neueste kirchengeschichtliche Gesamtdarstellung des Mittelalters hat vorgelegt: VOLKER LEPPIN, Geschichte des mittelalterlichen Christentums (Neue theologische Grundrisse), Tübingen 2012.

¹⁰ Vgl. dazu jetzt: JENS HOLGER SCHJØRRING / NORMAN A. HJELM (Hg.), Geschichte des globalen Christentums. 1. Teil: Frühe Neuzeit, Stuttgart 2017.

Lateineuropa gehörenden Länder bildeten. Auch die seit dem 12. Jahrhundert als Institutionen gelehrter Bildung entstandenen Universitäten und der durch sie geprägte methodische Argumentationsstil, die sogenannte Scholastik und die ihr eigene Rationalität, markierten eine prägende Besonderheit der lateineuropäischen Welt. Bestimmte Praktiken des religiösen Lebens wie die bewaffneten Wallfahrten ins Heilige Land – also die Kreuzzüge –, das Bußsystem, das die Vergebung bestimmter Vergehen mit exakt tarifierten Kompensationsleistungen verband oder die strengen sexualethischen Keuschheitsstandards für Priester aller Weihestufen – also der allgemeine Pflichtzölibat – waren Besonderheiten des lateinischen Christentums. Für den Ablass, die außerordentliche Vergebung zeitlicher Sündenstrafen, die eigentlich im Fegefeuer – dem postmortalen Reinigungsort – abzubüßen waren, galt dies gleichfalls. Durch die Ablässe konnte man einen teilweisen »Nachlass« dieser im Bußsakrament auferlegten Sündenstrafen oder – ein exklusives Recht der Päpste mittels der sogenannten Plenarablässe – ihre vollständige Tilgung erreichen.

Auch in politischer Hinsicht war Lateineuropa durch prägende Gemeinsamkeiten bestimmt. Im 15. Jahrhundert fühlte man sich hier in wachsendem Maße durch das *Osmanische Großreich* bedroht.¹¹ Im Jahre 1453 war Konstantinopel, das ehrwürdige Zentrum des oströmischen Reiches, den türkischen Anstürmen erlegen. In den kommenden Jahrzehnten rückten türkische Heere immer weiter nach Europa vor; seit 1460 stand die Peleponnes unter osmanischer Verwaltung; 1461 fiel mit Trapezunt am Schwarzen Meer ein letzter christlicher Vorposten in türkische Hände; 1475 nahmen die Osmanen die genuesische Handelsniederlassung auf der Krim in Besitz; 1516/7 schließlich gelang die Eroberung Ägyptens und Syriens; 1521 erfolgte der Vorstoß nach Belgrad; im Herbst 1529 belagerten sie Wien.¹² Die türkische Expansion bildete ein wichtiges politisches Hintergrundmotiv der Reformationsgeschichte. Die gewaltsame Beendigung einer ca. siebenhundertjährigen christlich-muslimischen Kopräsenz in Andalusien durch die Rückeroberung Granadas, die sogenannte *Reconquista*

¹¹ Vgl. nur: ALMUT HÖFERT, Den Feind beschreiben. »Türkengefahr« und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600 (Campus historische Studien 35), Frankfurt a.M./New York 2003; THOMAS KAUFMANN, »Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation (FKDG 97), Göttingen 2008; YİĞİT TOPKAYA, Augen-Blicke sichtbarer Gewalt? Eine Geschichte des »Türken« in medientheoretischer Perspektive (1453–1529), München 2015; KAROLINE DOMINIKA DÖRING, Türkenkrieg und Medienwandel im 15. Jahrhundert (Historische Studien 503), Husum 2013; im Spiegel der interkulturelle Motive imaginierenden Gattung der Sultansbriefe instruktiv: DIES., Sultansbriefe. Textfassungen, Überlieferung und Einordnung (MGH Studien und Texte 62), Wiesbaden 2017.

¹² Zu den militärischen Auseinandersetzungen umfassend: KLAUS-PETER MATSCHKE, Das Kreuz und der Halbmond. Die Geschichte der Türkenkriege, Düsseldorf / Zürich 2004.

im Jahre 1492, war eine der ›Antworten‹ des lateinischen Westens auf die Vorstöße der Türken. Denn die Herrscher der Iberischen Halbinsel, die ›Katholischen Könige‹ Isabella von Kastilien und Ferdinand von Aragon, erstrebten eine Rechristianisierung. Die Dominanz der Osmanen im Mittelmeerraum behinderte den Orienthandel; wegen entsprechender Abgabepflichten verteuerte dies die begehrten Waren. Die fieberhafte Suche nach einem Seeweg nach Indien war eine der Folgen des türkischen Imperialismus. Dass Bartolomeo Diaz 1487 erstmals das Kap der Guten Hoffnung, die Südspitze Afrikas, umsegelte, Christoph Kolumbus 1492 Amerika entdeckte und Vasco da Gama 1498 von Lissabon aus definitiv den Seeweg nach Indien fand, waren indirekte Folgen der osmanischen Vormacht im Mittelmeer. Ob die Globalisierung Lateineuropas, die seit dem späten 15. Jahrhundert einsetzte, ohne die Türken eingetreten wäre, ist fraglich. Ohne die Türken hätte es gewiss auch die Reformation nicht gegeben, denn ihretwegen wurde der Ablassbetrieb angekurbelt, ihretwegen expandierte das Druckwesen, ihretwegen entstand eine militärische Bedrohung des habsburgischen Kaisers; die sich der Reformation anschließenden Fürsten nutzten dies, um sich ihre Waffenhilfe für das Reichsoberhaupt gegen religionspolitische Zugeständnisse ›abkaufen‹ zu lassen.¹³

Hinsichtlich seiner politischen Binnenstruktur war das lateinische Europa um 1500 vielfältig. Im Westen – in Spanien, Portugal, Frankreich, England – hatten sich dynastisch geprägte monarchische Herrschaftsformen herausgebildet, die Merkmale staatlicher Verdichtung aufwiesen: einheitliche Verwaltungs- und Besteuerungssysteme, eine Machtkonzentration in der Hand der Könige, eine herrschaftsstrategische Einbindung des Adels, weitgehende Besetzungsrechte der Krone in Bezug auf höhere kirchliche Ämter und die Ausformung nationaler Kirchentümer und Katholizismen. In Mittel- und Mitteleuropa – im Heiligen Römischen Deutschen Nation, Polen-Litauen, Böhmen und Ungarn – war die höchste Herrscherwürde, das Königs- bzw. Kaisertum, an Wahlakte gebunden, die bestimmte Adelsgruppen durchführten. In Nordeuropa löste sich die seit dem späten 14. Jahrhundert unter dänischer Führung bestehende Kalmarer Union auf; das seine Unabhängigkeit erstrebende Schweden (mit Finnland) einerseits, Dänemark (mit Norwegen und Island) andererseits entwickelten sich zu erblichen Monarchien. Im Laufe des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts entstand durch die Heiratspolitik der seit 1452 die Kaiser stellenden Dynastie der Habsburger ein Länderkomplex, der neben den österreichischen und südwestdeutschen Erblanden nach und nach auch Burgund und die Niederlande, das spanische Erbe unter Einschluss des außereuropäischen Kolonialbesitzes, Teile Nord- und Süditaliens (Mailand, Neapel, Sizilien), Böhmen und Ungarn umfasste.

¹³ Vgl. STEPHEN A. FISCHER-GALATI, *Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521–1555*, Cambridge 1959; WINFRIED SCHULZE, *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert*, München 1978.

Eine kulturelle Besonderheit, die Lateineuropa seit dem 15. Jahrhundert von der ostkirchlichen Orthodoxie einerseits, der islamischen Welt andererseits grundlegend zu unterscheiden begann, war kommunikationstechnologischer Natur: Der *Buchdruck* mit beweglichen Metalllettern.¹⁴ Um 1450 war es dem gelehrten Mainzer Handwerker Johannes Gutenberg gelungen, ein Verfahren der mechanischen Reproduktion von Texten zu entwickeln. Mittels des ebenso genialen wie einfachen Gedankens, Texte in ihre kleinsten Einheiten, die 26 Buchstaben des lateinischen Alphabets, zu zerlegen und durch ein Gußverfahren, dem Kern von Gutenbergs Erfindung, einzelne Typen aus beständigem metallischen Material herzustellen, war es gelungen, Schriftstücke in beliebig großen Mengen zu reproduzieren. Dabei nutzte Gutenberg eine Kombination unterschiedlicher technischer Instrumente und Innovationen. Als Bedruckmaterial kam neben dem teuren Pergament zusehends das günstigere Papier zur Anwendung; seit dem späten 14. Jahrhundert gab es Papiermühlen auch in Deutschland. Von diesen und aus dem Weinbau waren Pressen bekannt; wegen der gleichmäßigen Kraftübertragung waren sie beim Drucken unerlässlich.

Texte, die bisher von professionellen Schreibern in langen Zeiträumen abgeschrieben werden mussten, konnten nun ungleich schneller und kostengünstiger verbreitet werden. Die mittelbaren gesellschaftlichen und kulturellen Folgen des Buchdrucks begannen sich erst allmählich abzuzeichnen; für die Reformation aber waren sie zentral.¹⁵ Nach den ersten typographischen Anfängen Gutenbergs hatte sich die neue Technologie rasant verbreitet. Um 1500 existierten in Lateineuropa in ca. 150 Städten etwa 1.000 Druckereien. Zu diesem Zeitpunkt waren bereits ca. 30.000 unterschiedliche Titel produziert worden; die Gesamtzahl der gedruckten Bücher ging in die Millionen. Für die Bildungseinrichtungen der Zeit, vor allem die Lateinschulen und Universitäten, bedeutete die neue Technologie einen wichtigen Innovationsfaktor; nun konnten die Lernenden bestimmte Lehrbücher erwerben und stetig mit ihnen arbeiten. Auch die Gelehrten erlebten neue und ungeahnte Möglichkeiten, ihre eigenen Ideen und Texte weit über den Wahrnehmungshorizont des Hörsaales und der Handschrift

¹⁴ Zur allgemeinen Orientierung sei lediglich verwiesen auf: KLAUS-RÜDIGER MAI, Gutenberg. Der Mann, der die Welt veränderte, Berlin 2016; MICHAEL GIESECKE, Der Buchdruck in der frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991, Neuausgabe 1994; ELIZABETH L. EISENSTEIN, The printing press as an agent of change, Cambridge ¹⁴2009; JONATHAN GREEN, Printing and Prophecy. Prognostication and Media Change 1450–1550, Ann Arbor 2015; ANDREW PETTEGREE, The Book in the Renaissance, New Haven / London 2011.

¹⁵ Vgl. nur: STEFAN OEHMIG (Hg.), Buchdruck und Buchkultur im Wittenberg der Reformationszeit (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 21), Leipzig 2015; ANDREW PETTEGREE, Die Marke Luther, Berlin 2016; THOMAS KAUFMANN / ELMAR MITTLER (Hg.), Reformation und Buch – The Reformation and the book (Bibliothek und Wissenschaft 49), Wiesbaden 2016.

hinaus zu verbreiten und den Austausch innerhalb der europäischen Gelehrtenrepublik zu fördern.

Die seit dem 13. Jahrhundert zunächst in den urbanen Zentren der Apenninhalbinsel entstandene kulturelle Bewegung des Humanismus, die sich derjenigen Künste und Wissenschaften besonders annahm, in denen es um das ›Humanum‹, das Menschsein des Menschen, ging, machte sich die Möglichkeiten der Druckpresse zügig zunutze. Über weite geographische Distanzen, quer durch Europa, ließen sie einander an ihren textlichen Entdeckungen und eigenen literarischen Elaboraten teilhaben. Häufig waren die Humanisten, die über dichte Korrespondentennetzwerke verfügten, früher über neue Entwicklungen auf politischem oder kulturellem Gebiet informiert als ihre Zeitgenossen. Sie waren auch die Ersten, die Informationen über Luther weitergaben und seine Texte nachdruckten.¹⁶

Angesichts vielfältiger Ängste und Bedrohungen durch Natur- und Hungerkatastrophen, Pestepidemien oder den türkischen ›Erbfeind‹ aus dem Osten, die eine Hochkonjunktur apokalyptischer Motive auch in der zeitgenössischen Kunst mit sich brachten,¹⁷ war die Kirche die weithin unangefochtene Instanz der Heilssicherung und -vergegenwärtigung – überall in Europa. Viele Menschen wandten sich mit ihren Sorgen, Nöten und Bedürfnissen an das Gnadeninstitut; sie bedienten sich der Instrumente und Praktiken, die es anzubieten hatte: der Sakramente und Wallfahrten, der Messstiftungen, die das unblutige Opfer Christi zugunsten bestimmter Stifter wiederholten, der Heiltumsschauen, also besonderer religiöser ›Events‹, bei denen ablassträchtige Reliquien gezeigt wurden, der Bruderschaften – Korporationen aus Geistlichen und Laien, die zugunsten ihrer verstorbenen Mitglieder beteten und das Totengedenken ermöglichten, auch der vielfältigen religiösen Lebensformen im Kloster oder in der Welt. All die genannten Institutionen und Praktiken boomten; niemals zuvor waren so viele Kirchengebäude errichtet worden wie zu Beginn des 16. Jahrhunderts, und zwar im gesamten lateineuropäischen Raum. Dass ein innerer Zusammenhang zwi-

¹⁶ Vgl. nur: LEIF GRANE, Martinus Noster. Luther in the German Reform Movement 1518–1521 (VIEG 155), Mainz 1994.

¹⁷ Vgl. zu zeitgenössischer Kunst und Frömmigkeitskultur nur: SUSANNE WEGMANN, Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters, Köln / Weimar / Wien 2003; PETER JEZLER (Hg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, München ²1994; zu den frömmigkeitsgeschichtlichen Zusammenhängen im Vorfelde der Reformation wegweisend: HARTMUT KÜHNE / ENNO BÜNZ / THOMAS T. MÜLLER (Hg.), Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland, Petersberg 2013; HARTMUT KÜHNE / ENNO BÜNZ / PETER WIEGAND (Hg.), Johann Tetzel und der Ablass, Berlin 2016; ENNO BÜNZ / HARTMUT KÜHNE (Hg.), Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 50), Leipzig 2015.

schen dem individuellen religiösen Engagement – etwa durch die Menge der Gebete, die Höhe der Spenden, die Strapazen einer Wallfahrt etc. –¹⁸ und dem Ausmaß der Heilseffekte, eine Korrespondenz von religiöser Leistung und geistlichem Lohn also, bestand, war im Ganzen selbstverständlich und integrierte die lateineuropäische religiöse Mentalität. Dass die Infragestellung dieses Systems religiöser Leistungsfrömmigkeit, wie sie dann Luther und die anderen Reformatoren ausarbeiteten, gleichfalls überall in Lateineuropa nachvollziehbar war, versteht sich von selbst.

In Bezug auf die Entstehung reformatorischer Bewegungen in Lateineuropa lassen sich einige strukturelle Gemeinsamkeiten aufweisen. Für die Verbreitung reformatorischen Gedankenguts war – von wenigen Ausnahmen abgesehen –¹⁹ in der Regel der Buchdruck zentral. In den Niederlanden, Paris oder Dänemark wurden reformatorische Druckschriften rasch nachgedruckt; auch die Übertragung deutscher Texte in andere Volkssprachen ging rasch vonstatten; Antwerpen entwickelte sich rasch zu einem internationalen Druckzentrum, in dem französische, spanische, dänische und englische Reformationsliteratur hergestellt wurde. In zahlreichen europäischen Ländern – den Niederlanden, England, den baltischen und den nordeuropäischen Ländern, in Böhmen, Mähren und Nordfrankreich – gab es durchaus stattliche Ansiedlungen deutschsprachiger Kaufleute und Handwerker; vielfach waren diese ›Auslandsdeutschen‹ auch die Ersten, die reformatorisches Gedankengut und Schrifttum aufnahmen und verbreiteten. Neben den Kaufleuten sind deutsche Studenten – vor allem in Richtung Italien und Frankreich – als mobile Tradenten reformatorischer Überzeugungen zu identifizieren. Die transnationalen Organisationsstrukturen der Kirche und der Orden trugen das Ihre dazu bei, dass die Kunde von dem ketzerischen Bettelmönch aus Wittenberg weit herumkam. Auch Luthers eigener Orden, die Augustinereremiten, war ungemein zügig – und vielfach mit überwältigender Zustimmung – in die Ausbreitungsprozesse der reformatorischen Botschaft involviert. Die überkommenen Strukturen, die Lateineuropa im Mittelalter ausgebildet hatte, bildeten also zentral wichtige Voraussetzungen für die europäische Resonanz der Reformation; insofern wäre die Reformation ohne dieses Europa nicht möglich gewesen.

¹⁸ Vgl. nur: ARNOLD ANGENENDT u. a., Gezahlte Frömmigkeit, in: FMSt 29 (1995), 1–71; BERNDT HAMM, Den Himmel kaufen. Heilskommerzielle Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts, in: Ders., Religiosität im späten Mittelalter (SMHR 54), Tübingen 2011, 301–334.

¹⁹ Diese haben besonders betont: ANDREW PETTEGREE / MATTHEW HALL, Buchdruck und Reformation – Eine Neubetrachtung, in: Enno Bünz (Hg.), Bücher, Drucker, Bibliotheken in Mitteldeutschland (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 15), Leipzig 2006, 343–371.

3.

Die Reformation ließ Lateineuropa nicht unverändert, im Gegenteil. Im Zeitalter der Reformation erhielt Lateineuropa ein neues Gesicht. Nicht mehr die Einheit der *Christianitas* mit dem Papst als sichtbarem Haupt, der in der alten Kapitale des Imperiums, Rom, residierte, sondern eine Vielzahl einzelner Länder prägten fortan den Geschichts- und Kulturraum.²⁰ Dieses Europa der Nationen ist nicht durch die Reformation entstanden, aber doch befördert worden. Der explizite Bruch mit dem Papst, den die sich der Reformation anschließenden Länder, Städte, Territorien und Nationen vollzogen, zerstörte die »Einheit« der letzten verbliebenen Heimat der Christenheit.²¹ Die Reformation löste die ideelle und rechtliche Einheit der *einen* christlichen Kirche auf.

Während das alte Europa als Heimat der römischen Kirche in Frage gestellt wurde, eroberte es neue Kontinente. Seit dem 16. Jahrhundert ist das latein-europäische Christentum, auch in seiner konfessionellen Diversität, eine global expandierende Religion. Die durch die Reformation definitiv zerstörte kirchliche Einheit des Europas der Christenheit war freilich auch vorher kein monolithisch geschlossener Untertanenverband des römischen Pontifex gewesen, sondern hatte aus einer Vielzahl eigener Einheiten bestanden, die je unterschiedlich lockere Bindungen an und dichte Beziehungen zur Kurie unterhalten hatten. Die Nationalstaaten traten nicht erst infolge der Reformation als politische Einheiten hervor, sondern hatten bereits im 14. und 15. Jahrhundert, etwa in Spanien, Frankreich und England, deutliche Konturen gewonnen; auch im Verhältnis zum Papst verfolgten sie eine je eigene Politik. Dennoch hatten bis zur Reformation kulturelle Selbstverständlichkeiten existiert, die nun in Frage standen oder aufgelöst wurden: Die Präponderanz der lateinischen Sprache in allen die Religion und die Wissenschaft betreffenden Fragen wich einer sprachkulturellen Diversifizierung. In den sich der Reformation anschließenden Ländern wurden die Gottesdienste nun in aller Regel in den Volkssprachen abgehalten; da die Predigt ins Zentrum des Gottesdienstes rückte, die Sakramente Taufe und Abendmahl auf die persönliche Aneignung der Glaubenden hin ausgelegt waren und der Gemeindegesang als wesentliches Element der religiösen Partizipation der Gemeindeglieder galt, kam die Verwendung einer anderen als der Sprache, die »die mutter ihm hause, die kinder auff der gassen, de[r] gemeine man auff dem

²⁰ In Bezug auf diese Perspektive wegweisend: HEINZ SCHILLING, *Die neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten. 1250 bis 1750*, Berlin 1999.

²¹ Zu dem berühmten Wort Papst Pius II, »Europa id est patria« vgl. nur: DIETER MERTENS, »Europa id est patria, domus propria, sedes nostra ...«. Zu Funktionen und Überlieferung lateinischer Türkenreden im 15. Jahrhundert, in: Franz Rainer Erkens (Hg.), *Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter* (ZHF, Beih. 20), Berlin 1997, 39–57.

marckt« verwendeten – ihnen schaute der Wittenberger Reformator »auff das maul«²² –, nicht in Betracht. Die religiöse Aufwertung der Volkssprache im Zuge der Reformation, die eine Vielzahl an nationalsprachlichen Bibelübersetzungen zunächst in Europa, à la longue weltweit, angeregt und schließlich auch die römische Kirche im Ganzen dazu veranlasst hat, ihre Fixierung auf das Lateinische und Römische, auf *latinitas* und *romanitas*, zu relativieren, schließlich gar die religiöse Diffamierung und Inkriminierung der volkssprachlichen Bibel aufzugeben²³ und die etwa in Spanien bereits vor der Reformation breit einsetzende vernakulare Literaturproduktion sukzessive zu intensivieren, hat unabsehbare kulturelle Wirkungen gezeitigt, die Entstehung nationaler Literaturen begründet oder befördert und Bildungs- und Partizipationsmöglichkeiten eröffnet, die dem mittelalterlichen Christentum so nicht bekannt waren. Die religiös legitimierte Aufwertung der Volkssprachen im Zuge der Reformation trug mittelbar, in einem jahrhundertelangen Transformationsprozess, dazu bei, dass diese wie ein Sauerteig alle Bereiche der Gesellschaft durchsetzten und auch die Wissenschaft eroberten. Die Ausbildung und -formung nationaler Christentumsvarianten infolge der Reformation hat schließlich die politischen Nationalisierungsprozesse beeinflusst, ja forciert. Die für die mittelalterliche Christenheit prägenden transnationalen Momente einer lateinischen »Einheitskultur«²⁴ verloren auch in den dominant katholisch bleibenden Ländern Europas nach und nach ihre universelle Geltung. Das Europa der konfessionellen Diversität und der nationalen Vielfalt und Konkurrenz, dessen Wurzeln ins Mittelalter zurückreichen, ist durch die Reformation dynamisiert worden.

Für die Generation der Reformatoren und ihrer Nachfolger war das Lateinische die allgemeine Verkehrssprache, die *lingua franca* der wissenschaftlichen und der »internationalen« Kommunikation. Doch im Zuge des Humanismus, freilich intensiviert durch die kulturellen Herausforderungen infolge der Reformation, wurde die ständige Übersetzung von der Volkssprache ins Lateinische und umgekehrt zu einer selbstverständlichen Praxis. Anders als für einen mittelalterlichen Gelehrten, der sich in Bezug auf die seinen »Beruf« betreffenden Sachverhalte ganz in einer lateinischen Sprachwelt bewegte,²⁵ wurde die Bilingualität zu einer grundlegenden kulturellen Wirklichkeit all derer, die profes-

²² WA 30/2, 637,19–21.

²³ Vgl. UWE KÖSTER, Studien zu den katholischen deutschen Bibelübersetzungen im 16., 17. und 18. Jahrhundert (RGST 134), Münster 1995.

²⁴ Vgl. dazu: ULRICH KÖPF, Die Idee der »Einheitskultur« des Mittelalters, in: Friedrich-Wilhelm Graf / Trutz Rendtorff (Hg.), Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation (Troeltsch-Studien 6), Gütersloh 1993, 103–121.

²⁵ Zur gelehrten »Scham« gegenüber der volkssprachlichen Lektüre s. etwa: ARND REITE-MEIER, Reformation in Norddeutschland. Gottvertrauen zwischen Fürstenherrschaft und Teufelsfurcht, Göttingen 2017, 74f.

sionell zu schreiben und zu lehren hatten. Unter den europäischen Reformatoren gab es kaum einen, der nicht sowohl in Latein als auch in mindestens einer Volkssprache publiziert hätte. Die langfristigen kulturellen Wirkungen der Vernakularisierung einerseits, der Bilingualisierung der Gelehrten andererseits, sind unübersehbar. Die Reformation hat diese Prozesse entscheidend forciert und wesentlich verursacht.

In der mittelalterlichen Christenheit waren transnationale Rechts- und Organisationsstrukturen wirksam gewesen, die die Reformation bekämpfte und die in den Teilen Europas, in denen sie siegte, obsolet wurden. Das Europa der Wallfahrer erlitt Einbußen, selbst wenn man weiterhin bemerkenswert viele Reisende aus protestantischen Ländern in Rom oder im Heiligen Land antreffen konnte.²⁶ Das Europa der Orden, das angesichts der Präsenz insbesondere der Bettelmönche an den Universitäten auch das gelehrte Europa tiefgreifend geprägt hatte, existierte fortan primär in der katholischen Hemisphäre. Dies betraf in analoger Weise auch das kanonische Recht, das bisher überall gegolten hatte – oder jedenfalls gelten sollte –, wo der Papst als Haupt der Kirche anerkannt war.²⁷ Durch die Reformation aber wurde dieser europäische Rechtsraum der Vormoderne irreparabel beschädigt. Denn selbst dort, wo man bestimmte Kirchenverfassungselemente der römischen Tradition, etwa die Metropolen bzw. Erzbischöfe in der schwedischen und der englischen Kirche, beibehielt oder Teile der lateinischen Liturgie weiterhin pflegte, auch Formen klösterlichen Lebens partiell anerkannte²⁸ und Traditionen des kanonischen Eherechts revitalisierte, wie in einigen lutherischen Kirchen im Reich,²⁹ geschah dies aufgrund eigenmächtiger Entscheidungen der weltlichen Obrigkeiten oder auf den Rat ihrer theologischen oder juristischen Experten hin; dieser selektive Umgang mit bestimmten

²⁶ Exemplarisch für Nürnberg: JUTTA ZANDER-SEIDEL, Pilgerfahrt und Prestige: Reisen nach Jerusalem und Santiago de Compostela, in: Daniel Hess / Dagmar Hirschfelder (Hg.), Renaissance Barock Aufklärung. Kunst und Kultur vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Nürnberg 2010, 167–177.

²⁷ Zu Nachwirkungen des kanonischen Rechts im Protestantismus vgl. etwa: RICHARD H. HELMHOLZ (Hg.), Canon Law in Protestant Lands (Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History 11), Berlin 1992; CHRISTOPH STROHM (Hg.), Martin Bucer und das Recht (THR 361), Genf 2002.

²⁸ Vgl. etwa: LUCIA KOCH, »Eingezogenes stilles Wesen«? Protestantische Damenstifte an der Wende zum 17. Jahrhundert, in: Anne Conrad (Hg.), »In Christo ist weder Man noch Weyb«. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform (KLK 59), Münster 1999, 199–230; REITEMEIER, Reformation (Anm. 25), 202 ff.

²⁹ Vgl. den noch immer instruktiven Überblick von ERNST WALTER ZEEDEN, Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Ders., Konfessionsbildung. Studien zu Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform (SpMAFNZ 15), Stuttgart 1985, 113–191.

Rechtstraditionen des kanonischen Rechts aber setzte voraus, dass man sich souverän über die päpstliche Jurisdiktionskompetenz als solche hinwegsetzte und dem Stellvertreter Christi eben keine selbstverständliche Autorität mehr zugestand. Für all die elementaren Belange im Leben jedes Christenmenschen, die – jedenfalls prinzipiell – durch das kanonische Recht geregelt waren – etwa die religiösen Pflichten der jährlichen Beichte und Kommunion, die sakramentale Versorgung von der »Wiege« bis zur »Bahre«, die Regulierung von Ehekonflikten, das Verhältnis zur Pfarrgemeinde, die Geltung von Gelübden – waren neue Bestimmungen zu definieren bzw. Ersatzlösungen in der Zuständigkeit der jeweiligen weltlichen Obrigkeiten zu finden. Der evangelische Christ Europas wurde infolge der Verstaatlichungsdynamik, in die die Religion geriet, in einem umfassenderen Sinne »Untertan«, als es seine Vorfahren je gewesen waren.

Doch die Strukturen des alten Christenheitseuropas wurden durch die Reformation nicht nur forciert aufgelöst – auch *Konturen eines evangelischen Europas* zeichneten sich stetig ab. Recht bald nach dem Ausbruch des Ablassstreites, verstärkt dann aber im Nachgang der Leipziger Disputation, erhöhte sich die Zahl der Wittenberger Studenten sprunghaft. Auch der Anteil der Ausländer wuchs rasch; Wittenberg, das Örtchen am »Rande der Zivilisation«³⁰, wurde seit den 1520er Jahren für etwa ein halbes Jahrhundert zur frequentiertesten und hinsichtlich seiner Besucherschaft »internationalsten« Universität Deutschlands, ja Europas. Zwischen 1516 und 1520 war die Zahl der jährlichen Immatrikulationen in Wittenberg explosionsartig angestiegen, um über 400, auf 579;³¹ andere Universitäten wie Heidelberg, Köln, Erfurt, Rostock, Greifswald, Ingolstadt, Freiburg und Tübingen hatten massive Einbrüche zu verzeichnen und waren zeitweilig von Schließungen bedroht. Studenten aus Frankreich, England, Italien, Böhmen, Ungarn, besonders aber Skandinavien und dem Baltikum suchten in Wittenberg die »wahre« reformatorische Lehre aus erster Hand kennenzulernen. Insbesondere Melanchthon, der eine ausstrahlende Lehrtätigkeit in der Philosophischen ebenso wie in der Theologischen Fakultät entfaltete, erwies sich als überaus attraktiver Lehrer.³² Bei ihm konnte man das theologisch-philologische Handwerkszeug eines evangelischen Schriftauslegers in nachvollziehbarer Form lernen als bei dem genialisch-assoziativen, charismatischen Exegeten Lu-

³⁰ WATR 2, Nr. 2800b, 669,12.

³¹ Näheres in: KAUFMANN, Anfang (Anm. 6), 185 f.; siehe auch Anm. 1; vgl. zum Kontext: MATTHIAS ASCHE, Frequenzeinbrüche und Reformen – Die deutschen Universitäten in den 1520er bis 1560er Jahren zwischen Reformation und humanistischem Neuanfang, in: Walther Ludwig (Hg.), Die Musen im Reformationszeitalter (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 1), Leipzig 2001, 53–96.

³² Vgl. nur die Studie von NICOLA KUROPKA, Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft. Ein Gelehrter im Dienst der Kirche (SuR.NR 21), Tübingen 2002.

ther, dessentwegen die meisten kamen, ihn aber, wie es scheint, in der konkreten Begegnung weniger als Professor denn als Prediger schätzten.

Ähnliche Strahlungswirkungen, wie Wittenberg sie auf das Europa der evangelischen, später primär der konfessionell-lutherischen Christenheit ausüben sollte, gingen seit 1559 von der Akademie Johannes Calvins und Theodor Bezas in Genf aus. Sie wurde für den europäischen Calvinismus genauso wichtig, wie es Wittenberg für das europäische Luthertum war. Seit dem späteren 16. Jahrhundert entfalteten dann die niederländischen Universitäten, allen voran Leiden, eine internationale Sogwirkung, selbst über Konfessionsgrenzen hinweg. Doch das Europa der Studenten gab es vor und nach der Reformation nur für eine besonders ambitionierte Minderheit; das Gros der jungen Akademiker verbrachte seine Studienzeit ganz überwiegend an seiner Landesuniversität; die Territorialisierung und ›Verstaatlichung‹ der Universitäten, ihre Abhängigkeit von der jeweiligen Landesherrschaft, erhielt durch die Reformation einen kräftigen Schub.³³

Hinsichtlich der interterritorialen und der zwischenstaatlichen Beziehungen innerhalb Europas blieb die Reformation gleichfalls nicht folgenlos. Immer wieder entstanden politische Allianzen und Kooperationen aufgrund konfessioneller Zugehörigkeiten oder gemeinsamer konfessioneller Gegnerschaften. Dies galt etwa für Kontakte, die Heinrich VIII. nach seiner Trennung von Rom (1534) zum Schmalkaldischen Bund suchte,³⁴ für den Zusammenschluss der reformierten Kurpfalz mit den calvinistisch geprägten Provinzen der Niederlande, für anti-habsburgische Koalitionspläne Franz I. und des reformierten Königs von Navarra vor seiner Konversion zum katholischen König Heinrich IV. von Frankreich und für dynastische Verbindungen zwischen dem dänischen und dem schwedischen Adel zu protestantischen Geschlechtern im Reich. Auch militärische Interventionen konnten nach und infolge der Reformation konfessionell motiviert werden. Die politischen Interaktionen und diplomatischen Verbindungen innerhalb und – aufgrund kolonialgeschichtlicher Zusammenhänge – auch außerhalb Europas haben sich infolge der Reformation grundlegend verändert.

Ein Europa der Händler und Kaufleute gab es vor wie nach der Reformation. Allerdings war der Besuch der an vielen Orten Europas stattfindenden Messen von den religionskulturellen Umweltbedingungen des jeweiligen Standorts mit bestimmt, z. B. der Geltung der Heiligenfeste, des Gregorianischen oder des Julianischen Kalenders, auch der Einhaltung bestimmter religiöser Regeln im öffentlichen Raum. Unter den europäischen Handelsregionen war die levantinische

³³ Vgl. etwa: THOMAS KAUFMANN, Universität und lutherische Konfessionalisierung (QFRG 66), Gütersloh 1997.

³⁴ Vgl. FRIEDRICH PRÜSER, England und die Schmalkaldener 1535–1540 (QFRG 11), Leipzig 1929, ND New York/London 1971; s. auch diverse Beiträge in: DOROTHEA WENDEBOURG (Hg.), Sister Reformation – Schwesterreformationen. Die Reformation in Deutschland und England, Tübingen 2010.

weitgehend von nicht-evangelischen Händlern dominiert; der die Nord- und Ostseeländer umspannende Wirtschaftsraum wurde vor allem von hansischen Kaufleuten bestimmt, denen im Laufe des 16. Jahrhunderts Niederländer und Engländer den Rang abliefen. Im Atlantikhandel, der vor allem von Lissabon, Sevilla, Antwerpen und Amsterdam aus betrieben wurde, überschritten sich nationale und konfessionelle Grenzen und Konkurrenzen mannigfach.

Die konfessionellen Differenzen, zu denen es infolge der Reformation gekommen war, beeinflussten das Leben der Menschen, auch der Kaufleute, und sie wirkten ggf. auch auf das Konsumverhalten zurück – man denke nur an die Wirkungen, die die Abschaffung der Fastenvorschriften in den evangelischen Ländern zeitigten. Doch wenn es Geld zu verdienen galt, folgten schon die Europäer der Vormoderne ihrem Erwerbstrieb. Insofern sind die Wirkungen der Reformation in ökonomischer Hinsicht eher indirekter Art gewesen; in Form von Produktionssteigerungen und Prosperitätsgewinnen aufgrund der Abschaffung zahlreicher Feiertage traten sie allerdings direkt zutage. Die gegenüber wucherischen Zinspraktiken, dem Fernhandel, Devisenabfluss ins Ausland, Luxusimporten, auch der hemmungslosen Profitmaximierung, also Grundzügen des frühkapitalistischen Wirtschaftssystems, ausgesprochen kritischen Urteile der meisten Reformatoren, allen voran Luthers,³⁵ wird man in ihren Wirkungen nicht überschätzen dürfen. Das Europa der Händler folgte vor wie nach der Reformation primär eigenen Handlungslogiken.

4.

Gewiss ist es ein Akt von Verwegenheit, einige allgemeinere Bemerkungen zur historischen Bedeutung der Reformation im Ganzen zu formulieren. Und doch dürfte das, zumal im Kontext evangelischer Theologie, unverzichtbar sein.³⁶

Die Reformation hatte einen tiefgreifenden Einfluss auf die lateineuropäische Geschichte und deren globale Wirkungen. Mit der Ausbreitung der lateineuropäischen Zivilisation im Zuge der geographischen Entdeckungen, des Welthan-

³⁵ Zu den in den letzten Jahren vernachlässigten wirtschaftsgeschichtlichen Aspekten der Reformation habe ich einige Quellen und Literatur zusammengestellt in meinem Beitrag: Wirtschafts- und sozialetische Vorstellungen und Praktiken in der Frühzeit der Reformation, in: Dorothea Wendebourg / Alac Ryrie (Hg.), *Sisterreformation II – Schwesterreformationen II. Reformation and Ethics in Germany and in England*, Tübingen 2014, 325–355; zur Geldwirtschaft umfassend: PHILIPP ROBINSON RÖSSNER, *Deflation – Devaluation – Rebellion. Geld im Zeitalter der Reformation* (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 219), Stuttgart 2012.

³⁶ Vgl. zum Folgenden auch: KAUFMANN, *Erwählte* (Anm. 1), 349 ff.; DERS., *Reformation*. 100 Seiten (Anm. 1), 92 ff.

dels und der kolonialen Expansion kamen die konfessionellen Varianten des lateinischen Christentums auch in Asien, Australien, Afrika und Amerika zur Geltung. Auf den außereuropäischen Aktionsfeldern setzte sich die kontinentaleuropäische Konfessionskonkurrenz in direkter oder indirekter Form fort, konnte aber auch Formen der Interaktion und Kooperation annehmen, die in der »Heimat« undenkbar waren.³⁷ Die globale Ausbreitung der lateineuropäischen Christentumsvarianten ist bis heute ungebrochen, der Protestantismus eine global rasant wachsende Religion.

Alle nicht-katholischen Gestalten des lateinischen Christentums sind in der einen oder anderen Weise Erben der Reformation.³⁸ Die Organisationsformen der nicht-katholischen Christentumsvarianten sind denkbar vielfältig; sie reichen von aktualistisch-geistgetriebenen Vergemeinschaftungen pfingstlerischer oder quäkerischer Provenienz bis hin zu den episkopalistischen, staatskirchlichen oder staatsanalogen kirchlichen Institutionen in Skandinavien, Großbritannien und Deutschland.

Die nicht-katholischen Gestalten des lateinischen Christentums werden üblicherweise unter dem Begriff des »Protestantismus« (protestantisme; protestantismo; protestantism) subsumiert.³⁹ Eine historisch reflektierte Sprachregelung sollte sich bewusst halten, dass die als kirchentrennend empfundenen konfessionellen Differenzen etwa zwischen Lutheranern und Reformierten im 16. und 17. Jahrhundert in der Regel ähnlich schwer wogen wie die gemeinsame Gegnerschaft gegenüber der Papstkirche. Erst seit dem 18. Jahrhundert kam die Tendenz auf, den Protestantismus als einen inneren Zusammenhang zwischen Luthertum und Reformiertentum wahrzunehmen und für grundsätzlich »moderner« zu halten als den Katholizismus.⁴⁰ Das dieser Perspektive zugrundeliegende Fortschrittsdenken war dem älteren Protestantismus des konfessionellen Zeitalters fremd. Im Zuge des späteren 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts führte es dazu, gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Entwicklungen, denen man »modernisierende« Wirkungen zuschrieb – demokratisch-partizipative Entscheidungsprozesse etwa, kapitalistische Wirtschaftsgesinnung, In-

³⁷ Einige Beispiele in: THOMAS KAUFMANN, Die »Polyzentrik« des Christentums in der Perspektive der lutherischen Orthodoxie des 17./18. Jahrhunderts, in: Klaus Koschorke/Adrian Hermann (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] 25), Wiesbaden 2014, 51–68.

³⁸ In dieser Hinsicht instruktiv: FRIEDRICH-WILHELM GRAF, *Der Protestantismus: Geschichte und Gegenwart* (bsr 2108), München ³2017.

³⁹ Grundlegend: CHRISTIAN VOLKMAR WITT, *Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit* (BHTh 163), Tübingen 2011.

⁴⁰ Vgl. MARTIN KEBLER, Reformationstheorien um 1800. Charles de Villers und die Preisaufgabe des französischen Nationalinstitutes, in: ZThK 112 (2015), 300–336.

dividualisierung, Emanzipation durch Bildung, Toleranz, Menschenrechte – eine besondere Nähe zum Protestantismus zuzuerkennen und den Katholizismus als notorisch rückständig einzustufen. Eine definitive Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen westlichen Zivilisation dürfte problematisch sein; auch eine kausale Ableitung der modernen westlichen Zivilisation allein aus der Reformation kommt nicht in Betracht. Gleichwohl ist es unabweisbar, dass ein innerer Zusammenhang zwischen der religionsgeschichtlichen Entwicklung Lateineuropas seit dem 16. Jahrhundert und den Einstellungen und Werten der westlichen Moderne besteht.

Die historisch primären gesellschafts- und mentalitätsgeschichtlichen Folgen der mit der Reformation eingetretenen *Pluralisierung* des lateinischen Christentums bestanden nicht in der Relativierung, sondern in einer Intensivierung religiöser Bindungen.⁴¹ Den konfessionellen Christentümern des Luthertums, des Reformiertentums und des römischen Katholizismus war gemeinsam, dass sie größte Anstrengungen unternahmen, um ihre Glieder religiös zu unterweisen, sie also zu katechisieren, ihnen einen disziplinierten Lebensstil nahezubringen und sie vor den Versuchungen und Herausforderungen der konfessionellen Konkurrenz zu warnen. Die Pluralisierung des lateinischen Christentums infolge der Reformation, aus der alternative Varianten des Christlichen hervorgingen, hat zunächst primär Intoleranz und eine Kultur der rechtlich fixierten oder mentalen Abgrenzung befördert und eine sich religiös legitimierende Gewaltbereitschaft freigesetzt, die in den Religionskriegen des konfessionellen Zeitalters explodierte. Die wachsende Konfliktodynamik infolge der konfessionellen Pluralisierung hat mittelbar allerdings dazu beigetragen, Strategien der Einhegung und der Pazifizierung, der Tolerierung des Unvereinbaren, der Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche und des interkonfessionellen Austausches plausibel zu machen und in rechtlichen Formen zu fixieren. Auf dem Boden des lateinischen Christentums gedieh auch die Religionskritik wie nirgends sonst.

Die intensivierte Aneignung der konfessionellen Christentumsvarianten durch Katechismen und Predigten, Erbauungs- und Gebetbücher zeitigte mittelbar fundamentale bildungsgeschichtliche Wirkungen. Diese werden in den protestantischen Territorien und Ländern in ihrer gesellschaftlichen Breite aufs Ganze gesehen früher wirksam als in den katholischen – eine Folge der konsequenten religiösen Aufwertung der Volkssprache und der Eröffnung von Partizipationsmöglichkeiten im Gottesdienst. In einigen Sprachen gehen die ersten erhaltenen oder gedruckten schriftlichen Dokumente unmittelbar auf die Re-

⁴¹ Dies hat als wichtigstes Ergebnis der Konfessionalisierungsforschung der letzten Jahrzehnte zu gelten; vgl. dazu bilanzierend mit der Nennung der wichtigsten Literatur: THOMAS KAUFMANN, Art. Konfessionalisierung, in: Friedrich Jaeger u.a. (Hg.), Enzyklopädie der Neuzeit, Darmstadt 2007, Sp. 1053–1070.

formation zurück – im Finnischen etwa, im Kroatischen, im Slowenischen, im Prussischen, im Gälischen; zumeist handelte es sich dabei um Katechismen, Übersetzungen des Neuen Testaments oder der ganzen Bibel.

Die sprachkultur- und bildungsgeschichtlichen Folgen der Reformation sind immens. Religiös relevante Texte in der eigenen Muttersprache lesen oder sich aneignen zu können – auch der evangelische Gemeindegesang blieb ein Attraktionsmoment allererster Güte! – implizierte zugleich, verstehend teilzunehmen. Mit der Reformation ging ein Ausbau des Schulwesens und eine verstärkte Bemühung um die Alphabetisierung der Bevölkerung einher.⁴² Da den Vätern und Müttern in der evangelischen Hausgemeinde eine zentrale religiöse Vermittlungsaufgabe zuerkannt wurde, galt es als wünschenswert, ja notwendig, dass sie lesen und schreiben konnten. Die in der Volkssprache gehaltenen evangelischen Predigten eröffneten andere Möglichkeiten des Dabei- und Involviertseins als die Teilnahme an einer lateinischen Messe. Intensivierte Bemühungen um die volkssprachliche Predigt, die Katechese, die religiöse Literaturproduktion auch im katholischen Bereich dokumentieren, dass die konfessionelle Konkurrenz das ›Geschäft‹ belebte und mittelbar die lateineuropäische Zivilisation im Ganzen veränderte.

Dort, wo der Protestantismus die dominierende Konfession wurde, bildete er eine besondere Nähe zur staatlichen Macht aus. Dies ergab sich mit einer gewissen Zwangsläufigkeit daraus, dass die weltlichen Obrigkeiten als »Notbischöfe« oder »supreme heads« an die Spitzen der Kirchentümer getreten waren. Diese notorische Staatsnähe des Protestantismus hat vielfach dazu geführt, dass sich die Religion gegenüber den Erwartungen, die von Seiten der Politik oder der Gesellschaft an sie gestellt wurden, als besonders ›elastisch‹, ja opportunistisch erwies. Die Bereitschaft, sich im 19. Jahrhundert unterschiedlichen Nationalismen zu akkommodieren, war ein Moment der ›volkstümlichen‹ Inkulturation, die allen konfessionellen Varianten des lateinischen Christentums, besonders aber den protestantischen, eigen war. In Kontexten, in denen sich Protestanten in einer minoritären Situation befanden, konnten sie durchaus Potentiale alternativen Denkens gegenwärtig halten; für die protestantischen Sekten, die nach der noch immer anregenden Idee Troeltschs⁴³ früher und nachdrücklicher als andere die Grundsätze der allgemeinen Religionsfreiheit, der Toleranz und des Gewaltverzichts propagierten, war dies in starkem Maße der Fall.

⁴² Vgl. nur ROBERT JAMES BAST, *Honor Your Fathers. Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany, 1440–1600* (SMRT 63), Leiden u. a. 1997; ANDREAS OHLEMACHER, *Lateinische Katechetik der frühen lutherischen Orthodoxie* (FKDG 100), Göttingen 2010, bes. 105 ff. (Übersicht ist das katechetische Material in allen Konfessionen).

⁴³ Vgl. TROELTSCH, *Schriften* (Anm. 2); KAUFMANN, *Troeltschs Lutherdeutung* (Anm. 2), 455–481; STROHM, *Troeltsch* (Anm. 2), 6–35.

Der Weg zu einem befriedeten Neben- und einem toleranten Miteinander der Konfessionen war im nachreformatorischen Lateineuropa lang. Er wurde einerseits dadurch geprägt, dass staatliches Recht den Konfessionen Grenzen setzte und Regeln des Miteinanders definierte, andererseits dass die Konfessionen selbst eigene Wahrheitsansprüche zu relativieren und das hohe Gut einer allgemeinen Religionsfreiheit zu affirmieren begannen. Im 17. Jahrhundert fingen einzelne Territorialstaaten in Deutschland an, Migranten fremder Konfessionen aufzunehmen; auch Täufern, die als fleißige Handwerker galten, gewährte man immer häufiger Schutz. Die Erfahrungen zeigten, dass ein friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Konfessionen, also multikonfessionelle Gesellschaften, im Rahmen klarer rechtlicher Regeln funktionierte. Im 18. und 19. Jahrhundert wurde die bürgerliche Gleichstellung der Juden gesellschaftlich durchgesetzt und rechtlich fixiert. Im Laufe des späten 19. und des 20. Jahrhunderts wurde die durch staatliches Recht verbürgte allgemeine Religionsfreiheit ein Grundelement des freiheitlichen Rechtsstaates und der überstaatlichen Grund- und Menschenrechte.

Toleranz⁴⁴ als Anerkennung der Existenzberechtigung einer anderen Religion war das Ergebnis eines Lernprozesses; in der lateineuropäischen Christentumsgeschichte war dieser durch die Erfahrungen von mannigfachem Leid und abgründiger Gewalt im Namen der Religion geprägt. Die Reformation hat diese Entwicklungen z.T. freigesetzt und das Ihre dazu beigetragen, dass ein westlicher Zivilisationstypus entstand, der nicht mehr auf der Vorstellung basierte, dass eine Gesellschaft nur auf der Grundlage einer einheitlichen oder dominierenden Religion bestehen könne. Dieses tolerante, multireligiöse Gesellschaftsmodell hat sich bewährt, steht heute aber vor neuen Herausforderungen. Die Geschichte der Reformation ist ein Musterbuch der Spannungen, Widersprüche, Evolutionen, Fort- und auch Rückschritte der lateineuropäischen Zivilisation auf dem Weg zu toleranten, liberalen Gemeinwesen. Um unsere westliche Kultur im Horizont der Globalisierung weiterzuentwickeln, dürfte die Kenntnis ihrer Anfänge hilfreich sein.

⁴⁴ Vgl. nur: KLAUS SCHREINER, »Duldsamkeit« (tolerantia) oder »Schrecken« (terror). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustinischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Dieter Simon (Hg.), Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter, Frankfurt a. M. 1990, 159–210; vgl. auch: DERS., Art. Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 6 (1990), 445–605.

Europa – des christlichen Glaubens symbiotische Durchgangsstation

Dorothea Wendebourg

Die Aufgabe, die mir zugewiesen wurde, lautete, die Vorträge der Kollegen Leppin und Kaufmann zu kommentieren und eine weiterführende Bilanz zu ziehen. Ich will diese Aufgabe so erfüllen, dass ich, in Zustimmung und Abgrenzung von den beiden Vorträgen meinen Ausgang nehmend, aber dann und wann auch freihändig, in 16 Punkten nach einer ausführlichen Vorbemerkung einige eigene Überlegungen zum Thema entwickle.¹

Vorbemerkung

Europa in der Antike, Europa in der Reformationszeit, Europa 2017 – das ist, wie wir alle wissen, eine Äquivokation. Das Europa, von dem wir heute sprechen, die geographische Fortsetzung Asiens diesseits des Urals, ist jenen beiden vergangenen Epochen nicht als spezifischer, zusammengehöriger Raum präsent. Namentlich in der Antike wurde, wie Kollege Leppin zu Recht hervorhob, ein ganz anderer geographischer Sektor, das von ihm »Euromediterraneum« genannte europäisch-afrikanische Mittelmeergebiet mit seiner nahöstlichen Fortsetzung, als zusammengehöriger Raum gesehen und erfahren. Aber auch das politische Europa sei es des Europarats oder der Europäischen Union ist weit von dem entfernt, was in der Antike oder im 16. Jahrhundert mit jenem Wort bezeichnet wurde. Hätte man einem Spanier des 16. Jahrhunderts erklärt, er gehöre in einer spezifischen Weise mit Finnland, mit dem seine heutigen Nachfahren in der Europäischen Union verbunden sind, und mit dem Moskowiterreich, mit dem sie im Europarat sitzen, zusammen, hätte er gewiss erstaunt den Kopf geschüttelt. Das aber heißt, wir fragen nach der Bedeutung des Christentums mit dem Blick auf dasjenige geographisch-politisch-kulturelle Ensemble, das wir heute Europa

¹ Für Verweise auf KAUFMANN und LEPPIN s. die Beiträge »Europa und die Reformation – die Reformation und Europa« (Kaufmann) und »Christentum und das antike Erbe des Euromediterraneums« (Leppin).

nennen. Das setzen wir im Hinterkopf voraus, auch wenn wir uns Epochen zuwenden, die dieses Europa selbst noch gar nicht kannten. Und wir tun es nicht ohne Grund, weshalb die Rede von »Europa« in den anfangs genannten unterschiedlichen Epochen doch nicht schlechterdings äquivok ist. Denn entscheidende Anstöße für die Herausbildung des heutigen Europas gingen von Gebieten aus, die zu diesem Kontinent gehören, gleichgültig, ob man sie zu jener Zeit einem »Europa« zuordnete oder nicht – für die Antike Griechenland, für die Reformationszeit das Gebiet nördlich der Alpen –, und sie haben hier besonders nachdrücklich und langfristig, wenngleich in durchaus unterschiedlichen Weisen gewirkt.

Aus dieser Perspektive eines Anachronismus sehenden Auges ergeben sich drei Differenzen zum Programm Leppins. Sie alle haben mit der entscheidenden Weichenstellung zu tun, die sein Programm bestimmt: Seine Leitfrage ist die nach der »Wirkungsgeschichte« christlicher Erbschaften aus der Antike, und diese noch einmal zugespitzt auf die Frage ihrer »Moderneaffinität«. Abgesehen davon, dass der Maßstab für ein solches Urteil keineswegs auf der Hand liegt, birgt die Frage nach der Modernenähe historischer Phänomene immer die Gefahr, sich zirkulär auf bestimmte Phänomene zu konzentrieren, die ihr besonders entgegenzukommen scheinen. Das heißt zum einen, dass wichtige religiös-kulturelle Prägungen, die das Christentum in die von ihm erfasste antike Welt einbrachte, außerhalb des Blickfeldes bleiben, weil sie unter dem Gesichtspunkt der Moderne irrelevant zu sein scheinen. M.E. muss aber auch von solchen »nichtmodernen« Errungenschaften die Rede sein, wenn es um das Christentum und die antike Welt geht.

Zum anderen legt jedenfalls für den modernen Westmitteleuropäer die Frage nach der Moderneaffinität eine geographisch-sprachliche Beschränkung nahe, nämlich die auf den Raum seiner eigenen Vorgängertradition im engeren Sinne, auf Lateineuropa. Auf Lateineuropa will sich Leppin denn auch beschränken. Dabei bildet dieses Lateineuropa nur einen Teil, zunächst den weit weniger bedeutenden Teil des antiken Euromediterraneums, und seine Nachfolgestaaten sind auch nur ein Teil des Europas von 2017. Freilich setzen sich die historischen Tatsachen bei Leppin gegen das angekündigte Programm durch, insofern er de facto den Blick keineswegs auf den lateinischen Teilbereich beschränkt, sondern Beobachtungen zusammenträgt, die ganz überwiegend für das gesamte Euromediterraneum gelten.

Statt der angekündigten geographisch-kulturellen Beschränkung nimmt er vielmehr tatsächlich eine andere vor, eine Beschränkung zeitlicher Art: Es kommt, von wenigen Nebenbemerkungen abgesehen, von der Antike nur die vorkonstantinische Teilepoche zur Sprache. Auch dies ergibt sich aus der alles leitenden Weichenstellung: Damals habe das Christentum besonders moderneaffine Erbschaften hervorgebracht. Doch scheint mir auch diese Beschränkung fragwürdig. Wenn vom Christentum im antiken Euromediterraneum die Rede ist,

kann die nachkonstantinische Phase keinesfalls ausgeblendet werden, weil in ihr die christliche Imprägnierung dieses Raumes – und zumal des lateinischen Westens – erst eigentlich vor sich ging.

Genug der Vorbemerkungen. Zur Sache selbst!

1.

Der Kontinent, den wir Europa nennen, war und ist ein Religionsimporteur. Eine auf eigenem Boden gewachsene Religion, die sich durchgehalten hätte, gibt es hier nicht. Damit soll nicht bestritten werden, dass in der Volksreligiosität ältere, bei den Völkern Europas selbst entstandene religiöse Vorstellungen und Bräuche über den Import außerhalb des Kontinents geborener Religionen hinaus am Leben blieben, dann meist als Aberglauben eingestuft, und es soll auch nicht in Abrede gestellt werden, dass die den importierten Religionen vorausgegangene religiöse Prägung die Rezeption des Importierten beeinflusst, zu dessen Inkulturation beigetragen hat. Doch eigene europäische Religionen im Sinne zusammenhängender Ensembles religiöser Vorstellungen und Riten haben sich hier nicht gehalten, sieht man von den fragwürdigen Rekonstruktionen folgenden Revitalisierungsversuchen im Nationalsozialismus und in neopaganen Bewegungen der Gegenwart ab.

2.

Mit Judentum, Christentum und Islam kamen die drei wichtigsten Importreligionen sämtlich aus dem vorderasiatischen Nahen Osten, die beiden ersten, deren eine die andere unmittelbar voraussetzte und sich als deren Transformation verstand, gar aus demselben nahöstlichen Land. Beschränken wir uns dem Thema dieses Kongresses gemäß auf das Christentum, so gilt für dessen Ausgangspunkt der Satz, mit dem Kollege Leppin seinen Vortrag anschaulich begann: »Jesus war ein Levantiner«, also ein Mann aus dem östlichen, asiatischen Mittelmeerraum. Auch die Apostel und fast alle Autoren des Neuen Testaments waren »Levantiner«. Aus dem Judentum kommende Levantiner, deren heiliges Buch das Alte Testament war und deren Vorstellungen von Gott und Welt, Mensch und Gesellschaft, Zeit und Geschichte von ihrer ererbten jüdischen Herkunftstradition geprägt waren. Über sie wanderte dieses fremde, nichteuropäische Erbe in Europa ein.

3.

Ist damit der Gemeinplatz ausgesprochen, dass Europa und das Christentum keine wurzelhaft miteinander verbundenen Größen sind, stellt sich bei näherer Betrachtung das Bild doch komplizierter dar. Denn die jüdischen Levantiner, die Christusanhänger wurden, waren in ihrer Mehrzahl selbst bereits von einer Bewegung erfasst, die europäisch verwurzelt war, vom Hellenismus – jener Durchdringung des Orients durch griechische Kultur und Amalgamierung des griechischen Erbes mit orientalischen Elementen, die im Gefolge der Eroberungszüge Alexanders des Großen vonstattenging und die antike Welt nachhaltig veränderte. Und das nicht nur im Osten, sondern über das nächste Großreich, das römische, auch bis zum westlichen Ende des Mittelmeeres – eben in der Gesamtheit jenes Euromediterraneums, von dem schon die Rede war. Solche Zugehörigkeit zum hellenistischen Einflussbereich schloss Abwehrreaktionen nicht aus, wie die Geschichte des Judentums in jenen Jahrhunderten zeigt. Doch auch diese setzten das – intensivere oder lockerere – Einbezogensein in jene Welt voraus. D. h., auch die ersten Christen, die aus dem Judentum kamen und dessen Erbe, auf Jesus Christus hin gedeutet, an die Kirche weiterreichten, waren Teil des hellenistischen Kulturkreises. Mit dieser Feststellung will ich nicht die alt ehrwürdige, ebenso umstrittene wie uneindeutige These von der Hellenisierung des Christentums aufwärmen. Aber die Zugehörigkeit der ersten Christen zur hellenistischen Welt ist doch nicht zu leugnen. Die meisten von ihnen, wenn nicht alle – vielleicht vor ihnen sogar Jesus selbst –, sprachen zumindest auch Griechisch. Überwiegend bedienten sie sich eines der beiden einflussreichsten Textcorpora des Hellenismus, der Septuaginta, in der das jüdisch-orientalische Erbe in griechischer Gestalt erschien. Und bald darauf entstand vornehmlich in ihren Kreisen das andere der beiden Corpora, das ebenfalls griechische Neue Testament. In diesem Rahmen ging schon in den Anfängen des Christentums das östliche Erbe eine symbiotische Verbindung mit Mustern des Denkens, Handelns und der gesellschaftlichen Ordnung ein, die eine europäische Wurzel hatten – eine griechisch-europäische; Lateineuropa und sein Christentum waren hier zunächst nur Nutznießer. Wenn ich von einer symbiotischen Verbindung spreche, meine ich allerdings nicht, das frühe Christentum sei ganz hellenisiert worden – »das ist niemals völlig geschehen«². Die östliche Erbschaft ging nicht ununterscheidbar in der Symbiose auf. Das zeigt sich etwa an den judenchristlichen Gemeinden, die nach einiger Zeit untergingen, und an der ostsyrischen Kirche, die bis zum heutigen Tag zur ökumenischen Familie gehört. Es zeigt sich aber auch, worauf ich hier nicht eingehen kann, an den theologischen Spannungen, die im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder zwischen der orientalischen und der europäisch-griechischen Erbschaft aufbrachen.

² ADOLF VON HARNACK, Dogmengeschichte, Tübingen ⁸1991, 59.

4.

Nur *en passant*, weil nicht in das Raster der Moderneaffinität passend, kommt bei Leppin eine der wichtigsten Prägungen zur Sprache, die die antike Welt und über sie unsere Welt bis heute vom Christentum empfangt, der aus dem Judentum geerbte, doch an einem anderen Feiertag festgemachte Rhythmus der Siebentagewoche. Zu nennen wäre auch das Kirchenjahr mit dem am jüdischen Kalender orientierten Osterfestkreis und dem an pagane, vielleicht auch gnostische Festtradition angelehnten Weihnachtskreis. Wurde doch von hier aus das ganze Leben des Einzelnen und der Gesellschaft, das geistliche wie das profane, in einen neuen, für weite Teile der Welt bis heute regelhaften Jahresrahmen gestellt. Hinzuweisen wäre ferner auf die Klöster, deren Anfänge bereits in vorkonstantinischer Zeit liegen, mit ihrer großen Bedeutung schon für die antike Welt – mag diese Institution »moderneaffin« oder das Gegenteil sein.

5.

Die vier »Bereiche«, auf die Leppin sich konzentriert, »Individualisierung des Glaubens«, »universaler Geltungsanspruch«, »Zwang zum Reflexivwerden« und »Prozeduralität«, sind in der Tat wichtige Erbschaften des Christentums an die antike und über sie an die spätere Welt, mögen hier und da auch Anknüpfungspunkte im hellenistischen Judentum oder in der paganen Kaiserzeit festzustellen sein. Doch bildeten sie sich quer durch das gesamte Euromediterraneum heraus, nicht allein, ja nicht einmal primär im lateinischsprachigen Raum. Dass mit dem Christentum eine Religion in die antike Welt trat, für die jedenfalls in ihrer missionarischen Phase vorrangig die persönliche Entscheidung ausschlaggebend war und die exklusive Zugehörigkeit forderte und alle anderen Lebenskontexte relativierte, wenn nicht abschnitt, galt für die Christen in Ägypten und Griechenland nicht weniger als für die Roms und des lateinischen Nordafrikas. Ja, in der nächsten Phase, in der der quantitative Erfolg des Christentums die Zugehörigkeit zu ihm immer weniger als Sache entschlossener Einzelner erscheinen ließ, war es der Osten, der mit dem Mönchtum die Möglichkeit solcher »Individualisierung« nun innerhalb einer christlich werdenden Gesamtgesellschaft entwarf.

Ebenso steht es mit den anderen drei von Leppin genannten Punkten. Die Überzeugung, dass die christliche Verkündigung universal gelte, die Wahrheit für alle Menschen biete, vertrat man im Osten des Euromediterraneums nicht weniger als im lateinischen Westen. Und niemand brachte sie in vorkonstantinischer Zeit so eindrücklich zur Geltung wie der Alexandriner Origenes. Origenes wäre in jener Teilepoche auch das glänzendste Beispiel für die »Reflexivität« des Christentums, die im Übrigen in dem aus dem Judentum des östlichen Euro-

mediterraneums kommenden Apostel Paulus ihre maßstabsetzende Urgestalt hatte. Hebt man auf das Credo als die Form ab, in der die Glaubensreflexivität auf Gemeindeebene begegnete, so ist sie ebenfalls im gesamten Euromediterraneum zu finden, auch wenn es sprachlich-liturgische Unterschiede gab. Schließlich die »Verfahrensförmigkeit« der Verleihung von Ämtern, insbesondere des Amtes des *episcopus*. Solche Verfahrensförmigkeit entwickelte sich, bei Variationen im Einzelnen, fast überall, wo sich der monarchische Episkopat herausbildete, in Ost und West. Zu Abweichungen kam es nur punktuell im Raum der orientalischen Nationalkirchen, nämlich zugunsten klerikaldynastischer Abfolge.

6.

So wichtig die vier von Leppin genannten »Bereiche« sind, ergibt doch, wie angedeutet, die Konzentration auf die vorkonstantinische Epoche, in der sie sich herausgebildet hätten, ein unzulässig verkürztes Bild, wenn es um das Christentum und Europa in der Antike geht. Denn die eigentliche christliche Imprägnierung dieses Raumes – und zumal des lateinischen Westens – vollzog sich erst in der nachkonstantinischen Phase der Antike. Und dabei kam es zu zwei Abweichungen von den vorkonstantinischen Erbschaften: Manche wurden überhaupt verabschiedet, und in manchen Fällen trennten sich innerhalb des Euromediterraneums die Wege, pluralisierte sich das Bild. Erst der Stand des antiken Christentums aber, der so erreicht wurde, bildete den Ausgangspunkt für die religiös-kulturelle Entwicklung des Europas, das wir kennen.

7.

Zum einen die Verabschiedung vorkonstantinischer Erbschaften. Sie betrifft, um nur ein Beispiel zu nennen, gerade den von Leppin mit dem größten Nachdruck hervorgehobenen Punkt, die »Individualisierung des Glaubens« im Sinne persönlicher Entscheidung für das Christentum angesichts anderer religiöser Optionen und widriger sozialer und kultureller Faktoren. Diese »Individualisierung« war in dem Maße überholt, in dem die Missionssituation zurücktrat, die Säuglingstaufe sich durchsetzte und die Gesamtgesellschaft als christliches Kollektiv erschien – ein Vorgang, der mit Vorläufen in vorkonstantinischer Zeit danach sukzessiv im gesamten Euromediterraneum zu verzeichnen ist. Die nun ausgebildete Vorstellung vom christlichen Kollektiv oder Corpus war binnen Kurzem so selbstverständlich, dass sie schließlich beim Ausgreifen des Christentums in neue Räume, bei der Christianisierung der Germanen und der Slawen im Mittelalter, auch die Weise der Mission bestimmte, die bekanntlich nicht wie einst auf dem Wege individueller Entscheidung, sondern über Kollektivkonversio-

nen erfolgte. Wenn der – neutestamentlich begründete – individuell-persönliche Charakter des Christseins zur Geltung kommen sollte, mussten dafür Realisierungen innerhalb des christlichen Kollektivs gefunden werden, wie es in der Antike mit der Ausbildung des Mönchtums und in anderer Weise durch die Reformation oder durch den Pietismus geschah. Die Zugehörigkeit zum Christentum in Kollektiven aber ist in vielen Ländern Europas noch heutige kirchliche Realität und in Form kultureller Prägungen in ganz Europa nach wie vor unübersehbar.

8.

Das andere Charakteristikum der nachkonstantinischen Teilepoche: die Trennung der Wege im Umgang mit dem vorkonstantinischen Erbe. Sie betrifft besonders die Differenzierung zwischen »politischer und religiöser Ordnung«, die Leppin als eine Implikation der Individualisierung des Glaubens in vorkonstantinischer Zeit herausstellt. Ob man hier von einer »Betonung des Rechtes auf Religionsfreiheit« sprechen kann, erscheint mir zweifelhaft; Äußerungen, die auf den ersten Blick so aussehen, sollen dazu dienen, das Recht auf die eigene – christliche – Glaubensentscheidung in einer feindlichen Welt plausibel zu machen, verfechten aber kein grundsätzliches, allen geltendes Prinzip. Dass zwischen »politischer und religiöser Ordnung« zu differenzieren sei, war für vorkonstantinische Christen gleichwohl selbstverständlich. Es blieb aber nicht lange selbstverständlich, jedenfalls für einen Großteil der nachkonstantinischen Christenheit nicht. Hier gingen die Wege auseinander, vertrat der lateinische Westen die Selbständigkeit der Kirche gegenüber der weltlichen Obrigkeit und der Osten die vom nun christlichen Kaiser geleitete Reichskirche. Faktisch war es auch im Westen mit dieser Selbständigkeit nicht immer weit her, oder die Vorzeichen wurden umgedreht und die Kirche beanspruchte, selbst eine politische Rolle spielend, die Überordnung über den Staat. Gleichwohl gehört die unterschiedliche Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und politischer Macht über mancherlei Transformationen zu dem Erbe Europas, das westliche und orthodoxe Kirchen, aber auch die westlichen und die östlichen Nationen des Kontinents bis zum heutigen Tage prägt.

Man könnte als Beispiel für die nachkonstantinische Trennung der Wege auch die Haltung zur Sprachenvielfalt anführen. Diese war im Christentum – hier widerspreche ich Leppin – keineswegs von Anfang an Programm. Man teilte die lateinisch-griechische Bilingualität des Römischen Reiches, die von den allermeisten Christen des Euromediterraneums verwendete Sprache war, vom lateinischen westlichen Nordafrika abgesehen, das Griechische; für Sprecher nur lokaler Sprachen an den ländlichen Rändern, in Gallien, Syrien und Ägypten fand man pragmatische Lösungen. Doch auch hier ging man in nachkonstantinischer

Zeit auseinander: Während der Westen eine gemeinsame Normsprache für Gottesdienst, Bibellektüre, Kirchenrecht und Theologie, nun das Lateinische, forcierte, wurde im Osten nationalsprachliche Vielfalt programmatisch zugelassen – eine Grundentscheidung, die man auch bei der von Konstantinopel ausgehenden Ausbreitung des Christentums im slawischen Raum befolgte, siehe das Wirken Kyrills und Methods. Auch diese in der nachkonstantinischen Antike begründete Differenz zwischen gemeinsamer Latinität auf der einen Seite und sprachlicher Vielfalt auf der anderen hat Folgen für die weitere Geschichte Europas bis in die Gegenwart.

Als letztes Beispiel das, was Leppin die »Reflexivität« des Glaubens nennt – auch hier eine nachkonstantinische Trennung der Wege nach früherer Gemeinsamkeit. Jene »Reflexivität« war, wie gesagt, von Anfang an ein gesamtchristliches Phänomen, auch wenn sie bei Theologen des Ostens ein intellektuelles Niveau aufwies, wie es der Westen, von der Ausnahmegestalt Augustin abgesehen, im ersten Jahrtausend nie erreichte. Doch der Kollaps der westlichen Reichshälfte und ihr kultureller Verfall in der Spätantike ließ hier die Reflexionskraft immer schwächer werden. Gerade darin aber lag die Basis für eine bis in die Gegenwart unterschiedliche intellektuelle Geschichte in West- und Osteuropa: Während Ostrom, in kontinuierlichem Besitz der alten kulturellen Güter, schließlich sein Ideal in der rituellen und theologischen Repetition sah, wurde für den durch Verfall und Verbindung mit den Germanen barbarisch gewordenen Westen die frische Begegnung mit den Gütern der Antike, vor allem den philosophischen Gütern, im Mittelalter zum Ausgangspunkt einer Geschichte einzigartiger geistiger Lebendigkeit. Einer Lebendigkeit, die Offenheit für Neues und kreative Argumentation, vielfältige Konflikte und die Suche nach Konfliktlösungen umfasste. »Euer Verstand steht nicht still«, hielt im 16. Jahrhundert der ökumenische Patriarch Jeremias II. westlichen Theologen vor.³ Die Bemerkung war kritisch gemeint. Sie markiert eine Differenz, die bis heute den orthodox geprägten Osten Europas und die Erben Lateineuropas in der Mitte und im Westen, seien sie römisch-katholisch oder protestantisch geprägt, voneinander unterscheidet. Und auch sie hat eine Wurzel im nachkonstantinischen Altertum.

³ οὐδὲ ἴστανται πως ὑμῶν ἡ διάνοια, Jeremias II. an die lutherischen Theologen von Tübingen am 6. Juni 1581, nachzulesen in: JOANNES KARMIRES (Hg.), Τὰ δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας (Bd. 2), Athen 1953 [Graz 1968], 476 [556]. Vgl. den Tagungsband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie, Wien 2008: FRIEDRICH SCHWEITZER / CHRISTOPH SCHWÖBEL (Hg.), Kommunikation über Grenzen (Veröffentlichungen der Wiss. Ges. für Theologie 33), Tübingen 2009, 115f.

9.

Das mein Plädoyer für die Einbeziehung der nachkonstantinischen Antike zusammenfassende und weiterführende Fazit lautet: Nur wenn auch diese Teil-epoche betrachtet wird, ergibt sich ein adäquates Bild der Verbindung von Christentum und antiker Welt. Und nur dann lässt sich deren Wirkung in der weiteren Geschichte und der Gegenwart Europas erfassen. Die Beschränkung auf vor-konstantinische Erbschaften lässt nicht nur außer Acht, dass manche von diesen schnell unwirksam wurden und in der darauf folgenden Geschichte keine Rolle mehr spielten. Sie lenkt auch den Blick einseitig auf europäische Gemeinsamkeiten. So aber wird ausgeblendet, dass beides, was Europa ausmacht, die Gemeinsamkeit ebenso wie die Pluralität, d.h. die Vielfalt und Gegensätzlichkeit regionaler, nationaler und transnationaler Prägungen, bereits in der Antike verwurzelt ist. Oder umgekehrt gesagt, dass ganz Europa von der antiken christlich-hellenistischen Synthese herkam, sie aber in unterschiedlichen Weisen weiterentwickelte.

10.

Damit stehen wir bei dem Ereignis, dem das zweite Referat galt, der Reformation. Einem Ereignis, das, wie Kollege Kaufmann breit belegt, ganz und gar in den Raum der lateineuropäischen Christenheit gehört und so, wie es geschah, auch nur hier geschehen konnte. Die Reformation setzt somit jene eigenständige Entwicklung des westlichen Euromediterraneums voraus, die seit dem nach-konstantinischen Altertum vor sich ging: die Ausbildung des durch das Lateinische als gemeinsame liturgische, juristische und theologische Sprache und durch das Papsttum, nach und nach noch durch eine Fülle weiterer Strukturen verbundenen kirchlichen Raumes West- und Mitteleuropas. Die Reformation setzt ferner das Kollektivchristentum voraus, das ebenfalls in nachkonstantinischer Zeit, allerdings gesamtchristlich, zum Normalfall geworden war. Sie setzte die in der lateinischen Tradition immer wieder hervorgehobene Differenzierung zwischen politischer und geistlicher Welt voraus – Luther und Calvin gaben ihr in der Zwei-Regimenten-Lehre eine kritische theologische Vertiefung –, auch wenn sie dort, wo der Protestantismus zur Mehrheitskonfession wurde und die Regierung sich auf seine Seite schlug, faktisch meist unterlaufen wurde. Und sie führte jene hochentwickelte Universitäts- und Argumentationskultur fort, die das lateinische Mittelalter ausgebildet hatte, nun zugunsten ihrer eigenen theologischen Einsichten fruchtbar und dank Buchdrucks, Muttersprachlichkeit und Bildungsförderung weiten Kreisen zugänglich gemacht.

11.

Auf der anderen Seite wandte sich die Reformation an wichtigen Punkten gegen lateineuropäische Erbschaften. Mit ihrem Verständnis des Glaubens als Inbegriff des Gottesverhältnisses machten sie das Christsein wieder zu einem wesentlich persönlichen, individuellen Lebensvollzug: Als Glaubender ist der Christ ein Einzelner, die Kirche die Gemeinschaft aller glaubenden Einzelnen. Freilich verfochten sie diese Sicht, von einigen radikal-reformatorischen Gruppen abgesehen, im Rahmen des vorhandenen Kollektivchristentums, das in ihren Augen das Reservoir für die Verwirklichung wahren Christseins darstellte. Das aber nicht nach Art der spätantiken und mittelalterlichen Kirchen, die innerhalb des Kollektivs dezidiert individuelles Christsein als besondere Möglichkeit einer geistlichen Elite, der Mönche und Nonnen, verstanden, sondern als die Verwirklichung des Christseins an sich – mit der von Luther immer wieder angesprochenen Konsequenz, dass ein Christ in der Masse der Kirchenglieder doch »ein seltener Vogel« sei. Diese »Reindividualisierung« sah man als Konsequenz der neutestamentlichen, namentlich paulinischen Botschaft. Dann und wann wurde, etwa von Melancthon, auch darauf hingewiesen, dass die Reformation damit zu dem Muster zurückkehre, das in der vorkonstantinischen Kirche gegolten habe. Der Pietismus machte aus diesem historischen Argument eine programmatische Waffe der Kirchenkritik – worin ihm die Aufklärung gerne folgte.

12.

Ebenso gegen eine lateineuropäische Erbschaft wandte sich die Reformation aller Strömungen, wie Kaufmann ausgeführt hat, mit der programmatischen Hinwendung zur Vielfalt der Volkssprachen, auf der Ebene der Gemeinden praktisch durchweg, in der Theologie neben dem Lateinischen. Auch darin sah man eine Konsequenz des Evangeliums, das auf Glauben ziele und damit verstehendes Hören voraussetze. Auf eine frühere Epoche der lateineuropäischen Kirche konnte man hierfür nicht hinweisen. Es waren vielmehr die – nachkonstantinischen – Kirchen des Ostens, in denen man historische und zeitgenössische Beispiele gegen die Monolingualität und für den Gebrauch der Volkssprachen hatte. Freilich konnte dieser Weg nun dank des Buchdrucks mit weit größerer Effizienz und für eine weit größere Zahl von Sprachen – innerhalb Europas, in der Mission dann auf allen Kontinenten der Welt – gegangen werden, mit den vielen sprach- und bildungsgeschichtlichen Folgen für die evangelischen Gebiete des Kontinents, die Kaufmann andeutet.

13.

Kaufmann zeigt, in welchem Maß die Reformation auf die Gegebenheiten Lateineuropas aufbaute, ja, sie z. T. erstmals wirklich effektiv nutzte, so eben den Buchdruck. Er zeigt ferner, in welchen Punkten diese Gegebenheiten durch die Reformation beendet oder verändert wurden. Die pejorative Rede von »Beschädigung« und »Zerstörung« scheint mir in diesem Zusammenhang allerdings wenig hilfreich. Nicht allein, weil etliche der von der Reformation heraufgeführten Veränderungen Errungenschaften darstellten, die früher oder später von allen Seiten übernommen wurden. Sondern auch, weil manche dieser Veränderungen an bereits im spätmittelalterlichen Lateineuropa gegebene Entwicklungen anknüpften, das so geschlossen, wie es das Wort »Lateineuropa«, suggeriert, denn doch nicht war – siehe die nationalen Bestrebungen und die unterschiedlichen Katholizismen der Zeit. Und namentlich die oft und auch von Kaufmann angeführten nachreformatorischen »Religionskriege« in Europa sollten die blutigen und teils lange währenden Kriege nicht übersehen lassen, die vor der Reformation geführt wurden, etwa zwischen England und Frankreich, oder, sie begünstigend, gleichzeitig mit der Reformation, allesamt von nicht- oder anti-evangelischen Mächten, etwa Habsburg, Frankreich oder dem Papst, betrieben. Auf's Ganze gesehen würde man hinsichtlich der Veränderungen durch Reformation und Gegenreformation wohl besser von einem Prozess innereuropäischer Auffächerung oder Pluralisierung sprechen. Wichtige unterschiedliche Züge des pluralen, evangelische und römisch-katholische Binnenräume umfassenden Europas sind bei Kaufmann genannt.

14.

Es sind Züge des ehemaligen und weiterhin erkennbaren *lateinischen* Europas. Denn bei allen Unterschieden, Spannungen und Gegensätzen gab es hier aufgrund der langen gemeinsamen Geschichte sich durchhaltende gemeinsame Prägungen. Sie zeigten sich in der Beibehaltung vorevangelischer Güter, etwa im Universitätswesen, partiell auch im Recht. Sie erleichterten die transkonfessionelle Befruchtung, nicht zuletzt die Übernahme vieler evangelischer »Neuerungen« vor allem im Bereich von Sprache und Bildungswesen, langfristig auch im Gottesdienst auf römisch-katholischer Seite. Und sie machten es auf Dauer möglich, auch mit dem religiösen Gegensatz, ohne ihn zu negieren, in friedlicher, gleichberechtigter Koexistenz umzugehen. Denn diese Errungenschaft, die Herausbildung politischer Gemeinwesen ohne »einheitliche oder dominierende Religion«, so Kaufmann, war ja nicht nur das Ergebnis leidvoller Kriegserfahrungen. Sondern es bedurfte dazu auch einer unter den Christen selbst gewachsenen Überzeugung: der Überzeugung, dass auch dem, was man für reli-

giösen Irrtum hält, nicht mit staatlicher Gewalt begegnet werden dürfe. Diese Überzeugung, die nicht identisch ist mit einer Toleranz auf der Basis angenommener Gleich-Gültigkeit unterschiedlicher Religionen und Konfessionen, die allein aber am Ende ein friedvolles multiweltanschauliches Miteinander ermöglicht, wurde in der Reformation vorgebracht und war einer der Gründe ihrer amtskirchlichen Verurteilung – sie wurde freilich von ihren Verfechtern selbst schließlich nur sehr eingeschränkt praktiziert. Dass sie sich nach vielen Irrungen und Wirrungen schließlich, und das gesamtlateineuropäisch, Geltung verschaffte, hat etwas mit der Sicht des Verhältnisses von Kirche und Staat zu tun, die zur DNA dieses Raumes gehört.

15.

Sie gehörte zur DNA *dieses* Raumes. Zu der der östlichen und südöstlichen Länder Europas, die von Byzanz her geprägt waren und, zu einem Großteil jahrhundertlang unter andersreligiöser Herrschaft lebend, im unbedingten, »stillestehenden«⁴ Festhalten an der byzantinischen Tradition die Garantie für das Überleben ihrer Identität sahen, gehörte sie nicht. Ebenso wenig dazu gehörten andere lateineuropäische Errungenschaften wie das mittelalterliche Universitätswesen mit seiner Wissenschaftskultur und dann die neuen Herausforderungen durch die Reformation. Für die balkanorthodoxen Kirchen mit der bedingten Ausnahme der rumänischen ist die Abgrenzung vom europäischen Westen Teil ihrer Selbstdefinition. In dem größten und von Fremdherrschaft freien orthodoxen Land, dem russischen Zarenreich, gab es seit Peter dem Großen Ansätze, als fortschrittlich betrachtete westmitteleuropäische Errungenschaften, nicht zuletzt im Erziehungswesen, zu übernehmen. Russische Theologie und Philosophie des 19. Jahrhunderts standen in lebendiger Diskussion »auf Augenhöhe« mit denen des römisch-katholischen und protestantischen Westens. Ob sich daraus langfristig eine wechselseitige Befruchtung und Annäherung von Westmittel- und Osteuropa ergeben hätte, ist eine spekulative Frage. Revolution und sowjetische Herrschaft merzten all jene Ansätze aus und ließen auch die russisch-orthodoxe Kirche ihr Heil ganz im Rückzug auf die explizit im Gegensatz zum »Westen« definierte traditionelle Identität finden, im Grunde bis zum heutigen Tag. Ähnlich stand es mit den balkanorthodoxen Ländern, die nach 1945 Teil des Ostblocks wurden, mit der schon genannten Ausnahme Rumäniens, das aufgrund jahrhundertlanger, den osmanischen Herren gleichgültiger Koexistenz orthodoxer, protestantischer und römisch-katholischer Kirchen eine lange Tradition multikonfessionellen Nebeneinanders besitzt – freilich ohne Auswirkungen auf die gesamteuropäische Kultur; dazu ist das Land wohl zu klein und ist

⁴ Jeremias II., s. oben Anm. 3.

es heute zu sehr mit den Folgen der kommunistischen Herrschaft beschäftigt. Zu klein ist wohl auch Griechenland, das als einziges orthodoxes Land keine längerfristige kommunistische Diktatur und kirchenfeindliche Unterdrückung erlebte und seine kirchlichen und akademischen Institutionen seit der Unabhängigkeit unversehrt erhielt – eine fühlbare Rolle als europäischer Partner im Austausch von religionskulturellen Erbschaften und Disput über sie spielt das Wurzelland Europas, in dem die orthodoxe Kirche Staatskirche ist, nicht.

16.

Europa – das war über Jahrhunderte das Zentrum des Christentums. Die religiös-kulturelle Symbiose »europäisches Christentum«, insbesondere ihre lateineuropäischen Varianten römisch-katholischer und protestantischer Art, verbreitete sich seit dem 19. Jahrhundert fast über die ganze Welt. Damit wurde die konfessionelle Vielfalt Europas und seines Ablegers Nordamerika exportiert, die Fülle verschiedener Katechismen, Liturgien und Amtsstrukturen; in dem allen aber doch ein identifizierbarer gemeinsamer Kern europäischer christlicher Tradition in kirchlicher Lehre und kirchlichem Leben. Wie weit das so bleibt, wissen wir nicht. Denn das Zentrum des Christentums ist Europa – samt Nordamerika – längst nicht mehr, die Zahl der Christen auf der südlichen Welthalbkugel übertrifft die der nördlichen schon jetzt bei Weitem, und die Schere tut sich immer weiter auf. In der Anglican Communion, um nur das spektakulärste Beispiel zu nennen, machen allein die Afrikaner bereits mehr als die Hälfte der Mitglieder aus. Zwar ist der Einfluss der europäischen – und nordamerikanischen – Kirchen dank ihrer intellektuellen und finanziellen Ressourcen nach wie vor groß. Doch mit den steigenden Zahlen im Süden steigen auch das Selbstbewusstsein und der Anspruch, über Lehre, Leben und Ordnung der Kirche mitzubestimmen. Das Auseinanderbrechen der anglikanischen Gemeinschaft, das sich in diesen Jahren zwischen der Mehrzahl der nördlichen Provinzen und dem Global South vollzieht, ist symptomatisch. Z. T. rühren die Spannungen zwischen europäischen und außereuropäischen Kirchen daher, dass diese sich als die treuen Sachwalter des eigentlichen, früher in Europa beheimateten, doch nun von ihm verratenen Christentums verstehen – etwa in Fragen der Sexualethik. Doch es gibt auch Bewegungen, die gegenüber der europäischen Erbschaft auf Eigenständigkeit in Verkündigung und Ritual bestehen, die die Umprägung der ererbten Form des Christentums durch die Aufnahme indigener Vorstellungen, Riten und Strukturen verfechten. Was für Synthesen sich dabei langfristig ergeben, wie weit sie aus unserer Sicht noch christlich erscheinen werden, ist eine offene Frage und liegt nicht in unserer Hand. Doch das gänzlich neue Kapitel in der Geschichte der Christenheit, das wir gerade erleben, erinnert daran, dass das christliche Europa mit seinen Epochen und Varianten trotz seiner

ausgedehnten, lebendigen, symbiotischen Geschichte nur eine Phase eines längeren Weges ist. Mit Martin Luther gesprochen: Der Platzregen zieht weiter, und welche Bäume er in Zukunft zum Blühen bringen wird, weiß nur Gott allein.

Europa ohne Gott? Ansichten eines säkularen Zeitalters

Christoph Schwöbel

1. Was ist europäisch?

»Europa besteht aus Kaffeehäusern«, so leitet der als Sohn österreichischer jüdischer Eltern in Paris geborene George Steiner seinen Essay *The Idea of Europe* ein und beginnt so eine Phänomenologie des Europäischen, die das Unterscheidende und das Verbindende Europas zum Thema hat. Das Kaffeehaus unterscheidet sich – ontologisch, so sagt Steiner – vom englischen Pub und der irischen und mehr noch der amerikanischen Bar darin, dass es der Fokus der Debatten über die Kultur in ihrer Vieldimensionalität ist. So lässt sich in Wien während der Zwischenkriegsjahre des 20. Jahrhunderts der intellektuelle Diskurs über Ästhetik und politische Ökonomie, Psychoanalyse und Philosophie in genau drei Kaffeehäusern verorten. Europa, so fährt Steiner fort, wird zu Fuß erlaufen, seine Kartographie ist durch die Reichweiten menschlicher Füße geschrieben. Die europäische Landschaft ist eine, in der die langen Märsche, die Pilgerfahrten und die Wanderungen ihren Platz haben, eine Landschaft der kommunikativen Beziehungen leiblich überbrückbarer Distanzen. Dann ist Europa drittens, wenn wir Steiner weiter auf seinem Gang durch die Landmarken Europas begleiten, eine Gedächtnislandschaft, in der Straßen und Plätze an die Größen und an die Schrecknisse der Vergangenheit erinnern – jede Stadt eine steinerne Versammlung des Clubs der toten Dichter und Denker. Europa ist aber auch der Ort, an dem die versuchten Versöhnungen von Athen und Jerusalem unternommen wurden – und dies ausgerechnet von dem zu unaussprechlicher Grausamkeit und Egoismus neigenden Zweifüßler, der sich Mensch nennt. Drei Spiele, ja Formen der Sucht sind es, die der europäische Mensch Athen verdankt, die Musik, die Mathematik und das spekulative Denken, die in ihrer letzten Einheit auch bei Steiner nur theologisch erfasst werden können: »As certain mystics and logicians such as Leibniz have intuited, when God speaks to himself He sings algebra.«¹ Dieses Erbe begegnet in Europa dem Erbe Jerusalems, das

¹ GEORGE STEINER, *The Idea of Europe. An Essay* (2004), New York / London 2015, 47f.

nach Steiner so sehr zur Textur europäischer Existenz gehört, dass es jeden tangiert, Agnostiker genauso wie Theisten. Wiederum hat auch dieses Erbe letztendlich theologischen Charakter:

»The monotheistic challenge, the definition of our humanity as in dialogue with the transcendent, the concept of a supreme Book, the notion of law as inextricable from moral commandments, our very sense of history as purposeful time, have their origin in the enigmatic singularity and dispersal of Israel.«²

Steiner bleibt skeptisch gegenüber der Möglichkeit der Verschmelzung der beiden Herkunftsorte europäischer Identität, die in seinem Verständnis gewissermaßen das theologische Programm des Christentums ist. Unter Berufung auf Leo Strauss hält Steiner fest, dass die Idee Europas schließlich doch wie der Titel von Charles Dickens' Klassiker von 1859, *A Tale of Two Cities*, eine Geschichte aus zwei Städten ist. Die verwehrte Versöhnung – das gilt nach Steiner noch mehr für sein letztes Kriterium des Europäischen, das er als einzigartiges Charakteristikum im europäischen Bewusstsein versteht, nämlich das gleichsam eschatologische Bewusstsein, dass Europa ein Ende haben wird, das Gefühl in der Abenddämmerung zu leben, die Ahnung der *Letzten Tage der Menschheit*³, vielleicht typisch für eine Zivilisation, in der der Garten Goethes fast an Buchenwald angrenzt und das Haus Corneilles an den Marktplatz, auf dem Jeanne d'Arc zu Tode gebracht wurde. Steiner formuliert das Bewusstsein des Endes in der Frage: »Mit welchem Recht sollten wir unsere selbstmörderische Unmenschlichkeit überleben?«⁴

Die theologische Dimension ist in Steiners phänomenologischer Beschreibung nie fern, auch wenn sie nur an den zitierten Stellen explizit thematisiert wird. Jedoch – über was wird in den Kaffeehäusern denn debattiert, wenn nicht über »Gott und die Welt«, das Verhältnis des Letztgültigen zum Vorläufigen? Welche Orte sind es, die zu Fuß verbunden werden, und welche Kirchen und Kapellen, aber auch Synagogen und Moscheen säumen den Weg, bis man an einer Zwischenstation ankommt, die europäisch immer eine Konstellation von Rathaus, Kirche und Marktplatz ist? Was wären die Namen der Straßen und Plätze ohne den indirekten Verweis auf die theologischen Fragen, die mit der Erinnerung an die großen Frauen und Männer und ebenso durch das Gedenken an die Opfer wachgerufen werden? Worum geht es in der Geschichte der beiden Städte Jerusalem und Athen, wenn nicht um die Fragen von Sein und Gott, von Vernunft und Geschichte? Und wie ist ein Ende der Geschichte denkbar, wenn die Ge-

² A. a. O., 50.

³ KARL KRAUS, *Die letzten Tage der Menschheit*. Tragödie in fünf Akten (1922), hrsg. von Franz Schuh, Salzburg 1922.

⁴ Steiner (Anm. 1), 53: »By what right ought we to survive our suicidal inhumanity?«

schichte nicht das Merkmal der Endlichkeit in sich trägt, das als Signum alles Geschaffenen auf einen unendlichen Ursprung und ein unendliches Ziel hindeutet, die beide dem Geschichtsprozess transzendent sind?

Diese Beziehung Europas auf die Theologie hat der andere große essayistische Analytiker des Europäischen, Rémi Brague, sehr direkt mit dem Christentum verbunden. Seiner Auffassung nach ist das Christentum als Religion der Ermöglichungsgrund Europas, insofern die Zusammenführung der Bürger des Römischen Reiches und der einwandernden Barbaren »durch die Teilhabe an einem einzigen Glauben«⁵ erfolgte. Wäre nach Brague diese Leistung durchaus auch von einer anderen Religion zu erbringen gewesen, so setzt das Christentum als bestimmte Religion doch zwei Bewegungen in Gang, die für Europa konstitutiv sind. Weil im Zentrum des Christentums nicht die Offenbarung einer Botschaft oder eines Buches steht, sondern eine Person, kann die Botschaft, wie sie in der Bibel bezeugt ist, in viele Sprachen übersetzt werden, und kann jede Kultur »gleiche Dignität« erhalten: »Jedes Volk steht unmittelbar zu Gott.«⁶ Dies wiederum ermöglicht nach Brague die »Entflechtung des Nationalen und des Religiösen«⁷, die – so muss man gleich hinzufügen – im Christentum zu einer Vielfalt von neuen Konstellationen von Nationalem und Religiösem geführt hat, die allerdings auch bei den größten Annäherungen stets die Nicht-Identität von Nation und Religion voraussetzen. Die zweite Dynamik, die mit dem Christentum als einer bestimmten Religion verbunden ist, ist nach Brague, dass entgegen der kulturgeschichtlich dominanten Modelle der »Einverleibung« und »Verdauung« das Christentum das Gedankengut der Antike »als Fremdes bewahrt« und so – nach Bragues Analyse – »das Modell seines Verhältnisses zum früheren Judentum auch auf den Bereich der profanen Kultur angewandt«⁸ hat. Damit ist allerdings für Brague noch nicht das Spezifische des Beitrags des Christentums zur Entstehung Europas benannt. Auf die Frage »Wozu dient das Christentum?« formuliert er:

»Das Christentum beansprucht nicht, der Kultur neue Inhalte zu geben. Es liefert eine neue Perspektive. Die christliche Revolution ist sozusagen eine phänomenologische. Sie besteht darin, das bisher Unsichtbare sichtbar werden zu lassen [...] Das Ganze tritt in die Sichtbarkeit.«⁹

⁵ RÉMI BRAGUE, Was hat Europa mit dem Christentum zu tun, in: Urs Aldermatt / Mariano Delgado / Guido Vergauwen (Hg.), Europa ein christliches Projekt? Beiträge zum Verhältnis von Religion und europäischer Identität, Stuttgart 2008, 25–34.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ A. a. O., 29.

⁹ Ebd.

Die eigentliche Pointe ist aber erst zu erfassen, wie Brague unter Aufnahme von Erich Auerbachs Hauptwerk *Mimesis* zeigt, wenn man sich klar macht, dass das Charakteristische und zugleich Anstößige der Art, wie das Christentum das Ganze sichtbar macht, darin besteht, dass das Erhabene, der Gegenstand des *sermo gravis vel sublimis*, im Niedrigen porträtiert wird, im *sermo remissus vel humilis*.¹⁰ Der gekreuzigte Christus ist so die Darstellung des Wesens des erhabenen Gottes und zugleich das Modell des Menschlichen. Die Menschenwürde am Ort ihrer äußersten Verletzung wahrzunehmen, das ist für Brague der Kern der Phänomenologie des Christentums: »Menschliches zu sehen auch dort, wo die Anderen nur Biologisches, Wirtschaftliches oder was auch immer vernehmen.«¹¹ Diese Sicht des Menschlichen ist allerdings von der bestimmten Sicht des Wesens Gottes abhängig, die der christliche Glaube bekennt.

Diese beiden Skizzen zur Charakterisierung des Europäischen sind sicherlich in mehrfacher Hinsicht zu ergänzen. Es ist im Sinne konstruktiver Erweiterung zu betonen, dass Europa nicht aus seinen christlichen Wurzeln allein zu bestimmen ist. Die religiösen Wurzeln des Christentums liegen außerhalb Europas. Genauer müsste man von einem Wurzelgestrüpp sprechen, in dem von Anfang an christliche Elemente mit denen anderer Religionen verwoben sind. Zu einer europäischen Religion wird es durch eine Reihe von »kulturellen Kompromissen«, in denen stets Elemente der Bejahung und Elemente der Verneinung, der Anlehnung und der Abstoßung verbunden sind. Die Geschichte dieser kulturellen Kompromisse ist die Kulturgeschichte Europas. Andererseits ist hervorzuheben, dass sich diese Geschichte nicht auf das Christentum beschränkt. Die Kulturgeschichte des Christentums ist von Anfang an, in jeder ihrer Epochen, die Geschichte der kritischen Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Islam. Diesen, die Geschichte Europas begleitenden, ja geradezu konstituierenden Dialog, der oftmals im Kontext gewaltsamer Auseinandersetzungen abläuft, kritisch zu rekonstruieren ist die Aufgabe, der sich die christliche Theologie ebenso wie die jüdische und islamische Theologie heute im interreligiösen und interdisziplinären Gespräch stellen müssen. Dabei ist von allergrößter Bedeutung, dass sich die Religionen nicht über sich selbst zu verständigen suchen, sondern ihren, für sie konstitutiven referentiellen Charakter ernst nehmen. Ihrem jeweiligen Selbstverständnis nach können alle drei monotheistischen Religionen für sich keine Absolutheit beanspruchen, sondern sind höchst relative Größen, die von der Offenbarung Gottes abhängig sind und in dieser ihren Grund und ihre Grenze anerkennen. Der Streit um die Absolutheit des Christentums ist darum ein Streit um eine falsch gestellte Frage. Aus der Perspektive der Religionen ist allein Gott absolut, und die Absolutsetzung der eigenen Religion

¹⁰ Vgl. a. a. O., 30 und ERICH AUERBACH, *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, (Bern 1946) Tübingen ¹⁰2001.

¹¹ A. a. O., 33.

Götzendienst. Aus der Perspektive der Religionen und der in ihnen kultivierten Theologien ist das Thema nicht primär das Christentum, das Judentum oder der Islam und Europa, sondern Europa und Gott. Erst sekundär, wiederum auf Grund des für sie konstitutiven Selbstverständnisses ihrer externen Konstitution, kommen dann wieder die Religionen in den Blick.

2. Dimensionen und Dialektiken der Säkularisierung

Nun ist gerade dieses Zwischenergebnis mit der kritischen Frage konfrontiert, ob hier nicht übersehen werde, dass die Formulierung – Europa ohne Gott? – eine hoffnungslos vormoderne Fragestellung ist, welche die für die Moderne charakteristische Säkularisierung aus Ignoranz oder Obskurantismus übersehe. Nun hat die Diskussion um die Säkularisierung in den letzten Jahrzehnten ein sehr verändertes Bild unserer Zeit als eines säkularen Zeitalters hervorgebracht. Charakteristisch dafür ist, dass die Differenzierung, die als Differenzierung gesellschaftlicher Funktionen vielleicht der wichtigste Pfeil im Köcher der Säkularisierungstheorien ist, nun auf die Phänomene, die Kontexte der Säkularisierung und die Theorien der Säkularisierung selbst angewandt werden. Das Resultat ist ein pluralistisches Bild der Genealogien der Säkularisierung, das ein ebenso pluralistisches Bild der Phänomene der Säkularisierung eröffnet. Gerade damit verändert sich das Verständnis unserer Zeit als eines säkularen Zeitalters und so auch das Verständnis der Bedeutung von Religionen und Theologien für Europa.

Auch hier erweisen sich zwei Gesprächspartner als besonders hilfreich für die Diagnose unserer Zeit als eines säkularen Zeitalters. Der eine ist Charles Taylor mit seiner großen Genealogie *A Secular Age*.¹² Entscheidend ist, dass Taylor Säkularität weder als die Entlassung der Religion aus einer Sphäre des öffentlichen Lebens nach der anderen (Peter Berger), noch als Verlust der sozialen Bedeutung religiösen Glaubens und religiöser Praxis (Bryan Wilson) interpretiert, sondern statt dessen nach den Bedingungen der Erfahrungen des Spirituellen und der Suche nach dem Spirituellen fragt, die es möglich machen, von unserem Zeitalter als einem »säkularen Zeitalter« zu sprechen.¹³ Diese Bedingungen liegen nach Taylor keinesfalls außerhalb der christlichen Religion. Sie sind in ihr als die Transformationen des Strebens nach Reform zu identifizieren, die schließlich den religiösen Rahmen sprengen, in dem sie zuerst vorgestellt wurden und uns nun mitsamt der sie konstituierenden Glaubensvorstellungen und -praktiken im »Rahmen der Immanenz« (*immanent frame*) lokalisieren.

¹² CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge Mass. / London 2007.

¹³ A. a. O., 3. »An age or society would then be secular or not, in virtue of the conditions of experience of and search for the spiritual.«

Dieser Rahmen erweist sich aber gerade unter den Bedingungen des säkularen Zeitalters erneut offen für Religion in allen ihren Gestalten – nicht zuletzt für Taylors eigenen römisch-katholischen Glauben. Religion ist somit nicht einfach ein auf die Entwicklung der Gesellschaft, der Wissenschaften, der Selbstdeutung der Menschen reagierender Faktor, sondern ein ebenso aktiv initiiender wie passiv reagierender Faktor, stets in realer Interaktion mit den anderen Strömungen der gesellschaftlichen Entwicklung begriffen. Die Bedingungen der Möglichkeit und die Motive der Säkularisierungsprozesse selbst können nur im Christentum klar lokalisiert werden und sind auch in ihren »säkularen« Formen offen für eine christliche Begründung. Verabschiedet ist damit nicht nur die Vorstellung der Säkularisierung als eines alle gesellschaftlichen Interaktionsbereiche umfassenden, unumkehrbaren Prozesses (selbst eine meta-theologische säkularisierte Form christlicher Heilsgeschichte), sondern zugleich auch die notwendige Verknüpfung von Modernisierung und Säkularisierung. Diese mag in Westeuropa geradezu selbstevident erscheinen, lässt sich aber, wie José Casanova betont hat, in anderen Weltgegenden und Gesellschaftskonstellationen nicht in derselben Weise nachweisen.¹⁴

Vor dem Hintergrund dieses groß angelegten Narrativs, der selbst den Übergang in die pluralistischen Meistererzählungen thematisiert, zieht Taylor eine Reihe von prägnanten Schlussfolgerungen. Gegenüber dem Modell, den Säkularismus aus dem Gegensatz zur Religion zu bestimmen und damit die Religion als archaische Vorstufe des säkularen Staates zu interpretieren – Taylor spricht von der »Fetischisierung überkommener säkularer Ordnungen«¹⁵ – schlägt er erstens vor, Säkularismus aus drei, an die Parole der Französischen Revolution »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« anknüpfende Zielsetzungen zu bestimmen:

¹⁴ Außer dem Klassiker: JOSÉ CASANOVA, *Public religions in the Modern World*, Chicago 1994, vgl. die beiden Aufsätze: JOSÉ CASANOVA, *Beyond European and American Exceptionalisms*, in: *Toward a Global Perspective*, hg. von Grace Davie, Paul Heelas und Linda Woodhead, Aldershot 2003, 17–29, und JOSÉ CASANOVA, *Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective*, in: *The Hedgehog Review. Critical Reflections* Vol. 8, Nos. 1–2 (Spring / Summer 2006), 7–22.

¹⁵ CHARLES TAYLOR, *Für einen neuen Säkularismus*, in: *Transit* 39 (Sommer 2010), 5–28, 14. Dieser Aufsatz hat eine Parallele in: JOCELYN MACLURE / CHARLES TAYLOR, *Laizität und Gewissensfreiheit*. Aus dem Französischen von Eva Buddeberg und Robin Celikates, Berlin 2011, vor allem in der Schlussbemerkung: *Von der Abgrenzung von der Religion zum Umgang mit Diversität*, a. a. O., 139–146.

»1) die Menschen in ihrer Einstellung zur Welt zu schützen, für die sie sich entschieden haben bzw. mit der sie aufgewachsen sind, gleich, wie diese Einstellung beschaffen sein mag, 2) den Menschen eine von ihrer Einstellung unabhängige Gleichbehandlung angedeihen zu lassen, 3) ihnen allen Gehör zu verschaffen.«¹⁶

Wichtig ist, dass Taylor diese Prinzipien nicht als Grundkonsens voraussetzt, sondern als Zielbestimmungen interpretiert, die im gesellschaftlichen Leben zu realisieren sind. Dass der Konsens hinsichtlich dieser Zielsetzungen durchaus offen für unterschiedliche Begründungen ist – Taylor nennt als Beispiele eine kantianische, eine utilitaristische und eine christliche Begründung – ist entscheidend. So postuliert Taylor: »Der Staat muss diese Ethik verteidigen, darf aber keinem der Beweggründe, aus denen sie sich speist, den Vorzug vor anderen geben.«¹⁷ Anstatt Säkularismus als Bollwerk gegen die Religion zu verstehen, schlägt Taylor vor, dass es »tatsächlich um die richtige Antwort des demokratischen Staates auf Vielfalt geht«¹⁸. Das hat zur Folge, dass auch die Rolle der »öffentlichen Vernunft« anders bestimmt werden muss. Taylor distanziert sich von den Auffassungen von John Rawls und Jürgen Habermas (von denen diese selbst sich auch in späteren Werkphasen distanziert haben), dass der öffentliche Diskurs auf die nicht-religiöse, »natürliche« Vernunft beschränkt sein müsse. Er betont, dass der demokratische, weltanschaulich-religiös neutrale Staat, in der »Amtssprache«, der Sprache der Gesetze und Verordnungen, »Neutralität zu wahren hat«, obwohl die Gesetze des Staates »die tatsächlichen Überzeugungen seiner Bürger widerspiegeln, Überzeugungen, die christlicher, muslimischer oder sonstiger, der ganzen Palette von Weltansichten in einer modernen Gesellschaft entsprechenden Prägung sind.«¹⁹ Allerdings darf diese Restriktion nicht für die Beratungen der Bürger eines Staates gelten. Taylor deutet damit an, dass er den »erkenntnistheoretischen Argwohn gegenüber der Religion nicht teilt«, ja, dass er die Beschränkung des Vernunftgebrauchs auf die »bloße Vernunft« für einen »Mythos der Aufklärung« hält.²⁰ Es gibt nach Taylor keine guten Gründe, religiöse oder weltanschauliche Sprache von der Sprache der öffentlichen Vernunft auszuschließen. Damit ist natürlich noch nicht die Frage beantwortet, wie der öffentliche Vernunftgebrauch sich vollziehen soll.

Der andere Gesprächspartner, den wir zur Beratung über die Ansichten eines säkularen Zeitalters hinzuziehen, ist der britische Soziologe David Martin. Beide, Taylor und Martin, sind typisch für die Annäherung zwischen der soziologischen Säkularisierungsforschung und der philosophischen (und theologischen) Refle-

¹⁶ A. a. O., 8.

¹⁷ A. a. O., 9.

¹⁸ A. a. O., 8.

¹⁹ A. a. O., 21 f.

²⁰ A. a. O., 23.

xion über Säkularisierung, die sich im letzten Jahrzehnt vollzogen hat. Charles Taylor schreibt David Martin erstens »die hermeneutische Wende«²¹ in der Diskussion um die Säkularisierung zu, die den kontextuellen Besonderheiten von Säkularisierungsprozessen gerecht zu werden versucht. Zweitens betont er die Ersetzung einer einlinigen Säkularisierungsdynamik mit einer Pluralität von kontextuell verorteten Dynamiken in David Martins Arbeiten. Schon in seiner ersten Publikation zum Thema, dem Aufsatz »Towards Eliminating the Concept of Secularisation«²² stellte Martin die theoretische Leistungsfähigkeit und empirische Belastbarkeit der »klassischen« Säkularisierungsthese für die Soziologie in Frage. Statt seiner kritischen Empfehlung der Eliminierung des Säkularisierungsbegriffs zu folgen, hat Martin in den folgenden Studien, die in seinem Standardwerk *A General Theory of Secularization*²³ kulminierten, den Versuch unternommen, allgemeine soziale Prozesse, v. a. die soziale Differenzierung, auf sogenannte Säkularisierungsprozesse in unterschiedlichen Kontexten anzuwenden. Diese Theorie hat er seitdem global erweitert und immer weiter differenziert und ihre Rezeption kommentiert.²⁴

Schon in seinem ersten Hauptwerk begreift Martin Säkularisierung als ein multi-dimensionales Phänomen, das neben der institutionellen Dimension eine Verhaltensdimension religiöser Praktiken und eine intellektuelle Dimension religiöser Auffassungen umfasst. Versucht man diesen Gedanken weiterzuführen, könnte man von der Religion als einem multi-dimensionalen Ganzen ausgehen, wie es in der Religionswissenschaft von Ninian Smart²⁵ ausgearbeitet wurde, und die Säkularisierungstendenzen in jeder dieser Dimensionen und in ihrem Zusammenhang nachzeichnen. Nur so können die regionalen Differenzierungen erfasst werden, die z. B. Grace Davie für Großbritannien und Skandinavien in dem Slogan »believing without belonging« bzw. »belonging without believing« pointiert formuliert hat. Die Dynamiken der Säkularisierung, die Martin in seinen Werken nachzeichnet, sind dabei stets regional gebunden, weil die religionssoziologisch feststellbaren Tendenzen stets mit der politischen Soziologie, der Soziologie der Macht, korrelieren. Martin kann das faszinierend an

²¹ CHARLES TAYLOR, Foreword zu: David Martin, *On Secularisation. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005, IX–X: IX.

²² DAVID MARTIN, *Towards Eliminating the Concept of Secularisation*, in: Julius Gould (Hg.), *Penguin Survey of the Social Sciences*, Harmondsworth 1965.

²³ DAVID MARTIN, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978.

²⁴ Vgl. DAVID MARTIN, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005, und DERS., *Secularisation, Pentecostalism and Violence. Receptions, Rediscoveries and Rebuttals in the Sociology of Religion*, London / New York 2017.

²⁵ Vgl. die letzte Fassung dieses multidimensionalen Religionsverständnisses in: NINIAN SMART, *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley / Los Angeles 1999.

der visualisierten Konstellation von religiöser und staatlicher Macht in den Hauptstädten Europas nachweisen, z. B. an der Art, wie in Wien im Ensemble der Stadt der Stephansdom zum Stützpfiler der kaiserlichen Hofburg wird und die Unterordnung der Kirche unter den Staat in der aufgeklärten Autokratie illustriert.²⁶ Andere Hauptstädte – London, Helsinki, Budapest, Washington, Berlin – zeigen andere Muster.

Für das Verständnis der Religionen Europas in einem säkularen Zeitalter ist vor allem Martins Unterscheidung der unterschiedlichen Typen der Aufklärung von höchster Relevanz, die die Konstellationen von Religion und Säkularität in höchst unterschiedlicher Weise prägen: der britisch-niederländische Strang der Aufklärung mit dem Symboljahr 1689, der in vielerlei Weise mit der amerikanischen Aufklärungsgenealogie von 1776 verbunden ist, der französische Strang der Aufklärung mit dem Symboljahr von 1789 und der russischen »Aufklärung« von 1917. Das Raster der Einflussbereiche der unterschiedlichen Typen der Aufklärung überlagert die Muster der Konfessionalisierung aus dem 16. und 17. Jahrhundert und führt zu einer durch die politische Geschichte des 20. und 21. Jahrhunderts teilweise neu strukturierten Kartographie religiös-säkularer Konstellationen. Martin unterscheidet in Europa:

- einen ethisch engagierten Reform-Katholizismus im Norden von einem »eingebetteten« Volks-Katholizismus im Süden;
- die Ethno-Religionen des europäischen Ostens;
- zwei Typen des Protestantismus im europäischen Norden, der eine angelsächsisch-niederländisch, der andere skandinavisch-deutsch geprägt;
- eine religiöse Situation erfolgreicher staatlicher säkularistischer Indoktrinierung in Frankreich, Tschechien, Ostdeutschland und Estland, die Martin als Gegenpol zum religiösen Nationalismus versteht;
- die Formen freiflottierender Spiritualitäten, ob in der Form eines neuen ökologisch orientierten Puritanismus, oder in neuen Formen von selbstzentrierten Spiritualitäten.

Man könnte anhand von Martins analytischen Differenzierungen der Konstellationen von Christentum und Säkularisierung noch viele weitere Feinabstimmungen einführen. Besonders wichtig wäre es zu versuchen, dabei den Status der muslimischen Bevölkerungen in Europa, ob als Mehrheit wie in Bosnien oder als Minderheit wie in den meisten anderen Ländern, zu den bestehenden Konstellationen zu bestimmen. Die Rolle des Judentums, vor allem der neu nach Europa zuwandernden jüdischen Menschen, wäre noch einmal gesondert ins Auge zu fassen. Im Zusammenhang der Migrationsbewegungen wäre das Verhältnis von Integration und religiöser Identität in unterschiedlichen religiös-sä-

²⁶ Vgl. den Aufsatz: *Rival Patterns of Secularization and their ›Triumphal Ways‹*, in: MARTIN, *On Secularization* (Anm. 24), 47–57, 49.

kularen Konstellationen neu zu untersuchen. Die über Europa verbreiteten populistischen Bewegungen, mit ihren Versuchen der Instrumentalisierung von Religion oder Religionskritik zur Stärkung einer nationalen Identität – oftmals auf der Basis einer erfundenen Tradition zur Stärkung imaginierter Gemeinschaften –²⁷ wären ebenso in das Bild einzutragen. In Martins höchst differenziertem Panorama der Kartographie der Konstellationen von Säkularisierungseffekten und Religion wäre – ganz in der Tradition Max Webers – der wirtschaftlichen Dimension noch mehr Rechnung zu tragen, die schon immer ein Koeffizient der religiös-säkularen Konstellationen in Europa gewesen ist, vielleicht in besonders drastischer Weise seit der Monopolstellung des marktwirtschaftlichen Paradigmas in allen Gesellschaftsbereichen, die zur Transformation der Marktwirtschaft in eine Marktgesellschaft und schließlich in einen Marktstaat geführt hat.²⁸ Was bedeutet es für Europa, wenn Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten im Wettbewerb stehen?

3. Gott in Europa: Die theologische Dialektik des säkularen Zeitalters

Das theologisch Herausfordernde der Dialektiken und Dynamiken der Säkularisierung, so wie sie von Taylor und Martin beschrieben werden, besteht darin, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Säkularisierung nicht außerhalb des Christentums angesiedelt werden, sondern in der Dynamik der christlichen Religion selbst und ihrer Tendenz, sich in den Bereich der Welt auszudehnen. Diese Ausdehnung kann sich in vielen unterschiedlichen und kontextgebundenen Varianten vollziehen, je nachdem in welchen inhaltlichen Aspekten des christlichen Glaubens sie verankert werden. Ob es der Gedanke der Reform ist, der in seinen unterschiedlichen historischen Realisierungen die Voraussetzung für die Entstehung eines säkularen Zeitalters ist, wie Taylor vermutet, kann mit Recht bezweifelt werden. Gewiss ist aber die von Taylor und Martin beobachtete Dialektik der Säkularisierung zu beachten, die dazu führt, dass es gerade der Erfolg der Einbrüche (Martin verwendet den Begriff »incursions«) der Orientierungsmuster des christlichen Glaubens in die säkularen Wirklichkeiten ist, der dazu führt, dass die theologischen Voraussetzungen dieses Erfolges ignoriert werden und alternative Begründungsmuster, nun oftmals rein säkularer Art,

²⁷ Vgl. ERIC HOBSBAWM / TERENCE RANGER (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983 und BENEDICT ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Cambridge 1983 (Neuausgabe 2006).

²⁸ Vgl. KARL POLANYI, *The Great Transformation* (1957), 11th ed., Boston 1971; und PHILIP BOBBITT, *The Shield of Achilles: War, Peace and the Course of History*, New York 2002.

aber immer mit einer gleichsam quasi-religiösen Aufladung, an ihre Stelle treten. Paul Tillichs Analysen der Quasi-Religionen haben angesichts der neuen Formen des Nationalismus in Europa, aber auch der Markt-, Konsum- oder Selbst-(Quasi-) Religionen nichts an Aktualität eingebüßt.²⁹ Das gilt auch für die theologische Aufgabe, die Quasi-Religionen als moderne Formen des Götzendienstes zu analysieren und zu kritisieren.

Die entscheidende Frage für eine solche Kritik der Konstellationen von Säkularität und Religion in Europa, die zugleich konstruktive Alternativen andeuten kann, besteht dann darin, aufzuweisen, aus welcher christlich-religiösen Perspektive die Bedingungen der Säkularisierung und der Korrektur ihrer problematischen Entwicklungen ins Auge gefasst werden. Rowan Williams hat dazu den Vorschlag gemacht, dass die spezifische Sicht des Christentums in einer Art »double vision«, in einer Art Doppelansicht auf die phänomenale Wirklichkeit bestehe.³⁰ In dieser Doppelansicht werden die Ansichten eines säkularen Zeitalters kritisch gebrochen und so auch Perspektiven für die konstruktive Mitarbeit an der Gestaltung Europas sichtbar. Die Doppelansicht nimmt auf der einen Seite die gegenwärtige Wirklichkeit wahr, aber sie trägt nicht ihren eigenen letztgültigen Urteilsmaßstab in sich, denn sie steht noch *sub judice*, sie erwartet noch ihr endgültiges Urteil im Reich Gottes. Die Gewissheit des Glaubens, zum Reich Gottes berufen und auf dem Weg zu sein, führt nicht zu einer Abrogation der bestehenden Verhältnisse oder einer gnostischen Verneinung der Welt der Erfahrung. Sie ist ja schließlich die Wirklichkeit der Schöpfung, die Wirklichkeit, die durch die Inkarnation des Schöpfer-Logos geheiligt ist, die Wirklichkeit, in der der Geist als die Dynamik der eschatologischen Zukunft und so als die Begründung der Freiheit wirksam ist. Dennoch ist sie noch nicht die endgültige Wirklichkeit, und wir sind noch nicht am Ziel unserer Wege, in der Heimat, die unserer Bestimmung entspricht. Die Gewissheit des Glaubens, das lebensbestimmende Vertrauen auf den dreieinigen Gott, ist so die Begründung einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber allen Letztgültigkeitsansprüchen der Welt und einer epistemischen Bescheidenheit gegenüber dem, was aus der Welt als letzte Erkenntnis gewonnen werden kann. Die Zuversicht, dass sich die letztgültige Wahrheit in der Schöpfung durch die Menschwerdung des Logos, durch Kreuz und Auferstehung, im Medium der geschöpflichen Erfahrung durchsetzt, ist die Bedingung der Möglichkeit der Ausbreitung des Christentums in den Bereich der Welt, der säkularen Modifikationen der Inhalte und Handlungsorientierungen des christlichen Glaubens. Die Einsicht und Hoffnung des Glaubens, dass diese Welt noch auf ihre Vollendung wartet, noch unter der Knechtschaft

²⁹ Vgl. PAUL TILLICH, Die Frage nach dem Unbedingten, Gesammelte Werke Bd. V, Stuttgart 1964.

³⁰ Vgl. seine Studie: Europe, Faith and Culture, in: ROWAN WILLIAMS, Faith in the Public Square, London 2012, 62–84, bes. 67–68.

der Vergänglichkeit seufzt, ist der Grund, den säkularen Modifikationen des christlichen Glaubens ihre Endgültigkeit abzusprechen, ja sie als theologisch kritikwürdig und aus der Einsicht des Glaubens, also gerade in dieser Doppelansicht gestaltungsfähig zu begreifen.

Nun ist diese Doppelansicht nicht in abstrakter Form zu erfassen, sondern stets in den Konkretisierungen, die sie in den unterschiedlichen konfessionellen Gestalten des Christentums gewonnen hat, im römischen Katholizismus, in den orthodoxen Kirchen Europas, in den unterschiedlichen reformatorischen Kirchen und in den Freikirchen. Mit etwas anderer Akzentsetzung als Rowan Williams verstehe ich die reformatorische Kunst der Unterscheidungen zwischen dem *opus Dei* und den *opera hominum*, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Person und Werk und zwischen den beiden Regimenten als Präzisierungen dieser Doppelansicht, die für das Christentum konstitutiv ist, als Präzisierungen, die sich am reformatorischen Verständnis der gestaltgebenden christlichen Einsicht ausrichtet und die sie in der Schrift als Quelle aller christlichen Traditionen bezeugt sieht, dass allein Gottes schöpferische Gnade, die allein in Christus realisiert ist und allein im Glauben angenommen werden will, das endgültige Ziel der Geschichte und damit die endgültige Erfüllung der Bestimmung des Menschen heraufführen wird.

Für ein theologisches Verständnis Europas kommt es darauf an, gegenüber der falschen Eindeutigkeit der Säkularitäten diese Doppelansicht wiederherzustellen und so kritisch und konstruktiv Handlungsmöglichkeiten zur Gestaltung Europas zu gewinnen. Ernst Troeltsch hatte zweifellos recht, dass das, was er die europäische Kultursynthese nannte, und was wir besser als die Vision eines befriedeten, gerechten, Gewissensfreiheit gewährenden und Toleranz ermöglichenden europäischen Hauses des interreligiösen Gesprächs verstehen, eine praktische Aufgabe ist, die die Ressourcen der religiösen Traditionen zur dialogischen Verständigung nutzt. Ein solches theologisches Verständnis muss sich in der Mitarbeit in den Institutionen der europäischen Staaten und der europäischen Staatengemeinschaft bewähren. Ist die christliche Doppelansicht jeweils nur in ihren konkreten konfessionellen Gestalten und ihren theologischen Traditionen fassbar, kommt hier der Ökumene in Europa die besondere Aufgabe zu, diese unterschiedlichen Sozialgestalten, Lebens- und Reflexionsformen durch den für sie konstitutiven Bezug auf ihr gemeinsames *fundamentum fidei* zueinander in Beziehung zu setzen. Dabei könnte sich erweisen, dass die ökumenischen Beziehungen die wirksamste Ressource zur Korrektur der Einseitigkeiten und problematischen Aspekte der jeweils vorherrschenden religiös-säkularen Konstellationen sind.

Erweist sich der ökumenische Dialog – in wechselseitiger Kritik und Ermütigung – als Medium der gegenseitigen Verständigung zwischen den unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen des Christentums in ihren jeweiligen Säkularisierungskontexten, so gilt das in besonderem Maße auch für den

interreligiösen Dialog, insbesondere mit dem Judentum und dem Islam. Die Ausrichtung auf die gemeinsamen Zielsetzungen in der Gestaltung des europäischen Hauses der Religionen und die Einübung gemeinsamer Regeln in ihren je unterschiedlichen Begründungen bietet dabei die Chance zur Wahrnehmung der Gemeinsamkeiten, die die Religionen von rein säkularen Verständnissen des Menschseins im Kosmos unterscheiden. Die Gemeinsamkeiten können nicht durch den Vorgriff auf Postulate abstrakter Universalitäten des Menschseins oder der Vernunft vorausgesetzt werden, sondern nur in der faktischen Verständigung durch dialogische Übersetzungen einer Sicht in die andere, durch analogische Erweiterungen und durch responsorische Klarifikationen im Vollzug gewonnen werden.

Worin besteht dann der Unterschied, wenn Europa nicht ohne Gott, sondern Gott in Europa, bezeugt von den unterschiedlichen Konfessionen und Religionen vorgestellt wird, wenn die Ansichten eines säkularen Zeitalters noch einmal aus der Doppelsicht der Religionen wahrgenommen werden? Allgemein formuliert könnte man sagen, dass die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates und der europäischen Staatengemeinschaft dann nicht als Ausschluss der Religionen von den öffentlichen Deliberationen der Staatsbürger und Gesellschaftsmitglieder verstanden werden darf, sondern als Bedingung ihrer Teilnahme, als die Bereitstellung eines Rahmens zur Verständigung, der darum neutral ist, weil er den Raum freigibt für die jeweiligen religiösen und weltanschaulichen Dialogperspektiven der europäischen Bürger und Bürgerinnen. Religiös-weltanschauliche Neutralität als Restriktion für die Staaten und so als Einladung zur Partizipation an den gesellschaftlichen Beratungsprozessen für alle Bürgerinnen und Bürger, mitsamt ihrer jeweiligen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen zu verstehen, das ist die Herausforderung für ein Europa, das die Rede von Gott nicht vom öffentlichen Diskurs ausschließt.

Was an den scheinbaren Selbstverständlichkeiten Europas würde dadurch kritisch in Frage gestellt, was würde konstruktiv zur Diskussion gestellt? Kritisch in Frage gestellt würde die absolute Gültigkeit dessen, was Charles Taylor den »immanent frame« des säkularen Selbstverständnisses genannt hat. Konstruktiv ermöglicht würde der dialogische Austausch darüber, wie die immanenten Interaktionsstrukturen der staatlichen Ordnungen in Beziehung zu den konkreten religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen der Bürger und Bürgerinnen verstanden werden, die im Judentum, Christentum und Islam die Transzendenz konkreter Gottesverständnisse und ihre Auswirkungen auf das Verständnis von Welt und Mensch einschließen. Das spezifische Profil Europas ist in diesem Verständnis nicht eine wie auch immer geartete europäische Mehrheitskultur, sondern die Pflege eines dialogischen Pluralismus als Basis der Kooperation der Menschen unterschiedlicher Basisüberzeugungen zum Gemeinwohl.³¹ Dabei ist

³¹ Vgl. dazu CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Christlicher Glaube im Pluralismus*, Tübingen 2004.

zu berücksichtigen, dass der primäre Ort, an dem die Doppelsicht der Religionen immer wieder neu eingeübt wird, nicht der öffentliche Austausch der unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen ist, sondern der Gottesdienst, in dem sich die religiöse Sicht auf Mensch und Welt im Dialog mit Gott immer wieder erneuert. Die Religionsfreiheit in ihrer individuellen und korporativen Form ist darum der Maßstab der Pluralismusfähigkeit des Staatswesens, auch in Europa. Die Garantie der Religionsfreiheit macht deutlich: Die öffentliche Vernunft ist pluralistisch und dialogisch verfasst oder sie ist nicht öffentlich.

Machen wir die Probe aufs Exempel, indem wir noch einmal auf George Steiners fünf Kriterien Europas schauen, nun aber in umgekehrter Reihenfolge. Das nach Steiner für Europa bestimmende Grundgefühl, in der Abenddämmerung zu leben, im Bewusstsein des Endes, ist aus der Doppelsicht der christlichen, aber auch der jüdischen und islamischen Tradition nicht durch das Gefühl der Erschöpfung gekennzeichnet, sondern durch das Bewusstsein, dass in der Endlichkeit der Geschichtszeit, christlich gesprochen: im Trachten nach dem Reich Gottes, in der vermeintlichen Abenddämmerung eine neue Welt am Morgen erwartet wird. Religiös gesehen bedeutet das, dass die Geschichte nicht in der Geschichte an ihr Ziel kommt – eine kritische Befreiung von allen Perfektionierungsträumen menschlicher Allmachtsphantasien. Die weitergehende Auseinandersetzung zwischen Athen und Jerusalem, die auch das geschichtliche Christentum nicht abschließend versöhnen konnte, bedeutet, dass die Suche nach der rationalen Erfassung der Wirklichkeit selbst eine unabgeschlossene Geschichte hat und die Frage nach der Versöhnung von Einheit und Vielfalt noch offen ist und darum im Judentum, Christentum und Islam an die Definition der Menschheit als im Dialog mit dem Transzendenten gebunden bleibt. In der Doppelsicht der Religionen ist der in der bebauten Welt Europas in den Namen der Straßen und Plätze allgegenwärtige Verweis auf den Club der toten Dichter und Denker nicht das Signum einer vergangenheitsfixierten Erinnerungskultur, sondern ein Hinweis auf die Ressourcen der Traditionen, die zur Bewältigung der Zukunft zur Verfügung stehen. Das begehbbare Europa, das durch Fußwege verbunden ist, bleibt ein Ort leiblicher Begegnung von Personen – auch im Zeitalter der Allgegenwart virtuell medialer Vernetzung. Und solange Gott nicht durch weltanschaulich-religiöse Säuberungen vom Diskurs in Europa ausgeschlossen ist, bleiben die Diskussionen interessant und streitbar – auch im Kaffeehaus.

Die christlichen Konfessionen als binnenplurale Konfliktgemeinschaften

Günther Wassilowsky

Das Thema soll im Folgenden die *innerchristliche* Pluralität sein – und zwar sowohl unter den verschiedenen christlichen Konfessionen als auch innerhalb der Konfessionsgemeinschaften selbst. Dass man dieses weite Feld auf die unterschiedlichste Weise beschreiten kann, steht außer Frage. Einem katholischen Kirchenhistoriker, der sich hauptsächlich mit der Frühen Neuzeit beschäftigt, wird man es nachsehen, dass er das Thema insbesondere für diese Epoche und primär aus der Perspektive der eigenen Konfession behandelt. Unser Kongress steht ja nun – durchaus nachvollziehbar – nicht gerade in Gefahr, dass Katholizismus-Themen überproportional großen Raum einnehmen würden. Ich will in diesem Beitrag vorstellen, wie das Thema von Einheit und Pluralität in der frühneuzeitlichen Kirchen- und Christentumsgeschichte methodisch innovativ in den Blick geraten kann und inwiefern ein neueres historiographisches Konzept zum konfessionellen Zeitalter, nämlich das der »Konfessionskultur«, zu einer angemesseneren Wahrnehmung von Pluralität sowohl innerhalb des Christentums insgesamt als auch innerhalb der einzelnen Konfessionen beitragen kann.

1. Konfession und Kultur

Während die Konfessionalisierungsforschung der 1980er und 1990er Jahre vor allem die sozialen und politischen Folgewirkungen der konfessionellen Formierung des 16. und 17. Jahrhunderts im Blick hatte und auf strukturge-schichtliche Parallelen (also auf die Ähnlichkeiten oder sogar Gleichheiten) zwischen den drei großen Konfessionen Katholizismus, Luthertum und Calvinismus abhob, beschäftigt sich die jüngere Konfessionsforschung stärker mit den Grenzen und Widerständen der konfessionellen Homogenisierung und mit den Unterschieden (also Pluralitäten) zwischen den und innerhalb der Konfessionen. In diesem Kontext hat Thomas Kaufmann bereits in den 1990er Jahren am Beispiel des Luthertums den Begriff der »Konfessionskultur« ins Gespräch ge-

bracht¹, der seitdem im Raum steht und vielfach völlig unterschiedlich verwendet wird (was dem Begriff nicht gerade zu seinem Vorteil gereicht). Ursprünglich wollte Kaufmann mit dem Begriff »Konfessionskultur« der Konfessionalisierungsthese ein Konzept entgegensetzen, das frei ist von modernisierungstheoretischen Entwicklungsideen und etatistischen Verengungen. Statt das Religiöse auf seine Funktion für die Politik zu reduzieren und die in dieser Hinsicht offenkundigen Parallelen zu betonen, gelte es, sowohl die *Propria* der Konfessionen als auch das Eigengewicht des Religiösen als historischen Wirkfaktor zu würdigen. Ein ganz wesentliches Anliegen Kaufmanns war es, mit dem Begriff »Konfessionskultur« einer – wie er es nannte – »Monolithisierung des Konfessionellen« entgegenzutreten, wie sie sich sowohl in der politikgeschichtlichen Konfessionalisierungsforschung als auch in der theologiegeschichtlichen Erforschung der lutherischen Orthodoxie ergeben hatte. Insbesondere das Luthertum wollte Kaufmann mit dem Begriff der »lutherischen Konfessionskultur« viel stärker als ein in sich plurales Phänomen begreifen.² Pluralität ergibt sich für Kaufmann dadurch, dass sich ein harter (primär doktrinal bestimmter) Kern des Konfessionellen in verschiedene nationale, regionale oder lokale Räume und kulturelle Felder hinein ausprägt. Kaufmann definiert Konfessionskultur als

¹ Vgl. THOMAS KAUFMANN, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur* (Beiträge zur historischen Theologie 106), Tübingen 1998; THOMAS KAUFMANN, *Religion und Kultur – Überlegungen eines Kirchenhistorikers*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), 397–405; THOMAS KAUFMANN, *Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, in: Kaspar von Greyerz / Manfred Jakubowski-Tiessen / Thomas Kaufmann / Hartmut Lehmann (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003, 9–15; THOMAS KAUFMANN, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006, 7–26; THOMAS KAUFMANN / ANSELM SCHUBERT / KASPAR VON GREYERZ (Hg.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh 2008.

² Nachdem Thomas Kaufmann den Kombinationsbegriff zunächst ausschließlich für die lutherische Seite verwandte, wird inzwischen immer öfter auch von »Katholischer Konfessionskultur« gesprochen. Der Begriff taucht früh auf bei: ANDREAS HOLZEM, *Katholische Konfessionskultur im Westfalen der Frühen Neuzeit. Glaubenswissen und Glaubenspraxis in agrarischen Lebens- und Erfahrungsräumen*, in: *Konfessionelle Kulturen in Westfalen / Westfälische Forschungen. Zeitschrift des Westfälischen Instituts für Regionalgeschichte des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe* 56 (2006), 65–87; GÜNTHER WASSILOWSKY, [Art.] *Katholizismus*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* Bd. 6 (2007), 467–473; THOMAS MAISSEN, *Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Eine Einführung*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), 225–246.

»den Formierungsprozeß einer bestimmten, bekenntnisgebundenen Auslegungsgestalt des christlichen Glaubens in die vielfältigen lebensweltlichen Ausprägungen und Kontexte hinein, in denen der allenthalben wirksame Kirchenglaube präsent war«³. Damit ist Konfession für Kaufmann dann auch nicht identisch mit Kultur: Konfession und Kultur stehen sich vielmehr als selbstständige Dimensionen gegenüber. Konfessionskultur entsteht dort, wo die Kultur von der Konfession durchdrungen und in spezifischer Weise geprägt wird. Das jedenfalls verbindet in groben Zügen derjenige mit »Konfessionskultur«, der den Begriff ursprünglich geprägt hat.

2. Konfession als Kultur

Ich selbst teile die grundsätzlichen Anliegen von Thomas Kaufmann, konturiere jedoch den Begriff der Konfessionskultur noch einmal anders. Für mich stellt das Konzept der »Konfessionskultur« in erster Linie ein analytisches Instrumentarium dar, um zu beschreiben, in welchen Formen, Medien, Verfahren sich die verschiedenen Sozialformen des Christentums im Prozess der nachreformatorischen Epoche der institutionellen Pluralisierung christlicher Religion immer wieder selbst erzeugt, wahrnehmend interpretiert und praktisch vollzogen haben. Der Begriff »Konfessionskultur« ist für mich kein Spannungsbegriff, mit dem die Dualität von Konfession und Kultur als zwei selbstständige Dimensionen in den Blick genommen wird. Es geht mir nicht um die alte Weber'sche Frage, wie distinkte Bestände konfessioneller Doktrin das Andere der Kultur geprägt haben. Es geht nicht um komplexe Beziehungsfelder von zwei prinzipiell geschiedenen Bereichen oder Entitäten. Oder um die Diffusion, Transformation, Appropriation des einen in oder durch das andere. Vielmehr sehe ich für die Geschichtsschreibung des konfessionellen Zeitalters einen großen Vorzug darin, unter dem Stichwort »Konfessionskultur« die frühneuzeitlichen Konfessionen selbst mithilfe kulturalistischer Analysekatoren in einem fundamentalen Sinn *als* Kulturen zu begreifen und systematisch zu untersuchen. Ich plädiere dafür, den Kulturbegriff selbst auf die Konfession anzuwenden und Kultur nicht als das Gegenüber zur Konfession zu verstehen, das von der Konfession in unterschiedlichen Graden durchwirkt oder geprägt wird. Für mich ist »Konfessionskultur« ein *integraler Begriff* und ein *operatives Konzept* zur Erforschung frühneuzeitlicher Konfessionalität.

Mit dem Kulturbegriff der hermeneutischen Kulturanthropologie⁴ verstehe ich unter Kultur ein Zeichen- und Symbolsystem, mittels dessen eine miteinander

³ KAUFMANN, Dreißigjähriger Krieg (Anm. 1), 7.

⁴ Dazu: DORIS BACHMANN-MEDICK, Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 2006.

kommunizierende Gruppe von Menschen ihre Deutungen von Gott und Welt objektiviert und subjektiviert, ausdrückt und verinnerlicht, mittels dessen sie ihre eigene Identität immer wieder hervorbringt und ihre soziale Ordnung stets aufs Neue herstellt. Im Zentrum dieses performativen Kulturbegriffs stehen interaktive symbolische Handlungen von historischen Akteuren und insbesondere das Vermögen dieser Handlungen, im Moment der darstellenden Aufführung Wirklichkeiten zu erzeugen – und zwar soziale genauso wie auch religiöse Wirklichkeiten.⁵

Wenn Konfessionen in diesem Sinne als Kulturen, als performative Praktiken, verstanden werden, dann lösen sie sich damit keineswegs in ununterscheidbare, beliebige, ephemere, völlig ambigue Formationen auf. Im Gegenteil. Denn die Konfessionalität erzeugenden Handlungen vollziehen sich ja nicht voraussetzungslos, sondern schreiben sich ein in Konventionen und Traditionen und verwenden geronnene Elemente. Aber Konfessionen stellen in einer solchen Sicht eben auch nichts Statisches, ein für alle Mal Gegebenes dar,⁶ sondern werden beschreibbar als konflikthafte soziale Prozesse, als kreative und situative Hervorbringungen, die eine Geschichte haben, das heißt wechselnden Einflüssen und Konjunkturen unterliegen.

Einen weiteren Vorzug, unter Verwendung eines solchen übergreifenden Kulturbegriffs die Etablierung und den Selbstvollzug frühneuzeitlicher Konfessionen zu untersuchen, sehe ich darin, eine Errungenschaft der Konfessionalisierungsforschung gerade nicht aufzugeben: nämlich die vergleichende, transkonfessionelle Betrachtungsweise, die ich nach wie vor für erstrebenswert halte. Viele in den Konfessionen geschehende Prozesse vollziehen sich eben in der Tat sehr ähnlich und formanalog, und zwar längst nicht nur die Verfahren zur internen Homogenisierung und Disziplinierung.

Aber auch das Augenmerk auf die Funktionalisierung von Religion und die Frage nach ihrer politischen Instrumentalisierung durch frühmoderne Staatsgewalten, der die Konfessionalisierungsforschung stark nachgegangen ist, würde ich unter keinen Umständen aufgeben wollen – und zwar durchaus aus genuin theologischen, nach wie vor aktuellen religionskritischen Erwägungen.

Den größten Mehrwert eines genuin kulturgeschichtlichen Zugangs gegenüber der Konfessionalisierungsforschung sehe ich jedoch darin – und hier treffe ich sicher ein Anliegen, für das auch Thomas Kaufmann stark eintritt –, dass

⁵ Zur historischen Symbolforschung vgl. BARBARA STOLLBERG-RILINGER, *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 31 (2004), 489–527; BARBARA STOLLBERG-RILINGER, *Rituale* (Historische Einführungen 16), Frankfurt a. M. 2013.

⁶ Vgl. ANDREAS PIETSCH / BARBARA STOLLBERG-RILINGER (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 214), Gütersloh 2013.

andere, auch theologisch relevante Gegenstände und Phänomene der frühneuzeitlichen Konfessionsgeschichte wieder (oder erstmals) in den Blick geraten. Der Kulturbegriff eröffnet andere Wahrnehmungseinstellungen und forschnerliche Fokussierungen. Wenn Kultur als Zeichen- und Symbolsystem definiert wird und Konfessionen damit als symbolische Praktiken begriffen werden, dann tritt ein Gegenstand ins Zentrum der Aufmerksamkeit, den ich in der Tat auch aus kirchen- und theologiehistorischer Warte für hervorragend geeignet halte, um die unterschiedlichen Sozialformen des Christentums, wie sie sich im 16. und 17. Jahrhundert herausgebildet haben, zu typisieren: nämlich die innerhalb der Konfessionen entwickelten unterschiedlichen Symbolverständnisse und Verwendungen des Symbolischen, das heißt die unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses von Signifikat und Signifikant innerhalb des symbolischen Handelns. Und damit zusammenhängend die Frage, welchen Ereignissen, Personen und Instanzen die Macht zur symbolischen Re-Präsentation zugesprochen wird. Und welche Medien für geeignet gehalten werden oder überhaupt potentiell imstande sein sollen, Sinn, Ordnung, Transzendenz in der Welt gegenwärtig zu setzen.

Das konfessionelle Zeitalter weist eine kaum überschaubare Vielfalt an Antworten und Möglichkeiten auf, mit all diesen Fragen umzugehen. Man könnte die Konfessionen als verschiedene Arten begreifen, die fundamentale »Krise der Repräsentation«, wie sie von Michel Foucault (1926–1984) und Michel de Certeau (1925–1986) für den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit diagnostiziert wurde, zu bewältigen.⁷ Konfessionen wären dann Handlungs- und Interpretationsgemeinschaften, in denen es – bei aller internen Differenzierung – zumindest ein grundsätzliches Gefälle, eine Tendenz gibt, das im Repräsentationsbegriff waltende Verhältnis von Signifikant und Signifikat auf eine distinkte Weise theoretisch zu bestimmen und praktisch zu vollziehen.

Der Katholizismus erschiene in einer solchen Analyseperspektive tendenziell als *Präsenzkultur*, in der es eine Vielfalt von Medien, Ereignissen und Orten gibt, in denen der Zusammenfall von irdischem Signifikanten und unsichtbarem Signifikat kultiviert wird.⁸ Insbesondere äußerem Handeln wird in dieser kon-

⁷ Zum Begriff »Krise der Repräsentation« vgl. ECKART SCHEERER / STEPHAN MEIER-OESER / BENEDIKT HALLER / OLIVER R. SCHOLZ / KERSTIN BEHNKE, [Art.] Repräsentation, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 8 (1992), 790–853, 846–853; zur Sache selbst: MICHEL FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a. M. 1974, 91–113; zur Verwendung bei Michel de Certeau: DANIEL BOGNER, Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002; MARIAN FÜSSEL, Zur Aktualität von Michel de Certeau. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2017.

⁸ Vgl. die neuen Kompendien: ALEXANDRA BAMJI / GEERT H. JANSSEN / MARY LAVEN (Hg.), The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation, Farnham / Burlington 2013; ANNE CONRAD, Der Katholizismus, in: Kaspar von Greyerz / Anne Conrad (Hg.),

fessionellen Kultur performative Wirkmacht zugeschrieben. Daran hängt dann eine ganze Amtstheologie und Ekklesiologie, in deren Zentrum der handelnde Opferpriester als kultischer Vermittler und die Kirche als heilsanstaltlicher Handlungsraum steht. Im Barockkatholizismus wurde die katholische Handlungsreligion zusätzlich dynamisiert, dramatisiert, geradezu theatralisiert, um die verwandelnde Kraft dieser performativen Aktionen noch sinnenfälliger und spektakulärer innerlich erfahrbar zu machen und um insbesondere die exklusive Fähigkeit der römisch-katholischen Kirche zur Verwandlung und Vergegenwärtigung des Unsichtbaren öffentlich zu demonstrieren.⁹

Die protestantischen Kulturen wären schließlich in einem solchen Konzept eher als *Differenzkulturen* zu beschreiben, in denen die bleibende Differenz zwischen irdischem Signifikant und göttlichem Signifikat im Re-Präsentationsvorgang immer eingedenk gehalten werden sollte. Vor allem aber wurden hier nicht äußere Handlungen oder gar Artefakte als Medien der Re-Präsentation favorisiert; vielmehr innere, mentale Vorgänge wie die biblische Memoria, das Hören und Lesen der Schrift. Lutheraner und Reformierte blieben in hohem Maße an das Wort gebunden; sie hörten es in der Predigt und lasen es in Katechismen und Erbauungsbüchern. Ihre religiösen Orte waren die Pfarrkirche und das Haus.

Im Vergleich dazu stand den Katholiken ein ungleich größeres Spektrum an Medien symbolischer Repräsentation zur Verfügung. Andachtsbücher und Katechismen besaßen und lasen sie auch. Auch sie pflegten zuhause ihren Herrgottswinkel. Aber sie hatten fünf Sakramente mehr als die Protestanten, dazu eine kaum überschaubare Vielfalt von Sakramentalien zur Heiligung aller möglichen Lebensvollzüge. Darüber hinaus konnten sie Wallfahrten und Flurprozessionen unternehmen, Reliquien küssen, Schluckbilder verzehren, Rosenkränze halten, die Landschaft mit Bildstöcken sakralisieren. Wer all das mitmachen wollte, konnte es tun. Und wer es nicht wollte, konnte es auch lassen und bei den alten und neuen Orden stärker personal und intellektuell ausgerichtete Angebote abfragen.

Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 4: 1650–1750, Paderborn 2012, 17–142.

⁹ Zur Theatralisierung von Religion im barocken Rom vgl. GÜNTHER WASSILOWSKY, »Wo die Messe fellet, so ligt das Bapstum.« Zur Kultur päpstlicher Repräsentation in der Frühen Neuzeit, in: Birgit Emich / Christian Wieland (Hg.), Kulturgeschichte des Papsttums in der Frühen Neuzeit (Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft 48), Berlin 2013, 219–247.

3. Binnenkonfessionelle Pluralität

Und damit wären wir bei der Wahrnehmung von konfessionsinternen Pluralitäten, was in Thomas Kaufmanns Konzept der Konfessionskultur ja ein ganz zentraler Punkt ist. Einer »Monolithisierung des Konfessionellen« entgegenzutreten, ist für die Katholizismusgeschichte vielleicht noch dringlicher geboten, als das für die Geschichte des Protestantismus der Fall ist. Es gehört ja geradezu zu den identitätsbestimmenden Stereotypen konfessioneller Selbst- und Fremdwahrnehmung, den Protestantismus – je nach Sicht der Dinge – entweder als ein in eine Vielzahl häretischer Sondergruppen zersplittertes, siebenköpfiges Monster zu verteufeln oder eben als ein der kontextuellen Anpassung fähiges, in sich plurales Gebilde wertzuschätzen. Im Gegensatz dazu haben sowohl der protestantische Antikatholizismus¹⁰ als auch die katholische Orthodoxie unter dem Kollektivsingular »Römischer Katholizismus« sehr gerne einen einheitlichen Block konstruiert – entweder eine einzige Religion der heidnischen Idolatrie und laxen Sitten, der ferngesteuerten Papisten und verschwörerischen Staatsfeinde oder aber einen bestens von Rom aus zentral regierten, universalen tridentinischen Einheitskatholizismus. Dass auch der frühneuzeitliche Katholizismus hochkomplexe binnenkonfessionelle Diversitäten aufwies, langfristige theologische Klärungsdynamiken durchlief und ganz unterschiedliche Realisierungsformen des Konfessionellen entwickelte, sollte aus unterschiedlichen ideologischen und forschungsstrategischen Gründen lange Zeit nicht in den Blick geraten.

Inzwischen haben neuere europäische Religionsgeschichten etwa einen so genannten »mediterranen Katholizismus« (in Italien, Spanien, Portugal) identifiziert, in dem beinahe ungestört durch alternative Konfessionen mittelalterliche Frömmigkeitsformen weiter gepflegt werden konnten und wo eine südländische Mentalität der »Muße und Verschwendung« sich obrigkeitlichen Disziplinierungsmaßnahmen weitgehend verschloss.¹¹ Daneben etablierte sich in Frankreich ein ganz anderer, als »klassizistisch« etikettierter, königlich-staatskirchlicher, gallikanischer Katholizismus, der als ausgesprochen diszipliniert und vom Mittelalter gereinigt gilt.¹² Eine weitere, besonders komplexe Sonderform stellt bekanntlich der reichskirchliche Katholizismus mit seinem feudalen Rekrutierungssystem, seiner spezifischen Symbiose von geistlich-weltlicher Gewalt und

¹⁰ Vgl. GÜNTHER WASSILOWSKY, [Art.] Antikatholizismus, in: Enzyklopädie der Neuzeit Bd. 1 (2005), 434–436.

¹¹ Vgl. PETER HERSCHE, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2006.

¹² Vgl. JOSEPH BERGIN, Church, Society and Religious Change in France, 1580–1730, New Haven / London 2009.

der einzigartigen multikonfessionellen Konkurrenzsituation dar.¹³ Bei derartigen lokal-regionalen Ausprägungen spielt der Faktor obrigkeitlicher Förderung einzelner Varianten des Katholischen doch offensichtlich eine ganz erhebliche Rolle, weswegen die Frage nach den politisch-territorialen Rahmenbedingungen des Konfessionellen auch nach der Konfessionalisierungsforschung nicht außer Acht gelassen werden sollte.

Pluralitätsgenerierend sind jedoch nicht nur die verschiedenen Kontexte, in die hinein das Konfessionelle sich ausprägt. Die neuere theologie- und kirchenhistorische Katholizismusforschung hat gleichsam am Fundament des Katholischen selbst, an dem, was gemeinhin als doktrinäre Grundlage betrachtet wird, auf der sich eine homogene tridentinisch-katholische Konfessionskirche erheben sollte, also am Lehrkorpus des Konzils von Trient, große Deutungs Offenheit, weite Spielräume, eine bewusst vage Terminologie und durchaus immer wieder auch einen Habitus entdeckt, den Protestanten weitestmöglich theologisch entgegenzukommen.¹⁴ Dieses Konzil hat keineswegs eine so geschlossene, in sich kohärente, systematische, monolithische, dezidiert anti-protestantische Dogmatik verabschiedet, wie es die religiösen und politischen Obrigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts und auch die Konfessionalisierungsforscher gerne gehabt hätten.

Dementsprechend erscheint auch die Rezeptionsgeschichte Trients in ganz anderem Licht:¹⁵ Es gibt heute eigentlich keinen ernstzunehmenden Historiker mehr, der die alte Meisterzählung der ungebrochenen Erfolgsgeschichte katholischer Reform weiterschreibt, nach der die in Trient verabschiedeten doktrinären und disziplinären Dekrete unmittelbar von den kirchlichen Obrigkeiten in Kooperation mit den katholischen Landesherren eins zu eins umgesetzt wurden und auf diese Weise schon im 17. Jahrhundert überall im katholischen Europa und in der Neuen Welt eine einheitliche tridentinische Konfessionskirche mit in Glauben und Lebensform allseits normierten Konfessionskatholiken entstanden ist. Allem voran wurde das lange Zeit kolportierte Bild einer zentralistisch durchgesetzten »ehernen Einheitsliturgie« zerstört und durch eine Vorstellung ersetzt, die auch die posttridentinische Liturgiegeschichte gekennzeichnet sieht

¹³ Vgl. jetzt ANDREAS HOLZEM, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, 2 Bde., Paderborn 2015.

¹⁴ Vgl. PETER WALTER / GÜNTHER WASSILOWSKY (Hg.), *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient*, Freiburg i.Br. 18.–21. September 2013 (*Reformationgeschichtliche Studien und Texte* 163), Münster 2016.

¹⁵ Grundsätzlich zur Trient-Rezeption: PAOLO PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia 2010.

von zahlreichen lokalen Eigenliturgien und von sehr eigenständig durchgeführten liturgischen Reformen in den Ortskirchen.¹⁶

Trotz – oder gerade aufgrund – der Offenheit des Tridentinums selbst bildete dieses Konzil einen orientierenden und stabilisierenden Referenzpunkt für die sich bildende katholische Konfession. Während die Protestanten ihre Konfession im Medium der Erinnerung an Luther oder an einen der anderen Reformatoren errichteten, hatten die Katholiken ihr Ereignis Trient, mittels dessen sie sich ihrer selbst vergewissern und auf das sie sich bei allen möglichen Aktionen berufen konnten. Das ambigue Trient war verhandelbar und konnte in den unterschiedlichen katholischen Interpretationsgemeinschaften ganz variabel angeeignet, umgedeutet, implementiert werden. Weil aber die Wirklichkeit des historischen Konzils viel zu widersprüchlich und komplex war, bildeten sich mehrere elementare »Grundformeln von Trient«, komplexitätsreduzierende Symbolerzählungen, tridentinische Gründungsmythen heraus, die den Katholizismus einten und gleichzeitig binnenkonfessionelle Pluralität ermöglichten. Dezidiert episkopale Trientdeutungen standen neben mehr oder weniger subtilen papalistischen Reinterpretationen.¹⁷

Aber kommen wir noch einmal zurück zu dem, was ich unter Verwendung eines übergreifenden Kulturbegriffs als das konfessionskulturelle Grundcharakteristikum des Katholizismus auszumachen versuchte: eine präsentische, handlungsorientierte, institutionskonsolidierende Symbolverwendung. Auch diesbezüglich wird man innerhalb des frühneuzeitlichen Katholizismus Gruppen, Netzwerken, Milieus und Einzelpersonlichkeiten begegnen, die sich für gut katholisch hielten und doch gerade in diesem Punkt praktisch wie theoretisch erheblich und entschieden voneinander abwichen. Ein Blaise Pascal (1623–1662) war genauso katholisch und konnte es bis zum Tod bleiben wie der sich öffentlich selbstgeißelnde Jesuitenprediger Paolo Segneri (1624–1694). Zwischen der Spiritualität der französischen Jansenisten oder den italienischen Quietisten und ihren Sympathisanten überall in Europa auf der einen Seite des Spektrums und der von den Jesuiten geförderten landläufigen Volksfrömmigkeit auf der anderen Seite liegt ein weites Feld höchst differenter Bestimmungen des Symbolischen. Ja, selbst innerhalb des Jesuitenordens tobte bis weit über das Generalat des Claudio Aquaviva (1543–1615) hinaus ein äußerst heftiger Streit über die mystische Ausrichtung ignatianischer Spiritualität, der die Societas Jesu an den Rand einer

¹⁶ Dazu: BENEDIKT KRANEMANN, Liturgiereform nach Trient. Dynamiken eines Erneuerungsprozesses, in: Walter / Wassilowsky (Hg.), Konzil von Trient (Anm. 14), 303–334.

¹⁷ Vgl. GÜNTHER WASSILOWSKY, Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung. Zur Rolle der Konzilskongregation, in: Andreas Merkt / Günther Wassilowsky / Gregor Wurst (Hg.), Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven (Quaestiones Disputatae 260), Freiburg i. Br. 2014, 138–157.

Spaltung führte.¹⁸ Und in diachroner Betrachtung wird man auch innerhalb der Katholizismusgeschichte eine sich wiederholende Abfolge von Konjunkturen des Ritualen (etwa im Barockkatholizismus) und von eher ritualkritischen, ikonoklastischen Phasen (etwa bei den katholischen Aufklärern) beobachten können. Und doch verbindet es alle Katholiken, dass sie über den Status des Signifikanten kontrovers streiten, ihn systemisch stets mit einzubinden haben und sich in ständiger Auseinandersetzung befinden über dieses Zentrum katholischer Spiritualität. Dass eine Spielart des Jesuitischen schließlich im Laufe des 17. Jahrhunderts zur dominierenden Symbolkultur innerhalb des Katholizismus werden und über weite Strecken die Mainstream-Frömmigkeit bestimmen sollte, hatte ganz wesentlich mit obrigkeitlicher Förderung (römischer wie fürstlicher) zu tun. Auch aus diesem Grund darf die Dimension von Macht auch in kulturhistorischer Analyse nicht aus dem Blickfeld geraten.

4. Konfessionen als Konfliktgemeinschaften

Für das ungelöste Problem, wie sich angesichts all der binnenkonfessionellen Pluralitäten dennoch die Einheit einer Konfession begreifen lässt, scheint mir die soziologische Konflikttheorie von Georg Simmel (1858–1918) weiterführend und auch kulturwissenschaftlich reformulierbar zu sein.¹⁹ Konflikte, Streit und Antagonismen müssen soziale Einheiten nicht dysfunktional in jedwedem Fall zersetzen, sondern können sie geradezu erzeugen und dauerhaft begründen. In diesem Sinne wäre von Konfessionskulturen in einem dialektischen und paradoxen Sinn als von *Konflikteinheiten* zu sprechen. Zugespißt formuliert, bestünde die Einheit der Konfessionen in der Zwietracht und folgte daraus. Konfessionen sind dann komplexe, differenzierte Personengruppen, die aus divergierenden und konvergierenden Elementen bestehen. Gerade der Streit um dieselbe Sache trennte und einte sie zugleich als Konfliktgemeinschaft. Konfessionen sind als Diskurs- und Handlungsfelder zwischen Individuen oder Institutionen anzusehen, die »miteinander um ein und dieselbe Sache konkurrie-

¹⁸ Dazu: MICHEL DE CERTEAU, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert* (franz. Original 1982), Frankfurt a.M. 2010; PAOLO BROGGIO / FRANCESCA CANTÙ / PIERRE-ANTOINE FABRE / ANTONELLA ROMANO (Hg.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007; MICHAELA CATTO, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia 2009.

¹⁹ Vgl. GEORG SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Georg Simmel Gesamtausgabe 11), Frankfurt a.M. 1992, 284–382; zur Konflikttheorie von Simmel vgl. THORSTEN BONACKER (Hg.), *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung*, Wiesbaden 2008; THOMAS LEY / FRANK MEYHÖFER, *Soziologie des Konflikts. Eine Einführung*, Hamburg 2016.

ren«²⁰. Zur selben Konfession gehörte, wer miteinander über dieselbe Sache stritt, wer sich dieselben Disputanten wählte und wer seine Position als eine legitime Ausdrucks- und Auslegungsform seiner eigenen, distinkten Konfession begriff. Eine Grenze des Katholischen vermochte lediglich die (durchaus kontingente und situativ schwankende) Konstruktion des Nicht-Katholischen zu markieren. Mit anderen Worten: Innerhalb der katholischen Konfessionskultur schien vieles, fast alles möglich, nur protestantisch sollte es nicht genannt werden dürfen. In aller Vielfalt gab es freilich dominante Mainstream-Positionen, die obrigkeitlich begünstigt wurden. Aber jenseits dessen existierte eine Fülle von Alternativen. In der Mitte tummelten sich die vielen, aber zwischen den Rändern und Grenzen lag ein weites Feld.

Forschungsstrategisch hieße das: In einem genuin kulturwissenschaftlich ausgerichteten Konzept von Konfessionskultur würden konfessionelle Proprien primär *handlungstheoretisch* erhoben. Einerseits wäre zu erforschen, welche spezifischen Handlungsrepertoires zur Lösung von Konflikten sich innerhalb der Konfessionsgemeinschaften herausbildeten. Und zum anderen würde eine forschlerliche Fokussierung auf dominierende Symbolpraktiken – mit all ihren Flauten und Konjunkturen – die Möglichkeit bieten, vielleicht doch so etwas wie historische Verlaufsmodelle zu erstellen und sehr grundlegende und folgenreiche konfessionelle Unterschiede und Austauschprozesse zwischen den Konfessionen besser in den Blick zu bekommen.

Für den katholischen Bereich sehe ich insbesondere vier gemeinsame Streitobjekte, die dem frühneuzeitlichen Katholizismus eine spezifische Kontur verliehen und die innerhalb der katholischen Kirche zur Herausbildung eines gemeinsamen Handlungsrepertoires führten, mit dem Konflikte dann ausgetragen wurden: (1) Zunächst wäre die permanente Konkurrenz unter den verschiedenen in der frühmodernen katholischen Kirche noch existierenden Jurisdiktionsinstanzen zu nennen. Die neuere Katholizismusgeschichte begreift ihren Gegenstand ja nicht mehr als einen zentralistisch von Rom aus geführten päpstlichen Einheitsstaat, sondern als eine Art plurizentrisches, supranationales, universales »Imperium«, in dem sich zahlreiche, ganz verschiedene legislative wie judikative Organe und Personen in einem ununterbrochenen Aushandlungsprozess befanden und in dem eine nicht abreißende Kontroverse über die grundsätzliche Verfassung der katholischen Kirche geführt wurde.²¹ (2) Ein zweiter Streitpunkt, der den Katholizismus einte, war – wie bereits erwähnt – der so uneindeutige Lehr- und Disziplinarkorpus des Trienter Konzils, über dessen

²⁰ PIERRE BOURDIEU, *Soziologische Fragen*, Frankfurt a. M. 1993, 188.

²¹ Wie sehr beispielsweise die althergebrachten bischöflichen Gerichte einer römisch-tridentinischen Zentralisierung widerstrebten, zeigt etwa die Untersuchung von MARCO CAVARZERE, *La giustizia del Vescovo. I tribunali ecclesiastici della Liguria orientale (secc. XVI-XVII)*, Pisa 2012.

Interpretation die verschiedenen lokalen Kirchen weltweit untereinander und mit der römischen Konzilskongregation verhandelten. (3) Mit dem relativ offenen Trienter Rechtfertigungsdekret hängen drittens auch die so heftig geführten frühneuzeitlichen Gnadendebatten zusammen, die – allem Uniformierungsdruck zum Trotz – quer verliefen zu allen konfessionellen Frontlinien und in denen ganze Länder konträr standen zu der von Rom vorgegebenen Linie.²² (4) Und schließlich trennten und einten den Katholizismus die oben genannten Symbolstreitigkeiten und die damit zusammenhängenden Repräsentationspraktiken in katholischer Kunst und Frömmigkeit. Wie überaus groß gerade hier die Dehnungen waren, die der Katholizismus aushielt und zuließ, hat die neuere Inquisitionsforschung zur Kontrolle der Sakramentspraxis und zur Zensur der Andachtsliteratur zutage gefördert.²³

5. Schluss

Ich komme zu einem kurzen Fazit im Blick auf die Europa-Thematik des Kongresses: Wer die christlichen Konfessionen als Konfliktgemeinschaften begreift, die es in mühevoller historischer Erfahrung gelernt haben, mit Differenz, Komplexität und Pluralität umzugehen, ohne die Einheit zu verlieren, der wird gerade in dieser gewachsenen Konfliktkultur den wesentlichen Beitrag sehen, den das Christentum für Europa geleistet hat. Denn mit und in den Konfessionen entstanden auf dem alten Kontinent die ersten transregionalen Diskursräume, in denen Ordnungen, Regeln und Strategien zur Vermittlung von Pluralität und zur Befriedung von Konflikten ausgebildet wurden. In diesen von den Konfessionen etablierten Diskursräumen ist das moderne Europa zu einem nicht unwesentlichen Teil entstanden und ist sich selbst als Einheit bewusst geworden. Damit ist Europa die Kultur der Aushandlung von Pluralität und Differenz zutiefst historisch eingeschrieben. Und es würde das Europa unserer Gegenwart in vielem entlasten, wenn es sich selbst vor dem Hintergrund der christlichen Konfessionsgeschichte in einem fundamentalen Sinn als Konfliktgemeinschaft positiv begreifen und vollziehen würde.

²² Beispielsweise zum Römischen Gnadenstreit vgl. PAOLO BROGGIO, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze 2009.

²³ Vgl. etwa BRUNO BOUTE, *Engineering the Sacred. Perspectives for Research into Sacramental Practice and Conflicts over Sacraments in the 17th Century*, in: Bruno Boute / Thomas Småberg (Hg.), *Devising Order. Socio-Religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice* (Brill's Series in Church History 60 – Religious History and Culture Series 7), Boston / Leiden 2013, 223–242.

Gegeneinander, nebeneinander, miteinander?

Das zukünftige Verhältnis der christlichen Konfessionen in Europa

Peter Walter

Die drei titelgebenden Adverbien stehen nicht in alphabetischer Reihenfolge, sonst müsste »nebeneinander« den Schluss bilden. Ob sie wirklich eine Klimax ergeben, die das Abweichen vom Alphabet rechtfertigt, »miteinander« also zu Recht den Zielpunkt bildet, muss sich zeigen. Es kann sich allerdings erst zeigen, wenn die Zukunft da ist. Für jetzt bleibt das Ganze hypothetisch. Für mich jedenfalls ist es eine Hypothese, deren Bewahrheitung nicht nur wünschenswert, sondern auch realistisch ist. Dass das Gegeneinander am Anfang steht, wundert jedoch nicht. Dafür verfügen wir über genügend historisches Anschauungsmaterial. Das Gegeneinander mit seinen nicht selten auch kriegerischen Auseinandersetzungen schafft es am ehesten in die Geschichtsbücher. Ohne dieses gäbe es keine Vielzahl von christlichen Konfessionen, diese haben sich gegeneinander ausgebildet und profiliert. Als bereichernde Vielheit, wie man die Konfessionen in unseren postmodernen Zeiten bisweilen sieht, wurde ihr Nebeneinander nicht von Anfang an empfunden und verstanden. Ob diese Sicht der gegenseitigen Bereicherung mehr ist als ein Euphemismus oder letztlich doch nur das Nebeneinander auf Dauer stellt, wird uns noch beschäftigen.

Ökumenische Theologie gilt nicht als eine besonders spannende Sparte der Theologie. Leute, die sich damit beschäftigen, stehen eher im Verdacht, um der Harmonie willen Spannungen oder gar Gegensätze zu verkleinern. Vom Ende der Konsensökumene ist die Rede. An ihre Stelle solle eine Ökumene der Profile treten. Diese Alternative scheint mir allerdings eher einer Bankrotterklärung des ökumenischen Gedankens gleichzukommen. Ökumene ohne Suche nach einem Konsens kann es nicht geben. Das Hauptproblem scheint mir zu sein, dass die komplexen Überlegungen der an den zahlreichen bi- und multilateralen Gesprächen zwischen den christlichen Konfessionen beteiligten Personen über diesen relativ engen Kreis hinaus so gut wie nicht wahrgenommen werden, und wenn, dann meist mit einer »Hermeneutik des Verdachts«. Dies gilt sowohl für die Kirchenleitungen als auch für die übrige Theologie. Eberhard Jüngel hat vor langer Zeit vorgeschlagen, die unterschiedlichen theologischen Disziplinen sollten sich mit dem Problemhorizont der jeweils anderen belasten, um diese zu

entlasten.¹ Die Exegese also solle sich mit dem Problembewusstsein der systematischen Theologie belasten, um diese zu entlasten, und umgekehrt. Statt sich den Schwarzen Peter für das fehlende innertheologische Miteinander zuzuschieben, sollte das Miteinander durch diese Strategie gefördert werden. Ich möchte dieses Modell der gegenseitigen Entlastung durch Selbstbelastung für den Umgang der getrennten Kirchen vorschlagen.

1. Die Entstehung der Ökumene aus dem Geist des Pazifismus

Wie oft mag in diesem Jahr gesagt worden sein, Martin Luther sei nicht angetreten, um die Kirche zu spalten, sondern um sie zu reformieren? Dass es anders kam, dafür sind bekanntlich viele Faktoren maßgebend und viele Personen verantwortlich gewesen. Ob Luther die heutige römisch-katholische Kirche und den gegenwärtigen Papst so harsch kritisieren würde wie die Institutionen und Personen seiner Zeit, den Papst wegen seiner Schriftauslegung gar als Antichrist bezeichnen würde? Diese Frage lässt sich seriöserweise ebenso wenig beantworten wie diejenige, was er zu den heutigen ökumenischen Bemühungen sagen und ob er Ergebnisse wie die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* akzeptieren würde.

Erasmus zeigte sich in seinem 1533, wenige Jahre nach dem heftigen Streit mit Luther über den freien Willen veröffentlichten *Liber de sancienda Ecclesiae concordia*,² einem Kommentar zu Psalm 83(84), überzeugt, dass die Krankheit der Spaltung noch nicht so weit fortgeschritten sei, dass sie nicht mehr geheilt werden könne. Als sanfte Medizin schlug er das Aufeinander-Zugehen beider Lager vor, welches er mit einem aus dem Sprachgebrauch der griechischen Kirchenväter stammenden Begriff bezeichnet, der dort für die Inkarnation des Logos gebraucht wird (συγκατάβασις = Herablassung). Erasmus fordert zum einen Reformen, die vor allem den geistlichen Charakter des kirchlichen Amtes wieder deutlich werden lassen, und warnt zum andern davor, Überkommenes leichtfertig aufzugeben. Er plädiert dafür, Gebräuche, die von den Lutheranern

¹ Vgl. EBERHARD JÜNGEL, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander [1968], in: Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 34–59, bes. 53–59.

² Vgl. ERASMUS ROTERODAMUS, *Liber de sancienda Ecclesiae concordia*, ed. Robert Stupperich, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Bd. V–3, Amsterdam 1986, 258–313. Zum Kontext vgl. PETER WALTER, Erasmus von Rotterdam und sein Umfeld, in: Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017), hg. von Alberto Melloni u. a., Berlin / Boston 2017, Teilbd. 1, 513–529.

als Missbräuche gebrandmarkt werden, wie das Gebet für die Verstorbenen, die Anrufung der Heiligen, die Verehrung von Bildern und Reliquien, die Beichte usw., als Zeugnisse wirklicher Frömmigkeit anzuerkennen und entsprechend zu tolerieren. Seine Hoffnung für eine Einigung setzt er auf ein allgemeines Konzil.³

Von evangelischer Seite kamen unterschiedliche Reaktionen.⁴ Der Straßburger Reformator Wolfgang Fabricius Capito (1478–1541) übersetzte das Werk ins Deutsche, aber so, dass das »Schwergewicht [...] deutlich auf die Forderung nach Duldung des reformatorischen Glaubensverständnisses gelegt [ist] und nicht auf die Wiedervereinigung der zerrissenen Christenheit.«⁵ Diese Übersetzung ordnet sich damit

»in die Reihe der anderen deutschen Erasmusausgaben durch die Straßburger Reformatoren ein, die aus den verschiedenen Erasmustexten zur Ketzerbehandlung sowie zur Einheit und Reinheit der Kirchen die Gedanken herausarbeiteten und publizierten, welche die gewaltfreie Duldung insbesondere des Glaubensverständnisses der Reformation zu fördern schienen.«⁶

Martin Luther lehnt den Vorschlag des Erasmus explizit ab. Er unterscheidet Eintracht im Glauben und Eintracht in der Liebe.⁷ Dass es Letztere nicht gebe, sei Schuld der »Papisten«. Die Eintracht im Glauben sei keine Sache des Nachgebens, Glaubensgewissheit könne es nur auf der Basis der Heiligen Schrift, nicht aufgrund kirchlicher Lehrentscheidungen geben.⁸

Die Erinnerung an Capito und Luther soll keineswegs bedeuten, das Scheitern der Bemühungen um die Wiederherstellung der Kircheneinheit sei allein der evangelischen Seite anzulasten. Auf altgläubiger Seite hat der Vorschlag des Erasmus, außer bei den sog. Vermittlungstheologen, ebenso wenig positive Resonanz gefunden. Das Tischtuch war zerschnitten. Das von Erasmus geforderte Konzil lag noch in weiter Ferne. Als es 1545 endlich in Trient zusammentrat, war es für eine gemeinsame Beratung alt- und neugläubiger Vertreter zu spät.⁹ Während der 2. Tagungsperiode des Trienter Konzils (1551/52) waren endlich

³ Vgl. ERASMUS, Liber (Anm. 2), 303–313.

⁴ Nähere Angaben bei WALTER, Umfeld (Anm. 2), 526 f.

⁵ HEINZ HOLECZEK, Erasmus deutsch, Bd. 1, Stuttgart / Bad Cannstatt 1983, 265.

⁶ A. a. O., 266.

⁷ »Alia est enim concordia fidei, alia Charitatis.« MARTIN LUTHER, Vorrede zu Antonius Corvinus, Quatenus expediat aeditam recens Erasmi de sarcienda Ecclesiae concordia Rationem sequi, 1534: WA 38, 276,16–17.

⁸ Vgl. a. a. O., 278, 8–10.

⁹ Zur ersten Orientierung über das Tridentinum (1545–1563) vgl. PETER WALTER, Art. Trienter Konzil, in: Enzyklopädie der Neuzeit 13 (2011), 761–766.

Protestanten anwesend, zu wirklichen Verhandlungen kam es jedoch nicht.¹⁰ Aber es gab noch während der 3. Tagungsperiode (1562–1563) Konzilsväter, die meinten, man müsse einige bereits gefasste Beschlüsse suspendieren und erneut gemeinsam mit den Protestanten beraten.¹¹

Ich übergehe die ökumenischen Bemühungen der folgenden Jahrhunderte, vor allem zur Zeit der Aufklärung,¹² und komme zu der ökumenischen Bewegung, die Ende des 19. Jahrhunderts ihren Anfang nahm und noch heute andauert.¹³ Entstanden ist sie im protestantischen Raum. Die ersten Katholiken, die sich daran beteiligten, waren Sonderlinge, und zwar in zweifacher Hinsicht: Sie waren Pazifisten und lernten bei pazifistischen Zusammenkünften Gesinnungsgenossen aus anderen Konfessionen kennen und schätzen und wurden so zu Ökumenikern. Zu nennen ist hier etwa der Freiburger Diözesanpriester Max Josef Metzger (1887–1944), der aus dem konfessionell gemischten Schopfheim stammte, aber erst über die Friedensbewegung zur Ökumene fand.¹⁴ Sein Anreger war der evangelische Theologe Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969),¹⁵ der Gründer des Internationalen Versöhnungsbundes (1914). Später trat Metzger in Kontakt mit dem Erzbischof von Uppsala Nathan Söderblom (1866–1931),¹⁶ der ebenfalls von der Friedensbewegung zur Ökumene gekommen war und 1930 den Friedensnobelpreis erhielt. Als Pazifist konnte der katholische Priester Metzger sich zwar durch die Friedensinitiativen Papst Benedikts XV. (1914–1922) während des Ersten Weltkriegs gedeckt sehen, wohingegen er beim deutschen Episkopat weitgehend auf taube Ohren stieß. Seine ökumenischen

¹⁰ Vgl. ERNST KOCH, Die deutschen Protestanten und das Konzil von Trient, in: Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte 1993, hg. von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling (Reformationgeschichtliche Studien und Texte 135), Münster 1995, 88–102, bes. 91–94.

¹¹ Vgl. den Brief von Bischof Egidio Foscarari an Kardinal Giovanni Morone von Anfang Oktober 1561, in: MATTEO AL KALAK (Hg.), Egidio Foscarari – Giovanni Morone, Carteggio durante l'ultima fase del concilio di Trento (1561–1563). Edizione critica (Corpus Catholicorum 49), Münster 2018, 54.

¹² Vgl. CHRISTOPHER SPEHR, Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts (Beiträge zur historischen Theologie 132), Tübingen 2005.

¹³ Vgl. JÖRG ERNESTI, Kleine Geschichte der Ökumene, Freiburg / Basel / Wien 2007.

¹⁴ Vgl. CHRISTIAN HEB, »Ohne Christus, ohne tiefstes Christentum ist Krieg«. Die Christkönigsthematik als Leitidee im kirchlich-gesellschaftlichen Engagement Max Josef Metzgers (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 79), Paderborn 2016, 297–322.

¹⁵ Vgl. WOLFGANG THÖNISSEN, Art. Siegmund-Schultze, in: Personenlexikon Ökumene, hg. von Jörg Ernesti / Wolfgang Thönissen u. a., Freiburg / Basel / Wien 2010, 208–210.

¹⁶ Vgl. MICHAEL HARDT, Art. Söderblom, in: a. a. O., 211–213.

Aktivitäten fanden allerdings weder in Rom noch bei den deutschen Bischöfen Rückhalt. Benedikt XV. lehnte 1919 eine Mitarbeit bei »Faith and Order« ab und forderte stattdessen die Protestanten zur Rückkehr in die katholische Kirche auf. Sein Nachfolger Pius XI. (1922–1939) hat sich 1928 in der Enzyklika *Mortalium animos*¹⁷ gleichsam kirchenamtlich gegen die ökumenische Bewegung ausgesprochen und die Aufforderung zur Rückkehr bekräftigt. 1927, ein Jahr zuvor, hatten Metzger und ein weiterer katholischer Priester, Manfred Hoffmann (1878–1972) aus der Diözese Breslau, an der ersten Welt-Konferenz von »Faith and Order« in Lausanne als Beobachter teilgenommen. Mehr war nicht möglich, da der Vatikan eine offizielle Teilnahme abgelehnt hatte und auch an einem Bericht über die Ergebnisse der Tagung nicht interessiert war.¹⁸ 1943 wurde Metzger wegen pazifistischer Aktivitäten und Ablehnung des Nationalsozialismus zum Tode verurteilt und ein Jahr später hingerichtet. Sein Bischof, der Freiburger Erzbischof Konrad Gröber (1872–1948), der ihn für einen weltfremden Menschen hielt, hat, um Metzger vor dem Schafott zu retten, allen Ernstes vorgeschlagen, den Pazifisten an die Front zu schicken, um dort sein Verbrechen (!) zu sühnen.¹⁹

1948 wurde als ein Meilenstein der ökumenischen Bewegung in Amsterdam der noch heute bestehende Ökumenische Rat der Kirchen mit Sitz in Genf gegründet, in dem sich reformatorische und orthodoxe Kirchen zusammenschlossen.²⁰ Die römisch-katholische Kirche reagierte darauf mit einem Monitum des S. Officium, das Katholiken die Teilnahme an solchen Unternehmungen weiterhin verbot. Dass bereits eineinhalb Jahre später dasselbe römische Dikasterium eine vorsichtige Öffnung aussprach, ist den Bemühungen des damaligen Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger (1892–1975) zu verdanken.²¹ Er gehört zu den ökumenischen Pionieren von katholischer Seite, der dafür 1965 von Paul VI. (1963–1978) zum Kardinal erhoben wurde. Auf Einladung Jaegers und des Oldenburgischen Landesbischofs Wilhelm Stählin (1883–1975) trafen

¹⁷ Vgl. BURKHARD NEUMANN, Art. *Mortalium animos*, in: Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, hg. von Wolfgang Thönissen u. a., Freiburg i. Br. 2007, 911 f.

¹⁸ Vgl. HEß, Christkönigsthematik (Anm. 14), 303.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 344. Zum Verhältnis zwischen Gröber und Metzger insgesamt vgl. a. a. O., 342–347.

²⁰ Vgl. KONRAD RAISER, Art. Ökumenischer Rat der Kirchen, in: Lexikon der Ökumene (Anm. 17), 986–989.

²¹ Vgl. WOLFGANG THÖNISSEN, Konsolidierung und Institutionalisierung der Ökumene. Die Aktivitäten des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, in: Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung, hg. von Jörg Ernesti und Wolfgang Thönissen (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 24), Paderborn / Frankfurt a. M. 2008, 159–176, hier 159–169.

sich seit 1946 in Paderborn Theologen von beiden Seiten, um sich auszutauschen und näher kennen zu lernen.²² Den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen gibt es noch heute. Er hat durch seine Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*²³ (1985) wesentlich zum Zustandekommen der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1999) beigetragen.²⁴

Mit dem II. Vaticanum,²⁵ genauer mit der Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes XXIII. (1958–1963), ist die römisch-katholische Kirche offiziell in die ökumenische Bewegung eingestiegen. Johannes XXIII. hat das Konzil am 25. Januar 1959, am letzten Tag der damaligen Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen, angekündigt. Er hat das Datum bewusst gewählt und davon gesprochen, dass es dem Konzil darum gehen soll, die Einheit der Christenheit vorzubereiten.²⁶ Johannes XXIII. war noch der Meinung, dass die getrennten Christen, wenn die katholische Kirche evangeliumsgemäßer wird, zurückkommen. Das Konzil hat die Initiative von Johannes XXIII., die viele Bischofskonferenzen, auch die Deutsche, sich bei ihren Rückmeldungen im Vorfeld des Konzils zu eigen gemacht haben,²⁷ umzusetzen versucht. Eine transparentere Liturgie in der Muttersprache, wie sie die Liturgiekonstitution ermöglichte, war ein Schritt hin auf die reformatorischen Kirchen, ebenso die Wiederentdeckung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften, auch als Grundlage des geistlichen Amtes. Nicht zuletzt nahm das Konzil in der Liturgiekonstitution wie in der

²² Vgl. BARBARA SCHWAHN, Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 74), Göttingen 1996.

²³ Vgl. KARL LEHMANN / WOLFHART PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Teil 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Dialog der Kirchen 4), Freiburg i.Br. / Göttingen 1986.

²⁴ Vgl. PETER LÜNING, Art. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: Lexikon der Ökumene (Anm. 17), 460–462. In diesem Artikel konnte zwar die 2006 erfolgte offizielle Zustimmung des World Methodist Council zur Gemeinsamen Erklärung vermerkt werden, aber noch nicht die im letzten Jahr geschehene der Weltgemeinschaft reformierter Kirchen.

²⁵ Zur ersten Orientierung über das 2. Vaticanum (1962–1965) vgl. GIUSEPPE ALBERIGO / PETER WALTER, Art. Vatikanische Konzilien, B. Vaticanum II, in: *LTThK* 10 (2006), 561–568.

²⁶ Vgl. PETER WALTER, Kontinuität oder Diskontinuität? Das II. Vaticanum im Kontext der Theologiegeschichte [2014], in: Ders., *Syngrammata. Gesammelte Schriften zur Systematischen Theologie*, hg. von Thomas Dietrich u. a., Freiburg / Basel / Wien 2015, 316–333, hier 319–322.

²⁷ Vgl. a. a. O., 322–324.

Offenbarungskonstitution mit der Hochschätzung der Heiligen Schrift ein Grundanliegen der Reformation auf.²⁸

Die Hoffnung auf eine Wiederherstellung der Kircheneinheit ging nicht in Erfüllung. Die weitere Entwicklung nach dem Konzil hat zu der Einsicht geführt, dass es nicht um die Rückkehr der anderen gehen kann, sondern dass das Ziel der Ökumene die Einheit der Kirche aus und in Kirchen ist. Johannes XXIII. und das Konzil haben etwas angestoßen, wovon sie selber noch nicht sagen konnten, wohin das führt und was daraus wird. Die Konzilserklärung über die Ökumene verpflichtet die katholische Kirche darauf, an der Ökumene mitzuarbeiten und gemeinsam nach Wegen zu suchen.

Übrigens war das II. Vaticanum auch ein Ort der Völkerverständigung. Hier haben sich nicht nur Bischöfe aus den während des Zweiten Weltkriegs sich bekämpfenden Nationen getroffen, sondern auch solche aus ehemaligen Kolonien mit solchen aus den Ländern der Kolonialherren. Während des Konzils haben die Deutsche und die Polnische Bischofskonferenz wechselseitig ihre Vergebungsbereitschaft erklärt und Vergebung ausgesprochen.²⁹ Es ist ein keineswegs zu unterschätzendes Zeichen, dass in diesen Tagen die Polnische Bischofskonferenz daran erinnert und die Regierung warnt, mit antideutscher Polemik die Versöhnung aufs Spiel zu setzen.³⁰

2. Der gegenwärtige Stand des ökumenischen Gesprächs

2.1 Der Dialog zwischen der römisch-katholischen und den reformatorischen Kirchen

Aus der Einsicht heraus, dass die seit Beginn des Dialogs der römisch-katholischen mit den reformatorischen Kirchen erzielten Ergebnisse für Nichtfachleute kaum zu überschauen sind, hat der ehemalige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper, eine auf die

²⁸ Vgl. die Aufzählung in dem bilateralen ökumenischen Dokument: GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, Martin Luther, Zeuge Jesu Christi [1983], in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hg. von Harding Meyer u. a., Bd. 2, Paderborn / Frankfurt a. M. 1992, 444–451, hier 449 f.

²⁹ Vgl. SEVERIN GAWLITTA, »Aus dem Geist des Konzils! Aus der Sorge der Nachbarn!«. Der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe von 1965 und seine Kontexte (Studien zur Ostmitteleuropaforschung 37), Marburg 2016.

³⁰ Vgl. REINHARD VESER, Hirtenworte. Polens Bischöfe konterkarieren die Reparationskampagne der Regierung gegen Deutschland, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 210, 9. September 2017, 10.

wesentlichen Punkte konzentrierte Zusammenschau veröffentlicht, zunächst in englischer Sprache, die mittlerweile auch auf Deutsch vorliegt.³¹ Hier sind die erreichten Übereinkünfte leichter greifbar als in der mittlerweile auf vier Bände angewachsenen Sammlung *Dokumente wachsender Übereinstimmung*³². Kasper versammelt in seinem Buch die Ergebnisse des Dialogs der römisch-katholischen Kirche mit den Anglikanern, Lutheranern, Reformierten und Methodisten; die sogenannten Freikirchen werden nicht berücksichtigt. Ich beschränke mich auf die Amtsfrage, die immer wieder als der neuralgische Punkt des ökumenischen Gesprächs benannt wird und die in Kaspers Früchtekorb breiten Raum einnimmt (108–161). Das Kapitel beginnt vielversprechend mit dem Abschnitt »Sendung und Amt des ganzen Volkes Gottes« (108–110), in dem aus den ausgewerteten vier Dialogprozessen die Aussagen über das gemeinsame Priestertum der Gläubigen zusammengetragen werden. Aber dann geht es, wenn das ordinationsgebundene Amt betrachtet wird, auf getrennten Wegen weiter. Zunächst wird der mittlerweile abgeschlossene Dialog mit den Anglikanern in den Blick genommen, sodann der noch in Gang befindliche mit den übrigen drei Partnerkirchen. Mit den Anglikanern konnte in einem längeren Dialogprozess, der wegen der Interventionen der Glaubenskongregation zwischenzeitlich zu scheitern schien, am Ende ein Konsens erreicht werden, was das Amt als integrales Element der Kirche, was dessen Sakramentalität, dessen Dreigliedrigkeit und apostolische Sukzession angeht (111–116). Es wurde ausdrücklich nicht von einem vollen Konsens gesprochen, sondern von einem »Konsens in Fragen, in denen Übereinstimmung für die Einheit unabdingbar ist« (116). Der Konsens wurde erzielt, insoweit es um das Wesen des ordinationsgebundenen Amtes geht. Die Frage nach den Subjekten, d. h. danach, wer zu ordinieren ist, hat den Dialog jedoch stocken lassen. »Bedauerlicherweise haben die folgenden Entwicklungen« – gemeint ist die Einführung der Ordination von Frauen zum dreifachen Amt bei den Anglikanern – »eine weitere konstruktive Diskussion dieser Anregung verhindert, und sie haben [...] den Weg zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter wirklich blockiert.« (117) Kasper schweigt zu dem von Papst Benedikt XVI. (2005–2013) 2009 geschaffenen »Auffanglager« für Anglikaner, die die Frauenordination ablehnen und deshalb zur römisch-katholischen Kirche übertreten unter weitgehender Beibehaltung ihres Ritus.³³ Es stellt sich die Frage, ob die von

³¹ Vgl. WALTER KARDINAL KASPER, Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn / Leipzig 2011. Im Folgenden wird daraus zitiert mit Angabe der Seitenzahl im fortlaufenden Text.

³² Vgl. HARDING MEYER u. a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, 4 Bde., Paderborn / Frankfurt a. M. / Leipzig 21991–2012.

³³ Vgl. dazu die kritische Stellungnahme von ANNEMARIE C. MAYER, Was liegt heute prospektiv für Theologie und Kirche in ökumenischer Hinsicht an?, in: Zweites Vatikani-

Johannes Paul II. abgelehnte Frauenordination den bis dahin erreichten Konsens grundsätzlich in Frage stellt oder nur ein retardierendes Moment ist. Wenn Ersteres der Fall wäre, könnte man alle Gespräche über die Amtsfrage mit den Kirchen, die Frauen ordinieren, einstellen.

In einem zweiten Unterabschnitt behandelt Kasper den Dialog mit den übrigen reformatorischen Kirchen, wegen des unterschiedlichen erreichten Ergebnisstandes auf differenzierte Weise. Zunächst wird das ordinationsgebundene Amt wie im anglikanisch-katholischen Dialog als integrales Element der Kirche herausgestellt, das nicht einfach in einer Delegation der Kirche, sondern in der Sendung Jesu Christi seinen Ursprung habe und dem die Aufgabe zukomme, den Herrn durch die Verkündigung des Wortes Gottes und die Darreichung der Sakramente gegenüber der Gemeinde zu vergegenwärtigen (118–121). Auch wenn diese Kirchen die Rede von der Ordination als Sakrament mehr oder weniger ablehnen, stimmen sie doch mit der katholischen darin überein, durch Handauflegung und Gebet in dieses Amt zu ordinieren (121 f.). Bei der Frage jedoch, wer ordiniert, gehen die Positionen auseinander. Am nächsten stehen sich noch Katholiken, bei denen ausschließlich Bischöfe ordinieren dürfen, und Lutheraner, bei denen die Ordination in der Regel von Personen mit kirchenleitender Funktion wahrgenommen wird. Die Methodisten kommen dem durchaus nahe, auch wenn sie ein dreigliedriges Amt und die apostolische Amtssukzession nicht für notwendig erachten. Am schwierigsten tut sich der katholisch-reformierte Dialog mit diesen Fragen (123–125). Überhaupt wird die apostolische Sukzession im Bischofsamt, die nach römisch-katholischer Überzeugung konstitutiv ist für das Kirchesein, von den übrigen Kirchen nicht in derselben Weise gesehen und gehört nach Kasper zu den offenen Fragen (125 f.). Von der in diesen Kirchen seit über 50 Jahren praktizierten Frauenordination ist dabei gar nicht die Rede.

Ein eigener Abschnitt ist dem Thema der »Episkope« gewidmet, der mit »Konvergenzen« überschrieben ist, obwohl hier keine einheitliche Linie in Sicht ist (127–132). Einigung besteht darüber, dass es nicht nur lokale, sondern auch regionale Ämter braucht, die für die Einheit der Kirche zuständig sind. Jedoch gibt es unterschiedliche Vorstellungen darüber, von wem und wie ein solches übergemeindliches kirchenleitendes bzw. Aufsichtsamt wahrgenommen werden soll: personal oder/und synodal. Die Reformierten sprechen ausdrücklich von der »Synode als ein[em] korporative[n] Episkopat« (131). Die Tatsache, dass hier wie in den Synoden der anderen reformatorischen Kirchen, wenn auch in jeweils unterschiedlicher Weise, ein hoher Anteil von nichtordinierten Mitgliedern vorgesehen ist, während in der römisch-katholischen Kirche das Bischofskollegium allein aus zu Bischöfen geweihten Männern besteht und Laien als Teil-

ches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision, hg. von Christoph Böttigheimer (Quaestiones disputatae 261), Freiburg / Basel / Wien 2014, 238–254, bes. 244–248.

nehmer nur bei Diözesansynoden vorgesehen sind,³⁴ die dabei wie auch die teilnehmenden Kleriker nur eine beratende Stimme haben,³⁵ wird nicht problematisiert. Auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche dürfen meines Erachtens künftige Synoden und Konzilien nicht ohne eine angemessene Beteiligung von nichtordinierten Personen und darunter selbstverständlich Frauen stattfinden. Da der geltende *Codex Iuris Canonici* vorsieht, dass zu einem Ökumenischen Konzil neben Bischöfen »auch einige andere, die nicht Bischöfe sind, von der höchsten Autorität der Kirche berufen werden« können, die auch »deren Stellung im Konzil näher zu bestimmen«³⁶ hat, erscheint eine Erweiterung des Teilnehmerkreises durchaus möglich.

Was die übergemeindliche Einheit der Kirche angeht, ist bei Kasper auch von weltkirchlichen Dimensionen und schließlich vom Petrusamt die Rede. Im Hinblick auf Letzteres sieht Kasper im Dialog mit den Anglikanern die meisten Anknüpfungspunkte, auch bei den Lutheranern gebe es eine gewisse Offenheit, während bei den Reformierten und Methodisten offensichtlich Zurückhaltung vorherrsche (140–145).³⁷

2.2 Die Orthodoxie

Die Orthodoxie bietet für Außenstehende ein äußerst komplexes, nur sehr schwer einzuordnendes Bild,³⁸ auch wenn die orientalischen Kirchen, die gegenwärtig unter der politischen Situation, besonders in Syrien, unendlich leiden, im Fol-

³⁴ Vgl. *Codex Iuris Canonici*, Canon 463 § 5: URL: http://www.vatican.va/archive/DEU0036/___P1M.HTM (Abruf: 27.01.2018).

³⁵ Vgl. a. a. O., Canon 466: ebd.

³⁶ A. a. O., Canon 339 § 2: URL: http://www.vatican.va/archive/DEU0036/___P17.HTM.

³⁷ Dass ich die Amtsfrage keineswegs für eine unüberwindliche Hürde halte, habe ich im Anschluss an die obigen Darlegungen von Kardinal Kasper kurz dargelegt und theologiegeschichtlich unterfüttert: PETER WALTER, Das kirchliche Amt im ökumenischen Dialog, in: 500 Jahre Reformation. Feier oder Gedenken, hg. von Thomas Dietrich, Karsten Kreutzer und Pascal Schmidt (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i. Br. 2017, 49–60; DERS., Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes bei Wolfhart Pannenberg. Bemerkungen eines römisch-katholischen Theologen in ökumenischer Absicht, in: Kirche und Reich Gottes. Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannengbergs, hg. von Gunther Wenz (Pannenberg-Studien 3), Göttingen 2017, 239–248.

³⁸ Vgl. THOMAS BREMER / KARL CHRISTIAN FELMY / JOHANNES OELDEMANN, Art. Orthodoxe Kirchen, in: Lexikon der Ökumene (Anm. 17), 1002–1015.

genden nicht berücksichtigt werden.³⁹ Dies bleibt bzw. wird verstärkt, auch nachdem nach langer Vorlaufzeit vom 19. bis 26. Juni 2016 auf Kreta ein Panorthodoxes Konzil stattgefunden hat.⁴⁰ Daran haben vier von vierzehn eingeladenen, panorthodox als autokephal anerkannten Kirchen nicht teilgenommen, darunter die russisch-orthodoxe. Aus der Sicht dieser Kirchen ist das Konzil nicht legitimiert (»Rumpfsynode«⁴¹). Deshalb sind für diese auch die Beschlüsse des Konzils nicht bindend, aus der Sicht des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios, der für die Durchführung gekämpft und während des Konzils den Vorsitz innegehabt hat, gleichwohl, und zwar auch für die Nichtteilnehmer. Das Konzil äußert sich in Texten unterschiedlicher Länge und wohl auch von unterschiedlichem Gewicht. Eine kürzere *Botschaft der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche: An das orthodoxe Volk und an alle Menschen guten Willens*⁴² und eine längere *Enzyklika*⁴³ behandeln mehr oder weniger dieselben Themen, einige davon werden dann nochmals in eigenen Texten vertieft. Zwei widmen sich Grundfragen des orthodoxen Lebens wie der Fastenpraxis⁴⁴ und dem Ehesakrament⁴⁵, andere kirchenrechtlichen Problemen wie dem Verhältnis der orthodoxen Kirchen untereinander⁴⁶. Ökumenisch von besonderer Bedeutung sind die beiden abschließenden Texte *Beziehungen der orthodoxen Kirche zu der übrigen christlichen Welt*⁴⁷ und *Die Sendung der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt*⁴⁸. Diese beiden letzteren könnte man vergleichen mit dem Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* und der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* des II. Vaticanums. Wie alle solche Kompromiss-Texte sind auch diese Beschlüsse nicht leicht zu interpretieren, zumal sowohl

³⁹ Vgl. GEORGE NEDUNGATT, Art. Orientalisch-Orthodoxe Kirchen, a.a.O., 996–999. Vgl. auch HANSGERD BRACKMANN, Art. Übersicht: Die Kirchen der östlichen Traditionen, a.a.O., 1005 f.

⁴⁰ Vgl. die deutsche Übersetzung der Konzilsbeschlüsse: BARBARA HALLENSLEBEN (Hg.), Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016, Münster 2016.

⁴¹ Diesen Vorwurf der Nichtteilnehmer zitiert EVA SYNEK, Das »Heilige und Große Konzil« von Kreta (Kirche und Recht 29), Freistadt 2017, 111.

⁴² HALLENSLEBEN, Einheit (Anm. 40), 30–36.

⁴³ A.a.O., 37–55.

⁴⁴ Die Bedeutung des Fastens und seine Befolgung heute: a.a.O., 56–61.

⁴⁵ Das Sakrament der Ehe und seine Hindernisse: a.a.O., 62–66.

⁴⁶ Hier geht es zum einen um das Verhältnis von nach Autonomie strebenden Kirchen zu den autokephalen Mutterkirchen (*Die Autonomie und die Weise ihrer Proklamation*: a.a.O., 67–69) und zum andern um die Kirchenstrukturen in der Diaspora (*Die orthodoxe Diaspora*: a.a.O., 70–77).

⁴⁷ A.a.O., 78–86.

⁴⁸ A.a.O., 87–101.

hinsichtlich der Sprache, in der sie abgefasst sind, als auch des Denkens, das darin zum Ausdruck kommt, erhebliche Übersetzungsprobleme bestehen. Darüber hinaus müsste man die vorbereitenden Schemata und die Aussprache vor Ort berücksichtigen, um die endgültigen Beschlüsse richtig einzuschätzen.⁴⁹

In den Texten kommt ein gerüttelt Maß an »Säkularisierungsängste[n]«⁵⁰ zum Ausdruck, aber sie bieten durchaus Anknüpfungspunkte für einen Dialog mit den anderen Kirchen. Wichtig ist, dass dieser Dialog überhaupt bejaht und die anderen Kirchen nicht pauschal als häretisch abqualifiziert werden. Diese Gefahr stand durchaus im Raum. Zu einem orthodoxen »Ecumexit« ist es glücklicherweise nicht gekommen, was sich daran ablesen lässt, dass auch einige der am Panorthodoxen Konzil nicht beteiligten Kirchen danach an ökumenischen Dialogtreffen sowohl mit der römisch-katholischen Kirche als auch mit dem Lutherischen Weltbund teilgenommen haben.⁵¹ Problematisch allerdings erscheint das Dialogverständnis, das in diesen Texten zum Ausdruck kommt. In der *Bot-schaft* etwa heißt es: »Auf diese Weise [d.h. durch den Dialog] lernt die übrige christliche Welt die echte orthodoxe Tradition besser kennen, den Wert der Lehre der Kirchenväter sowie das liturgische Leben und den Glauben der orthodoxen Christen.«⁵² Dass dies auch umgekehrt gilt, kommt ebenso wenig in den Blick wie die Möglichkeit, dass ein echter Dialog alle, die daran teilnehmen, verändert. Explizit ausgeschlossen wird ein »Kompromiss in Glaubensfragen«⁵³.

3. Zukunft

Ist das nicht eine ernüchternde und, was die Zukunft angeht, eher ratlos stimmende Bilanz? Sie macht klar, dass es sich mit der Wiederherstellung der Einheit der Kirchen ebenso verhält wie mit der europäischen Einigung. Beide sind keineswegs selbstverständlich und ergeben sich nicht von selbst, sondern sie müssen gewollt werden, und man muss etwas dafür tun. Beide sind Schlussfolgerungen aus den negativen Erfahrungen zweier Weltkriege, wobei auch der zweite, der von einer verbrecherischen deutschen Regierung vom Zaun gebro-

⁴⁹ Dazu leistet eine gewisse Hilfe SYNEK, Kreta (Anm. 41), die alle verabschiedeten Texte kurz kommentiert.

⁵⁰ SYNEK, Kreta (Anm. 41), 66, die jedoch davor warnt, die Texte darauf zu beschränken.

⁵¹ Vgl. SYNEK, Kreta (Anm. 41), 75–80. Zur Herkunft des Schlagworts »Ecumexit« vgl. a. a. O., 80 Anm. 320.

⁵² HALLENSLEBEN, Einheit (Anm. 40), 32.

⁵³ Ebd. Zu diesem Problem vgl. die luziden Gedanken von MAX SECKLER, Über den Kompromiß in Sachen der Lehre [1972], in: Ders., Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule, ausgew. u. hg. von Michael Kessler, Winfried Werner und Walter Fürst, Tübingen 2013, 397–407.

chen wurde, an alte, nicht von den Nationalsozialisten erfundene, sondern nur ausgenutzte Feindbilder anknüpfen konnte. Solche Stereotypen sitzen tief und kommen, wie man gegenwärtig sehen kann, immer wieder hoch. Ähnliches gilt auch für das Verhältnis der Kirchen zueinander. Nicht nur im 16. Jahrhundert lässt sich bei der Auseinanderentwicklung der christlichen Konfessionen das aus der Evolutionsbiologie bekannte Phänomen der »Kontrastverstärkung« beobachten,⁵⁴ sondern auch heute, wenn es einigen in den am ökumenischen Dialog beteiligten Kirchen zu schnell oder zu weit geht.⁵⁵ In solchen Situationen droht das erfreulicherweise gewachsene Miteinander wieder in ein Nebeneinander, wenn nicht gar ins Gegeneinander umzuschlagen. Dass dies nicht geschieht, dafür ist das mittlerweile sowohl auf der Ebene der Kirchenleitungen als auch der Gemeinden gewachsene Vertrauen Garant. Vertrauen ist ein kostbares Gut, das gepflegt werden muss. Leute, die in verfahrenen Situationen mäßigend wirken, etwa indem sie Erklärungen der Glaubenskongregation im Gefüge lehramtlicher Äußerungen ihren durchaus nachrangigen Ort zuweisen, haben genug zu tun. Die Ökumene braucht solche ausdauernden und mutigen Leute, die sich engagieren, auch wenn die Obrigkeit ihnen dies zu verbieten sucht, weil sie von der Richtigkeit und Wichtigkeit einer Sache überzeugt sind. Bei der Beschäftigung mit dem II. Vatikanum kann man sehen, wieviel davon nur möglich war, weil Dinge vorgedacht und praktiziert wurden, als sie noch für denkunmöglich erklärt und verboten waren. Die Ökumene braucht Leute, die das immer noch vorhandene Kirchturmdenken überwinden. Die Herausforderungen, vor denen die Kirchen gegenwärtig stehen, der rapide Mitgliederschwund und der damit verbundene Verlust an öffentlichem Einfluss in den meisten Ländern Europas, lösen in den Kirchen unterschiedliche Reaktionen aus. Die einen halten frühere Formen kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens für zielführend, weil es damals ja noch »besser« war, andere empfehlen völlig neue Antworten für neue Herausforderungen. Meist aber getrennt. Dies gilt sowohl für »konservative« wie für »progressive« Lösungen. Dass diese Herausforderungen die Kirchen näher zusammenrücken lassen, kommt weniger in den Blick. In solch einer Situation braucht es nicht zuletzt eine nüchterne Theologie, gerade auch eine ideologie-

⁵⁴ Vgl. PETER WALTER, Die Veränderung der katholischen Kirche durch die Reformation, in: Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung, hg. von Günter Frank, Volker Leppin und Herman J. Selderhuis, Freiburg / Basel / Wien 2013, 93–120, hier 119.

⁵⁵ Zu den durch die Erklärung der römischen Glaubenskongregation über die Einzigkeit und heilmachende Universalität Jesu Christi und der Kirche *Dominus Iesus* vom 6. August 2000 ausgelösten ökumenischen Irritationen vgl. PETER WALTER, Fünfzig Jahre und kein bisschen weiter? Einige Beobachtungen zur Situation der Ökumene nach der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets »Unitatis redintegratio«, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 164 (2016), 66–75, bes. 70–74.

kritische Kirchen- und Theologiegeschichte, die die Dinge immer wieder zu-
rechrückt, die Gründe für die Spaltung in der Vergangenheit und für das Fest-
halten daran in der Gegenwart nicht zuerst bei den anderen sucht, sondern in der
eigenen Kirche. Solche Selbstbelastung entlastet und befreit für ein wirkliches
Miteinander heute.

Konsens im Sinne der Konsensökumene muss am Ende nicht heißen, dass
alle genau dasselbe sagen. Das hat es, wie schon der Kanon des Neuen Testa-
mentes zeigt und worauf Ernst Käsemann zu Recht hingewiesen hat, in der
Christenheit nie gegeben.⁵⁶ Der Konsens kann und muss vielmehr darin beste-
hen, dass die beteiligten Kirchen mit Gründen sagen, warum sie einander an-
erkennen und Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft miteinander haben, auch
wenn sie nicht in allen Punkten übereinstimmen. Die Differenzen dürfen nicht
als derart empfunden werden, dass sie den Konsens in Frage stellen. Sie dürfen
nicht kirchentrennend sein. Harding Meyer hat für einen solchen »differen-
zierten Konsens«⁵⁷ die glückliche Formulierung geprägt »Einheit in versöhnter
Verschiedenheit«⁵⁸. Oft wird diese Formulierung ohne das erste Substantiv un-
vollständig wiedergegeben und dadurch lediglich für ein ökumenisches Neben-
einander in Anspruch genommen. Es geht jedoch um mehr: echtes Miteinander,
»sichtbare Gemeinschaft bzw. Einheit«⁵⁹. Auch die *Leuenberger Konkordie*, der
von römisch-katholischer Seite oft unterstellt wird, eine Einigung auf dem
kleinsten gemeinsamen Nenner zu sein, die den Status quo zementiere und
deshalb als Zielvorstellung nicht taue, ist auf Vertiefung der Kirchengemein-
schaft hin angelegt. Sie hat wie die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungs-*

⁵⁶ Vgl. ERNST KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?
[1951], in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1964, 214–
223.

⁵⁷ Vgl. HARDING MEYER, Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention, in: Einheit –
aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom »differenzierten Konsens«,
hg. von Harald Wagner (Quaestiones disputatae 184), Freiburg / Basel / Wien 2000, 36–
58. Mittlerweile bürgert sich die Bezeichnung »differenzierender Konsens« ein. Vgl. EVA-
MARIA FABER, »Sich ausstrecken auf das Kommende«. Plädoyer für eine antizipatorische
Struktur der Ökumene, in: Auf dem Weg zur Gemeinschaft. 50 Jahre internationaler
evangelisch-lutherisch / römisch-katholischer Dialog, hg. von André Birmelé und
Wolfgang Thönissen, Paderborn / Leipzig 2018, 209–234, hier 210. Ich danke Frau
Kollegin Faber, Chur, dafür, dass sie mir ihren Text vorab zugänglich gemacht hat.

⁵⁸ Vgl. HARDING MEYER, »Einheit in versöhnter Verschiedenheit«. Hintergrund, Entstehung
und Bedeutung des Gedankens [1978], in: Ders., Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze
zur ökumenischen Theologie I, Frankfurt a. M. / Paderborn 1998, 101–119.

⁵⁹ Die *Charta Oecumenica* von 2001 gebraucht sowohl »sichtbare Gemeinschaft« (II.) als
auch »sichtbare Einheit« (I.1, II.5), um das Ziel der ökumenischen Bemühungen zu be-
schreiben. URL: [http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Charta_Oecume-
nica/Charta_Oecumenica.pdf](http://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Charta_Oecumenica/Charta_Oecumenica.pdf) (27.01.2018).

lehre »antizipatorische Struktur«⁶⁰. Sie sind Ansporn »dafür, die Überzeugung von der gebotenen und zugesagten Einheit der Kirche und von der bereits jetzt unwiderruflichen gegenseitigen Verbundenheit in konkreten Schritten wirksam werden« und »das Sicherheitsdenken, das Schritte nur aufgrund von schon erreichten und allseits geprüften Gemeinsamkeiten für möglich hält«⁶¹, hinter sich zu lassen.

Es ist zu hoffen, dass es der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* und der *Charta oecumenica* nicht so ergeht wie der Unionsbulle *Laetentur caeli*, die am 6. Juli 1439 in Florenz während des dort abgehaltenen Konzils von den Repräsentanten der römischen und der neurömischen Kirche unterzeichnet wurde. In der Mannheimer Ausstellung *Die Päpste und die Einheit der lateinischen Welt* war das in lateinischer und griechischer Sprache abgefasste Original dieser Bulle mit allen Unterschriften zu sehen, das heute noch in Florenz aufbewahrt wird.⁶² Diese Bulle blieb wirkungslos, weil die weltgeschichtlichen Ereignisse darüber hinweggegangen sind. Nach 1453 hatte man sowohl in Konstantinopel als auch in Rom andere Sorgen. Wirkungslos blieb diese Bulle aber auch, weil die Einheit an der Basis nicht vorbereitet war. Für die in der Unionsbulle am Beispiel des zwischen der lateinischen und der orthodoxen Kirche umstrittenen »Filioque« entwickelte Verständigungsmöglichkeit, dass man nämlich ein und dieselbe Einsicht in unterschiedlichen, auf den ersten Blick sogar widersprüchlich erscheinenden Formulierungen sagen könne, war die Zeit noch nicht reif.⁶³ Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises zu den Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, die die Basis für die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* bildet, basiert auf dieser hermeneutischen Voraussetzung.⁶⁴ Diese

⁶⁰ FABER, Plädoyer (Anm. 57). Zu den beiden genannten Texten vgl. a. a. O., 210–219.

⁶¹ A. a. O., 233 f.

⁶² Vgl. Abbildung und Beschreibung der Bulle durch VIOLA SKIBA, in: *Die Päpste und die lateinische Welt. Antike – Mittelalter – Renaissance. Katalog zur Ausstellung*, hg. von Alfred Wiczorek und Stefan Weinfurter, Mannheim / Regensburg 2017, 400 f.

⁶³ Vgl. die entscheidende Passage der Bulle: JOSEPHUS ALBERIGO u. a. (Hg.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, 525–527. Ein anderes Problem war und blieb die Einfügung des »Filioque« in das Nicaenoconstantinopolitanum, die von den Griechen als dem Konzil von Ephesus (Canon 7; vgl. a. a. O., 65) widersprechend strikt abgelehnt wurde – und wird. Vgl. dazu die differenzierte Darstellung von HANS JÜRGEN MARX, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 26), St. Augustin 1977, die sich BERND OBERDORFER, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie), Göttingen 2001, 236–258, zu eigen gemacht hat.

⁶⁴ Vgl. die Interpretationshilfen, die Bischof Karl Lehmann, der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, auf deren Herbstvollversammlung 1998 gegeben hat:

wird aber auch heute keineswegs von allen geteilt, wie die Widerstände gegen diese Erklärung zeigen. In einem Punkt jedoch scheint die heutige Situation gegenüber der des 15. Jahrhunderts verändert zu sein. Ökumene ist nicht mehr nur das Herzensanliegen einiger weniger in kirchenleitenden Ämtern und theologischen Fakultäten, sondern vieler Gemeindeglieder, die nicht verstehen können, warum es mit der Ökumene so zögerlich vorangeht, und die immer weniger bereit sind, sich mit den Bedenken zu belasten, die gegen ein intensiveres Miteinander der Kirchen vorgebracht werden. Wenn die Bedenkenträger in der breiten Zustimmung zur Ökumene ein Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes zu erkennen vermögen, dürfen auch sie sich entlastet fühlen. Ich hoffe gezeigt zu haben, warum ich im Titel die Abweichung von der alphabetischen Reihenfolge für gerechtfertigt halte, auch wenn mein Computer die Datei unter »Gegeneinander« gespeichert hat.

KARL LEHMANN, Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige Situation, in: Ders., Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste, Freiburg / Basel / Wien 2006, 289–312, hier 295–301.

»Verstehst du, was du liest?«

Die Bildungsverantwortung des Christentums in der europäischen Wissenskultur

Walter Sparn

1. Wissen, Verstehen, Bildung

Das heutige Motto, »Das Christentum in der europäischen Wissenskultur«, spannt unseren Fragehorizont ebenso weit auf wie die bisherigen Titel, ist doch nicht nur von der modernen *Wissenskulturs*kultur, sondern von der europäischen *Wissenskulturs*kultur die Rede. Der Ausdruck »Wissenskultur« variiert vermutlich den soziologischen Neologismus »Wissensgesellschaft« und wird meist zur Charakterisierung der wissenschaftlich-technischen Dynamik »westlicher« Gesellschaften gebraucht: Im postindustriellen Zeitalter sei neben Arbeit und Kapital das informationstechnologisch verfügbare Wissen als die dritte Ressource gesellschaftlicher Wertschöpfung getreten. »Wissen« meint in diesem Zusammenhang wohl vor allem das Ergebnis der Rezeption und Kombination von Informationen, die einen über analoge und digitale Medien erreichen. Man kann fragen, wie viele Leistungen des *Verstehens* hierbei erforderlich und welcher Art sie sind. Sind solche Leistungen eher unwichtig oder betreffen sie nur den Gebrauchswert, gar nur den Geldwert der akquirierten Information? Die einer Wissensgesellschaft zuarbeitenden Universitätsreformen der letzten Zeit geben jedenfalls manchen Anlass zur Frage: »Wissensgesellschaft! – Aber ohne Bildung?«¹

Eine solche Frage wird nun durch die semantische Umstellung von »Wissensgesellschaft« auf »Wissenskulturs« nicht schon hinfällig. Es könnte ja sein, dass die Zuordnung von »Wissen« zu »Kulturs« ein Problem menschlichen Wissens in den Hintergrund schiebt, das schon alt ist, nämlich die Verbindung von Wissen und Macht. Die Ambivalenz dieser Verbindung hat sich in Wissensgesellschaften aber dramatisch verschärft. Die intendiert totale Verfügbarkeit und (scheinbare) Kostenfreiheit zumal von digitalisiertem Wissen verschleiern, dass

¹ HEIKO CHRISTIANS, Bildung und Umgebung (I), in: Merkur 819 (2017), 32–43, hier: 38. Die theologischen Autorinnen und Autoren zu benennen, mit denen das Folgende im Gespräch ist, würde seinen Umfang sprengen. Dankbar beschränke ich mich aufs gesprochene Wort und verzichte auch auf Verweise auf eigene Arbeiten.

es eine geldwerte und damit potenziert machtaffine Ware geworden ist. So fragt sich auch unter diesem Aspekt, was »Wissen« bedeutet. Ist das Wissen von Wissensgesellschaften noch – ich greife weit – der Tugend der *Weisheit* benachbart, wie ein langwährender europäischer Konsens besagte? Oder wird es in Wissensgesellschaften auf die Nutzungsmaximierung der Koalition von Macht und Geld ausgerichtet? Als Kapital kennt Geld, und das ist schon länger bekannt (schon Martin Luther wies darauf hin), keinen abnehmenden Grenzwertnutzen; den Sinn, der seine Materialität als Tauschmedium transzendiert, hat es im schiereren Immer-noch-mehr.

Im Kontrast zu diesen Sorgen nehme ich an, dass »Wissenskultur« im Motto des heutigen Tages ein Wissen meint, das sich seiner Motive, Gründe und Bedingungen, mithin auch der Grenzen seiner Reichweite und seiner Nützlichkeit bewusst ist; ein Wissen, das zwischen schöner Fülle und schmerzhaftem Mangel ausgespannt bleibt. Ein solcher, auch theologisch seit jeher zu verlangender Wissensbegriff gehört ganz ohne Zweifel in die Genealogie des neuzeitlichen Begriffs der *Bildung*, der den genannten Merkmalen von Wissen das Merkmal der *Selbstreflexivität* des Subjekts von Wissen hinzugefügt hat² – Bildung ist im Deutschen m. E. nach wie vor der vollständigste Begriff von Wissen. Allerdings kompliziert die Trias Wissen – Verstehen – Bildung die gestellte Frage, was das Christentum in der und für die europäische Wissenskultur bedeute.

Denn das Christentum war und ist nicht nur seinerseits eine Wissenskultur, sondern bildete über Jahrhunderte hin die spezifische Form der europäischen Wissenskultur. Man kann daher die Geschichte des Christentums auch als eine dynamische Wissenskulturgeschichte erzählen, eine Geschichte voll von stupenden Erweiterungen des Wissens, von Erschließung neuer Wissensquellen, Institutionen des Lernens und der Lesefähigkeit von mehr und mehr Menschen. In dieser Meistererzählung der fortschreitenden Bildungsgeschichte des christlichen Abendlandes spielen Kirchen, Klöster, akademische Gymnasien, Stadt-schulen und Universitäten, spielen Bildungsinitiativen wie der Humanismus, die Reformation, der Jesuitenorden und die fromme Aufklärung glanzvolle Rollen. Erst in jüngster Zeit greift diese Erzählung auch weniger elegante Nachrichten von den moralischen und religiösen Kosten der christlichen Bildungsgeschichte auf, so dass sie auseinandertritt in stark kontrastierende Differenz-erzählungen. Nicht zufällig sind die neueren Großerzählungen fokussiert auf den ästhetischen Aspekt, auf Musik und vor allem bildende Kunst, die sich der »hochkulturellen« Produktivität des Christentums verdanken.

Die Faszination des Ästhetischen kann jedoch die Frage nicht zum Verschwinden bringen, ob sich eine christlich perspektivierte Wissenskulturge-

² Selbst eine eher theologiekritische Sicht der Genealogie des Bildungsbegriffes übergeht das nicht, vgl. GERRIT WALTHER, Art. Bildung, in: Enzyklopädie der Neuzeit Bd. 2, Stuttgart / Weimar 2005, 223–242, bes. 233 f.

schichte in die aktuelle Wissenskultur Europas kontinuierlich oder auch nur als Kontrast fortschreiben lässt. Auch wenn man die obsolet gewordene Annahme eines linearen Fortschritts von Wissenskultur revidiert durch die einer spannungsvollen Dialektik, kann man das Christentum seit dem Ende des *Corpus Christianum* und seiner Symmetrie von christlicher Religion und Gesellschaft nicht mehr als erstbestimmenden wissenskulturellen Akteur ansehen. Dies schon deshalb nicht, weil seine Institutionen, konfessionelle, rechts- und lehrförmig verfasste Kirchen, nicht als solche *das* Christentum verkörpern, auch nicht *die* christliche Wissenskultur, die vielmehr auf den Schultern vieler und auch sehr eigensinniger Akteure steht. Überdies lassen sich die vielen und heterogenen europäischen Wissenskulturen keineswegs als Spezies einem substantiellen Genus »europäische Wissenskultur« zuordnen. Sie bilden materiell und sogar methodisch eine durch nationale, juridische, ökonomische, mediale, auch religiöse Kontexte und Logiken regionalisierte Pluralität; ihr analogietragendes Gemeinsames wird wohl am besten mit Ludwig Wittgensteins Terminus der »Familienähnlichkeit« beschrieben. Ohne normative Homogenitätsannahmen lässt sich erfolgreicher nach Wechselwirkungen und Resonanzen zwischen diesen Wissenskulturen fragen. Übrigens muss man dazu viel, aber nicht alles wissen, wie das wohl auch der Vorstand unserer Wissenschaftlichen Gesellschaft meinte, als er mir den Blick auf Historiographie, Philologie, Philosophie und Recht empfahl, aber Politik, Ökonomie oder Pädagogik nicht erwähnte. Die Logik dieser Aufteilung könnte man noch diskutieren ...

So möchte ich nicht einzelne Kultursphären exemplarisch oder in- oder auch abduzierend in Betracht ziehen; ich versuche mich auch nicht an einer allgemeinen Kulturtheorie auf der Basis einer theologisch inspirierten *scientia generalis*, so sehr deren neueste Fassung zur passionierten Debatte verlockt. Ich frage vielmehr nach mehrerenorts ähnlichen strukturellen Herausforderungen und gehe dabei von der Hypothese aus, dass moderne Wissenskulturen die Daten, die sie als quantitative im Übermaß zur Verfügung haben, auch in qualitativen Kategorien *verstehen* müssen – dann jedenfalls, wenn die (nur methodisch abstrakten) Subjekte des Wissens ihre Existenz in lebensweltlichen Situationen und Konstellationen mitwissen. Und das müssen sie leisten, wenn sie urteilsfähige Distanz zum Gewussten gewinnen und ihr Wissen in orientierungspraktischer Absicht artikulieren und kommunizieren wollen. Wegen dieser bildungsaffinen Nötigung habe ich das bekannte Zitat aus der Apostelgeschichte (8,31) als Überschrift gewählt; unterstellt natürlich, dass »Lesen« sich auf alle indexikalischen, ikonischen und symbolischen Zeichen erstreckt, die uns unsere Welt zu verstehen geben.

Sieht man von szientistischen oder neoliberalen Attacken gegen angeblichen Bildungsluxus ab, so negieren die aktuellen hermeneutischen und wissenschaftstheoretischen Debatten keineswegs den elementaren Sachverhalt, dass menschliches Wissen stets im Kontext von *Verstehen* erworben und gebraucht

wird, ferner dass Verstehen stets ein *Sich-Verstehen* und stets auch ein *Sich-Verstehen-auf* einschließt. Dies Verstehen expliziten und impliziten Wissens ist ein Moment aller Bildungsprozesse; *verstandenes Wissen* fällt daher nicht auseinander in Wissensgläubigkeit und Wissensverachtung. Diese fatale Alternative zu vermeiden, wäre nicht das geringste Ergebnis der tätigen Bildungsverantwortung des Christentums in der europäischen Wissenskultur.

2. Die christliche Pflege des religionskulturellen Gedächtnisses

Niemand wird in Abrede stellen, dass das Christentum als religiöse Praxis und theologische Reflexion, als implizites und als explizites Wissen die Wissenskulturen Europas als eines Raumes geteilten Wissens geschichtlich mitgestaltet hat. Man kann freilich meinen, dass diese Aussage trivial sei wegen der langen kulturellen Dominanz der christlichen Kirchen, erst mit dem Ende dieser Dominanz könne sie zur gehaltvollen Feststellung werden. Dieser Meinung möchte ich mit zwei Argumenten widersprechen. Eines betrifft die Eigenart des kollektiven Gedächtnisses im Christentum (2.), das andere die Eigenart der kulturellen Präsenz christlich geprägten Wissens und Handelns (3.).

Nicht strittig dürfte sein, dass das Christentum in allen seinen Praxisformen und in seinen Theologien das *religionskulturelle Gedächtnis* Europas aufgebaut, durchgängig bearbeitet und mit ihm dieser Region eines ihrer definierenden Merkmale gegeben hat. Diese Arbeit ist freilich selbstverständlich für eine Glaubensgemeinschaft, die auf Erzählungen gründet und die auch im dichtesten Moment göttlicher Präsenz sich an Verheißung erinnert; trotzdem ist sie nicht trivial. Denn, in der Binnen- wie in der Außenperspektive unstrittig, unterschied sich der christliche Weise des Glaubens und Lebens stets auch konstitutiv von den intellektuellen, ethischen und politischen Kulturen, in denen er existierte, verband sich aber zugleich, und zwar aus inneren Gründen seiner Gottesbeziehung, in dieser Weltzeit mit der (geschaffenen) Welt. Auch wenn er in seiner Geschichte die jeweils eigens zu bestimmende Korrelation sehr unterschiedlich realisierte, entwickelte er dennoch langfristig wirksame kulturstrukturelle Differenzierungen. Er prägte Kultur, so könnte man vielleicht sagen, als das Ensemble von »Unterscheidungstexturen«.³ Solche christlich initiierten, aber dann kulturell generalisierten Unterscheidungstexturen sind etwa die von Glauben und Wissen in der intellektuellen, die von Naturrecht und christlichem Ethos in der moralischen und die von religiöser Autorität und gesellschaftlicher Sanktionsmacht in der politischen Kultur.

³ DIRK RUSTEMEYER, *Ordnungen des Wirklichen. Weisen des Unterscheidens in Philosophie, Künsten und Wissenschaften*, Freiburg 2017.

Der christlichen Wissenskultur ist es daher wesentlich, ins eigene Wissen auch anderes Wissen *als* anderes zu inkorporieren: etwa jüdisches religiöses und weisheitliches Wissen, griechisch-philosophisches Wissen und römisch-juridisches Wissen. Die Theologie bezog und bezieht sich dem entsprechend immer auf den biblischen und christlichen interpretierten Kanon und zugleich, und zwar iterierend, auf heterogenes Wissen. Sie nahm und nimmt immer zugleich eine Binnenperspektive auf sich selbst ein und nimmt Außenperspektiven auf sich wahr, die sie auf hermeneutisch unterschiedlichen Wegen in sich selbst zur Wirkung bringt. Das deshalb komplex sich entwickelnde christlich-religionskulturelle Gedächtnis konnte daher zeitweise die Rolle des gesamtulturellen Gedächtnisses Europas einnehmen – allerdings um den Preis der Entschärfung der strukturell mitgeführten Differenz. Das war der Fall in den Jahrhunderten, in denen das christliche Glaubenswissen normativer Rahmen auch der auf Erfahrung und Vernunft basierenden Philosophie war; in dem also die Theologie bestimmte, was legitimerweise als philosophische Probleme gelten konnte, und überdies verbürgte, dass die Weltgeschichte einschließlich ihrer Denkgeschichte mit der biblischen Heilsgeschichte synchron verlief.

Trotzdem wurde die christliche Wissenskultur niemals die Instanz homogener Kohärenz alles Gewussten: Sie war kraft ihrer Herkunft aus verschiedenen Wissenskomplexen, kraft ihrer Selbstunterscheidung vom Politischen und kraft ihrer Erwartungshaltung im Blick auf die erst zukünftige Vollendung mit *Alterität* imprägniert. Die darin liegende, durchaus auch als Defizit empfundene Unruhe löste eine ambivalente Dynamik aus, die zu starken mentalen Identifikationen und sozialen Kohärenzbildungen führte, aber ebenso – und seit der Frühen Neuzeit zunehmend – zu mentalen Pluralisierungen, sozialen Verwerfungen, politischen Konflikten und doktrinären Diskrepanzen. Die christliche Wissenskultur war in synchroner und diachroner Erstreckung eine stets auch in Differenzen und Ambivalenzen bewegte, jedenfalls keine identitäre Größe. Man kann idealiter sagen, dass christliches Wissen und Können die Nichtlinearität geschichtlicher Kausalität steigert, weil es die Differenz der Perspektiven nicht identitär auflöst – bei Strafe sektenhafter Regression nicht auflösen kann.

Realiter ist das Bild weniger erfreulich, nicht nur in den eben angesprochenen alten Zeiten, sondern auch in den Jahrhunderten des konfessionellen Christentums. Bis heute fehlt es nicht an immer wieder erfolgreichen Tendenzen, die konstitutive innere Differenzstruktur des Christentums zu externalisieren. Das geschah und geschieht teils aus Fahrlässigkeit, teils der Not gehorchend, teils kirchenregimentlich absichtlich zum vermeinten Nutzen der Kirche. In einer solchen Gemengelage der Motive bewegte sich auch die Wissenskultur der frühneuzeitlichen Reformationen; die in Aufklärung und Moderne fortgehende Reformation vermochte sich auch nicht völlig aus der identifikatorischen Logik der Symmetrie von Einschluss und Ausschluss des Anderen zu lösen. Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat trotz ihres humanistischen »Bildungspathos«

das zuvor bestehende Wissensregime nicht einfach beendet. Selbst die Melancthon'sche Korrelation von Wissen und Glauben, die der theoretischen Neugierde in Gestalt der *libertas philosophica* mehr Spielraum ließ,⁴ hat nicht verhindert, dass Luthers christologische These von der doppelten Wahrheit bei manchen Theologen schon des 16. Jahrhunderts generalisiert und in ein axiomatisches Regime des Offenbarungswissens transformiert wurde.

In einer ersten Skizze meines Vortrags folgte hier der Satz:

»Auch wenn Spätfolgen der Aufblähung der christlichen Wissenskultur zum Herrschaftswissen bis heute in Europa auftreten und im Fundamentalismus das Glaubenswissen selbst korrumpieren, ist es dem europäischen Christentum in einem schmerzlichen Prozess der Selbstaufklärung doch einigermaßen gelungen, sich seines originären Charakters als Differenzkultur zu besinnen.«

Eine solche pauschale These, Ernst Troeltsch in Ehren, ist leider nicht zu bewahrheiten, auch nicht mit der Annahme weiterer Aufklärung. Auch innerhalb des protestantischen Christentums in Europa kann von einer Kultur des Differenzwissens und der entsprechend begründeten Alteritätstoleranz vielfach noch nicht, teils sogar: nicht mehr die Rede sein, und wo das der Fall ist, gilt die akademisch etablierte Theologie nicht ohne Weiteres als Lösung, sondern oft als Teil des Problems. Immer wieder begegnen einem ernste Äußerungen des Misstrauens auch bei Mitgliedern einer evangelischen Kirche, die der Theologie mangelnde Aufmerksamkeit oder Entschlossenheit in dieser Hinsicht vorwerfen. Ich muss gestehen, dass mich solche Äußerungen nicht unberührt lassen.

Das ist besonders dann der Fall, wenn sie die noch bestehenden staatskirchenähnlichen Strukturen besonders in Deutschland ansprechen, die allseitige Affirmationswilligkeit der öffentlichen Theologie beklagen und nach dem kritischen Impetus der klaren Unterscheidung von Gott und »Kaiser« respektive Gott und »Mammon« fragen. Als Problem angesehen wird oft auch die theologische Milde gegenüber der sich vertiefenden Diskrepanz zwischen rechts- und verwaltungsförmiger Institution und dem religiösen Geist – man kann in der Tat nicht ignorieren, dass die fromme Spiritualität vermehrt aus der volksskirchlichen Praxis in fluide freie Assoziationen oder in spektakuläre Events als der besseren Erlebnisform des Christentums auswandert. Besonders belastend für einen systematischen Theologen ist die zwar nie beabsichtigte, aber faktisch inzwischen weitgehend eingetretene Externalisierung dessen, was eine Zeitlang »Volksfrömmigkeit« hieß und heutzutage als mehr oder weniger frei auch unter Christinnen und Christen flottierende synkretistisch-heterodoxe »Esoterik« existiert. Theologie, in deren Wissen der *sensus fidelium* in der Autoritäten-

⁴ Siehe jetzt GÜNTER FRANK (Hg.), Philipp Melancthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin 2017.

hierarchie, dem reformatorischen Schriftprinzip entsprechend, sehr weit oben rangieren sollte, kann sich da nicht mit dem Hinweis auf den allgemein beklagten (und gewiss vielfach verursachten) Abbruch kultureller Traditionen beruhigen. Angesichts der Abspaltung des offiziellen Glaubenswissens vom faktischen Glaubenswissen (auch und gerade bei ökumenisch engagierten Christen) macht die der Theologie aufgetragene Pflege des religionskulturellen Gedächtnisses uns, den Erben der *frommen* Aufklärung, eine alte Aufgabe neu dringlich. Deren negativer Aspekt ist, der Versuchung zu widerstehen, die ihrem Wissen unruhigstiftend eingelagerte Alterität identitär zu bereinigen; was nicht nur historiographischen, sondern auch systematischen und religionshermeneutischen Mut erfordert. Positiv besteht die Aufgabe darin, eine in der je aktuellen religiösen Situation wirksame Balance zwischen identifikatorischer Eingrenzung und pluralisierender Öffnung des kulturellen Horizonts des Christentums auszumitteln. Die Buntheit und sozusagen Unreinheit seines religionskulturellen Habitus ist eine wesentliche Voraussetzung seiner spezifischen Entwicklungsdynamik, einschließlich der darin erzeugten Ambivalenzen.

Solche Ambivalenzen zu erfassen und zu bearbeiten, ist eine schwierige Aufgabe, weil in ihnen das jeweilige theologische Wissen auf komplexe und irritierende Weise mit der jeweils umgebenden Wissenskultur verflochten und dabei auch verfremdet wird, ja sein Anspruch auf Sinn ins Gegenteil verkehrt werden kann. Auf jeden Fall wirken wissenskulturelle Folgen des Christentums auf dieses auch – wiederum religiös ambivalent – zurück. Ein aktuelles Beispiel sind die ethisch-politischen Irritationen, die von der vermuteten Verbindung des menschenrechtlichen Universalismus der westlichen Welt mit dem biblisch-naturrechtlichen Ethos ausgelöst werden. Weniger spektakulär, aber umso folgenreicher ist die ambivalente Präsenz des ursprünglich in der heilsgeschichtlichen Apokalyptik platzierten *Chiliasmus* in dessen weltanschaulicher, auch säkular sich gebender Transformation. So bestimmt er das gesellschaftliche Handeln in den westlichen Ländern tiefgreifend, zwischen der Erwartung des fortwährenden zivilisatorischen Fortschritts (sei es als Realisierung des ›Jenseits‹ im Diesseits, sei es als Verdammnis zu ökonomischem Wachstum) und dem alltäglichen Zeitmanagement. Den theologischen Umgang damit kann man noch kaum als gelungen bezeichnen, vor allem weil hier das heilsgeschichtliche Paradigma meist konventionell und vermeintlich rahmengebend, aber mit geringem eschatologischem Gehalt weitergeführt wird. So bleibt die Distanzierung von millenaristisch-apokalyptischen Fahrplänen der vermeintlich Bibeltreuen unglaubwürdig; die Beziehung christlicher Ethik zu der von der Heilsgeschichte entkoppelten Zivilisationsgeschichte rückt ins Zwielficht.⁵

⁵ Vgl. LUCIAN HÖLSCHER (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007; ALEXANDER K. NAGEL / BERND U. SCHIPPER / ANSGAR WEYMAN (Hg.), *Apokalypse. Zu Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, Frankfurt

Eine Theologie, die die Genealogie der Ambivalenzen in der iterierenden Wechselwirkung von Glaubenswissen und Wissenskultur nicht erklären und ihre Fixierung in Dogmatismen nicht verhindern will, muss mit erheblichem Vertrauensverlust rechnen. Dass es bei solchen Halbherzigkeiten nicht bleiben muss, zeigt überzeugend etwa die neuere Arbeit an der Aufgabe, die sich mit der Ablösung der Naturwissenschaften vom biblischen Naturwissen gestellt hat: das religiös relevante *Naturverhältnis* der biblischen Texte wahrzunehmen und in unsere praktischen Naturverhältnisse einzubringen suchen, d. h. eine christliche Ökologie auszuarbeiten. Auch der *ökumenische* und der *interreligiöse Dialog* ist neuestens ein Feld, auf dem die christliche Wissenskultur sich als Differenzierungskunst bewährt. Die Intelligenz, die hier kommunikativ aufgebaut und als *Gebot* religiöser Toleranz praktisch wird, kommt dem Ziel näher, die Unhintergebarkeit der eigenen Glaubensüberzeugung mit dem Respekt vor fremdem Glaubenswissen nichtlinear und nichthierarchisch zu verknüpfen und sogar im christologischen Glutkern der theologischen Wissenskultur zu plausibilieren.

3. Die religionskulturelle Intelligenz der Theologie

Bisher habe ich mit der Bezeichnung »Christentum« dessen religiöse Praxis und theologische Reflexion gleichermaßen als Gestalten seiner Performanz in den Wissenskulturen Europas angeführt. Beide stellen sowohl explizites als auch implizites Wissen und Können dar, die *Theologie* allerdings mit der Intention, implizites so in explizites Wissen zu überführen, dass die Differenz von Wissen und Glauben jeweils konkret wird. Deshalb ist sie methodisch und materiell eine Kunst differentiellen Denkens, das seine Gegenstände identifiziert, indem es Unterscheidungen an ihnen wahrnimmt. Dieser Aspekt theologischen Denkens ist in den letzten Dekaden in Anknüpfung an das Theologiekonzept Martin Luthers zu Recht hermeneutisch und soteriologisch stark akzentuiert worden. Er charakterisiert aber auch andere wichtige theologische Operationen, die ein Prägefaktor für europäische Wissenskulturen wurden und die, so glaube ich, strukturell und nicht selten auch topisch dort präsent sind. Diese Präsenz könnte eine Theologie, die methodisch sicher religiöses Wissen überliefert, neu erzeugt und vermittelt, noch verstärken, wenn sie sich als *religionskulturelle Intelligenz* in christlicher Perspektive versteht und diskursiv kommuniziert. Mit »Intelligenz« bezeichne ich hier den intellektuellen Habitus derjenigen Prinzipien von Erkenntnis, die die Unterscheidung von Subjekt und Objekt von Wissen und die Möglichkeit der Unterscheidung von Objekten, also deren Identifikation als Dinge unter und mit anderen Dingen ermöglichen. Mit »religionskulturell« be-

a. M. / New York 2008; DANIEL WEIDNER / STEFAN WILLER (Hg.), *Prophetie und Prognostik. Verfügungen über Zukunft in Wissenschaften, Religionen und Künsten*, München 2013.

zeichne ich die Leistung, Selbstbeschreibungen religiöser Praxis kulturell zu kontextualisieren und perspektivisch zu respezifizieren. Da dies nie in abstracto möglich ist, sondern der jeweiligen historischen Situation zugehört, hat diese Leistung stets auch die Form religionshermeneutischer Anamnese und Analyse.

Einige basale Differenzierungsleistung religionskultureller Intelligenz scheinen mir in der aktuellen Situation in Europa noch wichtiger zu sein als vordem. Die erste, oft nur noch im Konfliktfall theologisch wahrgenommene Leistung ist die kategorial feste, material jedoch je nach diachronem und synchronem Kontext sehr variable Konstellation einer *Gemeinschaft des Wissens* und den *individuellen Subjekten* dieses Wissens. Innerhalb des Christentums wird das konkret in der Korrelation der Kirche als lehr- und rechtsförmige Institution und der ihr zugehörigen Einzelnen, deren persönliche Glaubensgewissheit, obzwar institutionell vermittelt und gepflegt, unvertretbar ist. Doch wurde dies lange Zeit nicht kritisch, erst das neuzeitliche Christentum hat die Differenz von Gemeinschaft (und sei es eine »Mutter«) und Individuum als *irreduzible* Konstellation bewusst gemacht. Welche schwierigen Probleme daraus erwuchsen – hermeneutische, soziale, mentale – und nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der Konfessionen nicht einvernehmlich gelöst sind, liegt am Tage. Es scheint wichtig, daran zu arbeiten v. a. im Interesse der Begründung von allgemeiner Religionsfreiheit und religiöser Toleranz gerade der Gläubigen. Nötig ist das gewiss auch im Interesse der Spezifik des *westlich-europäischen* Christentums. Ich habe erlebt, wenn die biographische Bemerkung erlaubt ist, dass chinesische Christen der zweiten oder afrikanische Lutheraner der vierten Generation unseren dogmatischen und erst recht unseren ethischen Umgang mit dieser Konstellation für einen fatalen Irrweg halten, für schieren »Subjektivismus« oder gar für ein Phänomen der europäischen »Dekadenz«.

Unsicher geworden ist auch die damit zusammenhängende basale Differenzierungsleistung in der Konstellation von *Kanon und Interpretation*. In der protestantischen Theologie wird diese Konstellation und damit die Ambivalenz des Schriftprinzips m.E. noch immer notorisch unterschätzt. Oft wird schon die Unterscheidung von Schrift und *Tradition* als abstrakte Opposition verharmlost, weil der biblische Kanon nur in seiner Genese als Arbeit an der Tradition wahrgenommen wird, nicht aber als dann tradiert und hermeneutisch durchaus unterschiedlich und mit materiell unterschiedlichen Folgen in Gebrauch genommener Kanon. Lange Zeit wurde überdies das als Kanon fixierte Schriftencorpus seiner Interpretation bloß abstrakt vorausgesetzt, so dass materielle *Kanonizität*, d. h. die religiöse Autorität der Bibel, erst auf Seiten der Interpretation thematisch, angesichts der zunehmenden Pluralität von Auslegungen langfristig jedoch aporetisch wurde. Es hat bekanntlich einigen Mut gekostet, die z. B. konfessionell sanktionierte Bibelexegese nicht schon für die religiös reale Autorität auszugeben, sondern zu akzeptieren, dass gerade unter der Maßgabe des reformatorischen Schriftprinzips die Kanonizität der Bibel, ihrer einzelnen

Schriften und Topiken, fortwährend Veränderungen unterliegt, die nicht stillgestellt werden können. Jede Interpretation der Bibel tangiert diese Autorität spätestens als *applicare* unvermeidlich; historisch-kritische Exegese dekanonisiert sie schon als *explicare*, ja schon als *intelligere*. Ich bin überzeugt, dass die christliche, d. h. in der Erwartung geistlichen Gewinns arbeitende Bibelhermeneutik einen doppelten Prozess durchläuft: den einer differenzierend-distanzierenden *Dekanonisierung* und einer synthetisierend-identifizierenden *Rekanonisierung*. Für diesen konstruktiven Prozess gibt es viele, je nach religionskultureller Lage auch ganz unterschiedliche Gründe, Anlässe und Ergebnisse – dass diese Ergebnisse gleichwohl sich im Fließgleichgewicht von Familienähnlichkeit bewegen, behält sich der Heilige Geist vor.

Diese differenzielle Konstellation von Kanon und Interpretation wird nicht etwa unterlaufen, sondern eher bestärkt dadurch, dass die neuere Kulturhermeneutik darauf hinweist, dass religiöse Vollzüge auch »diesseits der Hermeneutik« aufscheinen und dass performative *Präsenz* nicht auf hermeneutisch vermittelte Repräsentation reduziert werden kann.⁶ Die stabile Unterscheidung zwischen dem urkundlichen Schrifttext als »vester Buchstab« und »bestehendes« einerseits, den unterschiedlich ihn auslegenden Hermeneutiken und, mit Hölderlin gesprochen, dem »Gesang«⁷, d. h. den Medien der gut übertragenden Deutung andererseits: Das ist die Bedingung nicht nur dafür, dass Philologie nicht durch Hermeneutik unterlaufen wird, sondern auch dafür, dass dichterische, bildliche, musikalische Deutungen nicht reduziert werden (müssen) auf die Philologie des Bibeltextes. Das religiös erhebliche ästhetische Wissen und Können, das in liturgischen Inszenierungen, in kultischen Räumen und Ausstattungen, in der bildenden und darstellenden Kunst, in literarischen Texten, ja in guten Predigthandlungen inkorporiert ist, kommuniziert mehr und anderes Wissen als das theologische, propositional und transzendental explizite, aufs Ganze gesehen aber eher schmale Wissen und Können. Es schadet nicht, sich daran zu erinnern, dass die moderne Hermeneutik sich in engem Konnex mit der Ästhetik bildete und dass der Versuch, die hermeneutische Philosophie zu etablieren, hierauf und ebenso auf Ansätze theologischer und juristischer Hermeneutik rekurrierte.⁸

⁶ Vgl. HANS ULRICH GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004; DERS., *Is There a Problem With »Authentic Presence«?*, in: Christian Kiening (Hg.), *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zürich 2007, 71–80; KAY KIRCHMANN / HEIKE PAUL (Hg.), *(Extra)Ordinary Presence. Social Configurations and Cultural Repertoires*, Bielefeld 2017.

⁷ »... daß gepflegt werde / Der veste Buchstab, / und bestehendes gut / Gedeutet.«, Friedrich Hölderlin, *Patmos* 1803, Z. 222–226.

⁸ Vgl. HANS GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960 / Berlin 2007.

In der Tat ist die variable, aber strukturell verlässliche *Konstellation mehrerer Medien* der religiösen Kommunikation, von Medien, die sich bis in ihre Ästhetik und Pragmatik hinein tiefgreifend unterscheiden, eine weitere basale Differenzierungsleistungen religionskultureller Intelligenz: Zu lesende und zu hörende Texte, optische und akustische Zeichen, visuelle Symbole und Bilder, Schweigen, Imagination, Sprache, Gesang, Gesten und Bewegungen in der Raumzeit des Ritus. Der religionskulturell wichtigste Sachverhalt ist dabei nicht Zahl oder gar Vollständigkeit dieser Medien, auch nicht die Perfektion einer Agenda oder des Scripts für ihren effektiven Einsatz, sondern die Durchlässigkeit der erwartbaren Elemente und Schritte für kontingente Ereignisse, auch von solchen, die von der Regie nicht vorgesehen oder erwünscht sind. In meinem Fach ist von der praktisch-theologischen und erst recht von der medientheoretischen Befassung mit der synästhetischen Dynamik der religiösen Medien m. E. noch nicht genug angekommen.⁹ Das ist ein Mangel nicht zuletzt auch angesichts der massenmedial tauglichen Eventisierung kirchlicher Aktionen oder, am anderen Ende des Spektrums, angesichts des »Schweige und höre« von Pilgergruppen. Wer an Entscheidungen über die konkrete Zuordnung der funktionalen und sakralen Bestimmung gottesdienstlicher Gebäude und ihrer Einrichtung (einschließlich der Orgel) beteiligt war, spürt die tiefsitzende Unsicherheit im hier auftretenden, übrigens auch religionspsychologisch und -soziologisch diffizilen Differenzierungserfordernis.

Ich möchte hier noch eine Differenzierungsleistung religionskultureller Intelligenz berühren, deren Sinn wenn nicht überhaupt, so doch in ihrer traditionellen europäischen Gestalt vielen obsolet erscheint. Sie ist allerdings nicht genuin christlicher Herkunft, stellte aber auch im Wirkungsbereich des europäischen Christentums eine philosophisch und elementare und konsensuell stabile Operation dar – und sie scheint auch jetzt noch in der christlich-religiösen Sprache, in der Rede von Personen von sich, von der Welt und von Gott, fraglos präsent zu sein. Doch kann man nicht behaupten, dass die fromme Semantik sich verlässlich an die *kategoriale* Unterscheidung dieser drei Dimensionen religiösen Lebens hält. Zwar galt eine solche lange Zeit nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch, zumal metaphysisch, im christlichen Europa schlechterdings fraglos für die gesamte kulturelle Praxis. Sie unterschied den Bezug auf Objekte des Wissens (»Welt«), den Bezug auf die ihrer selbst bewussten Subjekte von Wissen (»Person«, »Geist«) und den Bezug auf etwas, das beide Dimensionen transzendiert, der menschlichen Vernunft daher nicht verfügbar ist und Wissensmonopole in den anderen Bezügen ausschließt (»Mysterien«, »Gott«). Auch die transzendentalistische Revision dieser Differenzierung hat ihr nicht wieder

⁹ Vgl. ERIKA FISCHER-LICHTE, Performativität. Theatralität und Performativität als kulturwissenschaftliche Begriffe, Bielefeld 2012; RALF BOHN, Szenische Hermeneutik. Verstehen, was sich nicht erklären lässt, Bielefeld 2015.

den Rang einer Selbstverständlichkeit geben können; und sie wird ja auch religiös unterlaufen durch die aktuellen Trends zu mystischer, oft auch synkretistisch gestützter Spiritualität in Europa. Und es steht dahin, ob das christlich-religionskulturelle Wissen aus Weltgegenden, die von der Aufklärung nur in ihrer kommerziell-technokratischen Hohngestalt beglückt worden sind, eine Ressource für europäische Defizite werden könnte oder auch nur sollte.

Doch wird hierzulande in jüngster Zeit auch außerhalb der Theologie die metaphysische Rede von Gott, anders als in dem meist seichten und vermeintlich »neuen« Atheismus, bekanntlich wieder ernsthaft reflektiert. Noch mehr versprechen m.E. aktuelle, semiotisch und phänomenologisch arbeitende Religionsphilosophien; ihre Weise, die wissenschaftliche Herausforderung religiöser Praxis (einschließlich der christlichen) anzunehmen, ist auch theologisch überaus hilfreich.¹⁰

4. Intelligente Torheit als theologische Wissenskultur

In meinem Versuch, Bedeutung des Christentums in den und für die jeweils umgebenden Wissenskulturen und deren Rückwirkung auf die christliche Wissenskultur zu erkunden, habe ich oft das Merkmal der *Ambivalenz* angesprochen. Das ist in gewisser Weise zu harmlos, weil dieses Merkmal nicht nur das Christentum kennzeichnet. Für die religionskulturelle Intelligenz christlicher Prägung spezifisch ist erst eine Ambivalenz zweiter Potenz, die darin zutage tritt, dass sie auch ihre Akte unzweideutiger Affirmation nicht wiederum bloß affirmiert (*ad infinitum*), sondern sich im gelassenen Bewusstsein der Endlichkeit ihres Wissens immer wieder auch in eine kritische, ja ironische Beziehung dazu setzt. Sie folgt damit nicht nur der zu jeder Bildung gehörenden Selbstrelativierung des weisen, d.h. des *verstandenen* Wissens – der Weise ist nicht so dumm zu behaupten, er habe närrische Torheit schon lange hinter sich gelassen.¹¹ Die christlich geprägte Bildung relativiert auch dieses Wissen und Können nochmals im Bewusstsein seiner Vorläufigkeit; sie folgt der paulinischen Dialektik von Weisheit und Torheit (1Kor 1f.). Zu ihr gehört daher auch die Freiheit, vom kulturell je Erfolgreichen abzuweichen und *gegen* das allgemein Zustimmungsfähige aufzutreten. Die christlich inspirierte religionskulturelle Intelligenz darf

¹⁰ Vgl. HERMANN DEUSER, Religionsphilosophie, Berlin / New York 2009, III–V; MICHEL HENRY, Radikale Religionsphänomenologie, Freiburg i.Br. / München 2015; VÖLKER GERHARDT, Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang, Stuttgart 2016.

¹¹ Vgl. GERALD HARTUNG / WOLF P. KLEIN (Hg.), Zwischen Narretei und Weisheit. Biographische Skizzen und Konturen alter Gelehrsamkeit, Hildesheim 1997; DANIEL KEHLMANN, Tyll, Reinbek 2017; HELMUT HOLZHEY, »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel« [1Kor 13,12]. Erfahrungen an den Grenzen philosophischen Denkens, Basel 2017.

und soll, wenn es an der Zeit ist, so auftreten, dass sie als dubioser, törichter Störenfried beschimpft wird. Manches davon ist punktuell, manches ist längerfristig an der Zeit. Drei solcher auch längerfristig sinnvollen Devianzen möchte ich abschließend zur Diskussion stellen.

Zur christlichen Pflege des europäischen religionskulturellen Gedächtnisses gehört es, das vergessene, vielleicht aber auch *abgespaltene Wissen* aus dem Schatten zu holen und für neuerliches, selbstkritisches Nachdenken zu »retten« – Gotthold Ephraim Lessing musste das noch gegen Theologen aufbieten, obwohl diese wissen können, dass die Weltgeschichte nicht schon das Weltgericht ist, auch wissenskulturell betrachtet nicht. Eine solche Rettung ist nicht ganz schwierig bei archäologischen Zeugnissen, die das in ihnen eingeschlossene Wissen nicht immer preisgeben; sie ist schon beschwerlicher bei Dokumenten expliziten Wissens, die der Verurteilung durch die herrschende Wissensmacht verfielen oder durch besseres Wissen überholt zu werden schienen. Wenn ich als Beispiele dafür die jüdische Frömmigkeit, das Religionswissen von Frauen oder die für das frühneuzeitliche Christentum so wichtige Astrologie nenne, so ist das wissenschaftspolitisch schon fast wieder korrekt, aber trotzdem richtig. Auch so bedeutsame Formationen wie der hermetisch-paracelsische Komplex oder die christliche Kabbala haben noch kaum einen Platz in der religionskulturellen Ökonomie der Theologie, die dem Wissensanspruch der zeitgenössischen Esoterik daher eher linkisch als intelligent begegnet.

Es ist keine bildungsbürgerliche Grille, sondern ein klares Gebot christlicher Wissenskultur, der utilitaristischen Verkürzung des zu erwerbenden, weiterzugebenden oder umgekehrt zurückzuhaltenden Wissens beharrlich zu widerstehen. Und nur scheinbar widerspricht dem die christliche Überzeugung, dass es auch ein persönliches Recht auf *Nichtwissen* gibt und dass es auch Wissen von öffentlichem Belang gibt, das nicht öffentlich kommuniziert werden sollte. Das ist in unseren Breiten durch Gesetz zugelassen, ja bekräftigt: die Verweigerung der Kommunikation von *vertraulichem Wissen*, der Schutz des religiösen Beichtgeheimnisses und die ärztliche Schweigepflicht. Zweifellos geht das in einer Beichte Mitgeteilte mehr oder weniger wirksam in die innere Ökonomie des theologischen Wissens des Beichtigers ein, und es ist auch nicht immer leicht, jeweils die Grenze zwischen dem Schutz des gewährten Vertrauensraumes und der Erhaltung eines verbrecherischen Status quo zu finden und einzuhalten. Noch viel bedenklicher ist allerdings, dass die angeblich sozialen Netzwerke auf einer Ideologie beruhen, die früher nur extreme Puritaner vertraten, die in der Welt des Internet jedoch breitenwirksam geworden ist: *Share everything with everybody*, und: *Privacy is theft*, um aus Silicon Valley zu zitieren. Es ist uncool aber christlich dringend, die Achtung des privat-innerlichen Wissens und der Grenzen seiner Kommunikation einzufordern.

Die schwierigste Torheit religionskultureller Intelligenz ist die Distanzierung von sich selbst, insbesondere dort, wo sie mit ideologischer und politischer Macht

verknüpft ist. Eine solche Selbstdistanzierung ist schon dann nicht immer einfach, wenn man, wie Luther riet, die Rolle des Hofnarren beim Publikum übernimmt. Sie ist aber noch erheblich schwieriger, wenn mit ihr Kontrollverlust verbunden ist. Sie dürfte jedoch geradezu unmöglich werden, wenn das Wissenssubjekt auf perfekte theorieförmige Selbstübereinstimmung anstrebt, und sei es nur asymptotisch. Wenn es um *christliche* religionskulturelle Intelligenz geht, sollte man nicht ausschließen, dass der ihr zugängliche Wirklichkeitsraum, sondern auch der ihr eröffnete Möglichkeitsraum *ex parte subjecti* begrenzt ist. Weshalb sonst führen wir das Wort »Gott« im Mund?

Christlicher Glaube, Theologie und Naturwissenschaften

Von der Konkurrenz zur Kooperation

Cornelia Richter

Die Thematik der Konferenz – *Christentum und Europa* – enthält einen Dual, der sich (das zeigen mehrere Beiträge dieses Kongressbandes) je nach Wahrnehmung als Konkurrenz- oder Kooperationsmodell interpretieren lässt. *Konkurrenz und Kooperation* sind allerdings Begriffe, die zwar auf positionelle und kommunikative Prozesse verweisen, die sich aber selten auf das simplifizierende Modell einer einfachen Opposition reduzieren lassen, sondern mit Christian Schwarke mindestens in der Typologie von Konflikt, Unabhängigkeit, Dialog und Integration zu diskutieren wären.¹ Das zeigt sich nicht zuletzt in den politischen und sozialetischen Konflikten, die Europa derzeit in die Zerreißprobe bringen und in den Beiträgen zu dieser Konferenz erstaunlicher- und bedauerlicher Weise nur sehr zurückhaltend thematisiert wurden. *Christlicher Glaube, Theologie und Naturwissenschaften* – das mir vorgegebene Themenfeld – ist bewusst als eine dreifache Konstellation formuliert, weil sich gegenwärtig an den Schnittstellen mit Medizin, Psychologie und Ethik ein neues Interesse an einer selbstbewussten, selbstkritischen und selbstreflexiven Theologie ausmachen lässt; dieses Interesse hat mit ihrer Analysekompetenz für gesellschaftlich relevante, aber hochgradig diffuse religiös-spirituelle und existentielle Phänomene zu tun. In den folgenden fünf Punkten soll ein forschungspragmatischer Zugriff gewählt werden, der mit Bezug auf exemplarische Forschungskonstellationen einige Problemfelder der interdisziplinären Kooperation thematisiert: Dazu gehören: (1) die Reflexion einiger wissenschaftstheoretischer Komplexitätsfaktoren des interdisziplinären Gesprächs unter den Bedingungen des religiösen Pluralismus, (2) die Erörterung wissenschaftspragmatischer Aspekte und (3) die Reflexion der in Theologie und Naturwissenschaften aus methodischen Gründen zwangsläufig disparaten Wahrnehmung von Religion und Spiritualität. Da der Beitrag – dem

¹ Vgl. CHRISTIAN SCHWARKE, Protestantismus und Wissenschaftskultur. Über Funktionen des Gesprächs zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften, in: Klaus Tanner (Hg.), Christentumstheorie. Geschichtsschreibung und Kulturdeutung. FS für Trutz Rendtorff, Leipzig 2008, 117–129.

Genus eines Hauptvortrags entsprechend – im Stil des gemeinsamen Fachgesprächs gehalten ist, geht es (4) um die Auseinandersetzung mit Eilert Herms in Bezug auf die Theologie als Gewissheitsexplikation oder -konstitution und (5) im Anschluss an Walter Sparn um die Frage, inwiefern wir die Theologie nicht nur als »situative Intelligenz«, sondern vor allem als »situativ-existentielle Intelligenz und Glaubensreflexion« etablieren sollten.

I. Zur Themenkonstellation: Christlicher Glaube – Theologie – Naturwissenschaften. Fünf Gründe für die Komplexität des interdisziplinären Gesprächs

Die Relation von christlichem Glauben, Theologie und Naturwissenschaften enthält mindestens drei, mehrfach variierbare Konstellationen, deren Komplexität sich im Falle des interdisziplinären Gesprächs mindestens durch die im Folgenden genannten fünf Aspekte multipliziert. Manche von ihnen erscheinen beim Lesen als so banal, dass sie anscheinend kaum der Erwähnung bedürfen, erweisen sich in der interdisziplinären Kooperation aber regelmäßig als Stolpersteine der gemeinsamen Forschungspraxis, deren Chancen und Risiken zu erörtern ich für diesen Beitrag gebeten worden bin: Der *erste* Grund für die Komplexität solcher Kooperationen liegt in der *internen Vielfalt* der christlichen Glaubensgemeinschaften und der auf diese respondierenden Theologie. Unsere positionelle Vielfalt lässt sich ob der konstitutiven Vorgängigkeit christlicher Glaubensvorstellungen, -akte und -ansprüche und deren methodisch geschulter, kritischer Deutungsbedürftigkeit in keine normative Einheitsfigur aufheben. Denn, so lässt sich mit Christoph Schwöbels umfassender Darstellung des Wissenschaftsbegriffs der Theologie argumentieren, christliche Theologie hat es nicht nur mit der Reflexion tradierter Glaubensvorstellungen und -praxen zu tun, sondern ebenso maßgeblich mit der Reflexion von Wirklichkeitsdeutungen, die sie in Differenz zur praktizierten Frömmigkeit und dennoch aus der Perspektive des christlichen Glaubens ausführt.² Diese Vielfalt christlicher Wirklichkeitsdeutungen ist darüber hinaus ihrerseits Teil einer *epistemologischen Vielfalt*, die gegenläufige, polyvalente und kontradiktorische Momente in sich trägt und sich einer einlinigen Systematik entzieht: Religiöse Deutungsprozesse vollziehen sich multiperspektivisch und selbstwidersprüchlich bei postulierter gleichzeitiger

² CHRISTOPH SCHWÖBEL, Art. Theologie, in: RGG⁴ VIII, 2005, 255–306, bes. III. Philosophie, Wissenschaft und Theologie, 276–288; der Bezug auf Schwöbel ist ebenfalls aufgenommen bei JENS SCHRÖTER, Theologie als Wissenschaft. Bemerkungen angesichts der gegenwärtigen Situation, in: Matthias Petzoldt (Hg.), Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus, Leipzig 2012, 255–274, hier: 256.

und gleichwertiger Geltung und theologische Deutungsmuster bedienen sich einer Vielfalt methodischer Zugriffsweisen, die allein in der Systematischen Theologie mindestens das weite Spektrum von transzendentalphilosophischen, hermeneutischen, phänomenologischen oder analytischen Aspekten und deren jeweiligen Untergruppierungen umfasst. Insofern gilt mit Walter Sparn: Die »institutionellen Akteure, konfessionellen Kirchen [d.h. in diesem Fall: auch die Theologie, CR] verkörpern nicht als solche »das« Christentum, auch nicht »die« christliche Wissenskultur«, sondern bringen unterschiedlichste Perspektiven ins Gespräch ein.³

Der *zweite* Grund liegt darin, dass sich diese Konstellation unter den Bedingungen des *interreligiösen Pluralismus* nochmals multipliziert und sich zudem keine religiöse oder sonstige Strömung frei machen kann von ihrem historisch-kulturellen, weltanschaulichen Kontext. Im Ergebnis haben wir es daher mit einem bunten, zum Großteil unbewusst formulierten und gestalteten Panoptikum zu tun, dessen Dechiffrierung das gesamte Instrumentarium hermeneutischer Deutungskompetenz sowie sozialer und politischer Gestaltungskraft erfordert. Dass diese Dechiffrierung eine unverzichtbare Aufgabe der Theologie für die Gesellschaft ist, das hat uns Peter Strohschneider 2011 in seiner Kommentierung der Empfehlungen des Wissenschaftsrates ausdrücklich ins Stammbuch geschrieben, und zwar als Aufgabe der »Theologien im Plural« mit dringendem Bewusstsein für den veränderten »Sitz im Leben« der Theologien.⁴

Drittens ist die Theologie zwar im deutschsprachigen Raum trotz ihrer positionellen Vielfalt noch vergleichsweise *homogen institutionalisiert* an die Universitäten gebunden. Im europäischen Kontext war bzw. ist die Theologie jedoch oft nur gegen politischen Widerstand durchsetzbar wie z.B. in Polen, in Tschechien oder in Rumänien.⁵ Oder sie ist längst zersplittert in Religious

³ Vgl. den Beitrag von WALTER SPARN in diesem Band, Abschnitt I, Abs. 2.

⁴ PETER STROHSCHNEIDER, Theologien und religionsbezogene Wissenschaften an der Universität. Die Empfehlungen des Wissenschaftsrates, in: Gerhard Krieger (Hg.), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg i.Br. u.a. 2017, 109–117, hier: 112 und 113.

⁵ Exemplarisch für Polen: »Die [ab 1974 neue; CR] Bildung von vier theologischen Fakultäten [Krakau, Breslau, Posen, Warschau; CR] stellte eine wichtige Unterstützung der Theologie in Polen seitens der Kongregation für das katholische Bildungswesen dar. Sie führte allerdings zu keinem radikalen Durchbruch in den von den polnischen Theologen unternommenen Versuchen des Einzugs in die europäische Theologie und der Zusammenarbeit mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Dies hing u.a. mit der Abwesenheit der Theologie in universitären Strukturen in Polen, der Nichtanerkennung durch das Ministerium für Wissenschaft und Hochschulwesen der von den päpstlichen Fakultäten verliehenen wissenschaftlichen Grade und dem aus politischen Gründen erschwerten Kontakt der polnischen Theologen mit ausländischen Wissenschaftsinsti-

Studies, die einem nicht klar definierten Profil religiöser Gemeinschaften nahestehen, wie z.B. in den Niederlanden und mehreren Universitäten im englischsprachigen Raum.⁶ In den skandinavischen Ländern ist sie auf wenige große Fakultäten beschränkt und verteilt sich ansonsten auf eine breite, durchwegs diakonisch und katechetisch ausgerichtete Gemeindeperspektive.⁷ In Südeuropa und in Frankreich tritt die Theologie katholisch oder marginalisiert auf, so dass die entsprechenden interdisziplinären Kooperationen vor Ort von vornherein schwierig sind und das Heil in den großen europäischen Forschungsprogrammen gesucht werden muss.⁸ Dass wir in dieser Hinsicht in Österreich, Deutschland und der Schweiz geradezu auf einer »Insel der Seligen« arbeiten dürfen, ist ein hohes Gut.

Für das Gespräch zwischen der *Theologie und den Naturwissenschaften* kommt *viertens* hinzu die international unterschiedlich gehandhabte, disziplinspezifische methodische Logik, mit der die nicht-theologischen Disziplinen die genannten multiplen Konstellationen in Christentum und Theologie, Philosophie und Ethik wahrnehmen und mit ihren eigenen Geltungsansprüchen verbinden. In den mir etwas näher vertrauten Disziplinen der Medizin, der Psychosomatik, Psychiatrie und Psychotherapie zeigen sich diese Divergenzen z.B. im Grad der Bereitschaft zur Einbindung der Geisteswissenschaften in die Entscheidung zwischen konservativer oder chirurgischer Therapie, ambulanter oder stationärer Psychiatrie, zur Gestaltung therapeutischer und palliativer Zentren, zur

tutionen zusammen.« Diese Situation änderte sich erst mit dem Konkordat zwischen Rom und der Republik Polen 1993 und hat seither zur Bildung von elf Zentren geführt, die »den Status sowohl kirchlicher als auch staatlicher Hochschulen haben.« So TADEUSZ DOLA, Zur Situation der akademischen Theologie und ihrer Einbettung in das Wissenschaftssystem in Polen, in: ET-Studies [Zeitschrift der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie] 7.1 (2016), 171–182, hier: 173 und 174. Hervorzuheben ist hierbei die Christlich-Theologische Akademie in Warschau, die seit mittlerweile 40 Jahren in engem Austausch mit der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn steht.

⁶ ARIE MOLENDIJK, The Study of Religions in the Netherlands, in: Journal for theology and the study of religion 71 (2017), 5–18; VINCENT STOLT / BERT GASENBEEK, The secularization of religious education: humanism, religion and worldview education in the Netherlands in the 1960s, in: Journal of beliefs and values 37 (2016), 186–200; ANKE BISSCHOPS, The New Spirituality and Religious Transformation in the Netherlands, in: International Journal of Practical Theology 19 (2015), 24–39.

⁷ Dieses Raster wurde sehr deutlich im Evaluierungsprozess HUMEVAL des Norwegischen Forschungsrates: https://www.forskningssradet.no/no/Artikkel/Evaluering_av_humanistisk_forskning_i_Norge/1254011399850, abgerufen am 24.03.2018.

⁸ CLAUDE BRESSOLETTE, Les facultés de théologie dans les universités Catholiques de France, in: ET-Studies 7 (2016), 183–193.

personellen Zusammensetzung der Behandlungsteams oder in den Entscheidungen der Ethik-Konsile.

Fünftens gilt *zugleich*, dass sich die Frage von Konkurrenz oder Kooperation nicht zwangsläufig anhand institutioneller, disziplinärer und methodischer Grenzen entscheidet: In historischer Hinsicht hat Ludger Honnefelder mehrfach die Bedeutung der Theologie für die Idee der Universität und die Wechselwirkung zwischen Theologie und sogenannten Naturwissenschaften demonstriert;⁹ exemplarisch lässt sich dies anhand der historischen Rekonstruktion des Prozesses Galileo Galileis nachvollziehen, dessen Ursache laut Christian Schwarke nicht in seinen naturwissenschaftlichen Forschungen lag, sondern in den damit verbundenen Ansprüchen samt den daraus resultierenden popularisierten Deutungsmachtkonflikten zwischen Kirche und Wissenschaft.¹⁰ In der jüngeren Forschungslage wird man sogar von einer wechselseitigen Faszination ausgehen dürfen: Christian Schwarke hat darauf hingewiesen, dass es nicht nur in der Philosophie, sondern auch von der Physik bis zu den Neurowissenschaften seit den 1990er Jahren auffällig viele Publikationen gibt, die den Gottesbezug im Titel tragen, und Michael Bergunder hat auf einem der früheren Kongresse das Verhältnis moderner Wissenschaft zur Esoterik nachgezeichnet.¹¹ Besonders Forschungsfelder in der Theoretischen Physik wie z. B. die String-Theory / High Energy Physics zeigen eine hohe Nähe zu metaphysischen und spekulativen Denkmodellen und setzen sich explizit mit kosmologischen Fragestellungen auseinander.¹² An dritter Stelle sei auf den Beitrag von Dirk Evers verwiesen, der erläutert, inwiefern die in den Naturwissenschaften ihrerseits artikulierten Ir-

⁹ WOLFGANG KLUXEN / LUDGER HONNEFELDER / HANNES MÖHLE, *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, Paderborn 2012, darin: *Geglückte Institution – der mittelalterliche Ursprung der Universitäten*, 371–380; LUDGER HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 2013; DERS., *Im Spannungsfeld von Ethik und Religion*, Berlin 2014.

¹⁰ CHRISTIAN SCHWARKE, *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Der Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion – ein Problem der Popularisierung*, in: *evangelische aspekte*, 18 (2008), 2, 4–8.

¹¹ Vgl. SCHWARKE, *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit* (Anm. 10), 4.6.8; vgl. auch ANDREAS LOSCH, *Jenseits der Konflikte. Eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft*, Göttingen 2011; MICHAEL BERGUNDER, *Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik*, in: Eilert Herms (Hg.), *Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 24), Gütersloh 2005, 559–578.

¹² Vgl. z. B. die Arbeiten von GABRIELE HONECKER, *From Stringy Particle Physics to Moduli Stabilisation and Cosmology*, in: *Fortschritte der Physik* 64 (2016), 380–384.

ritationen über deren eigene Fachkonstellationen geradezu mit der Bitte um Hilfestellung für eine wissenschaftstheoretische und hermeneutische Selbstdeutung einhergehen.¹³

Ein Grund für die wechselseitige Attraktion dürfte darin liegen, dass die einst die Forschungsfelder definierenden Disziplinen inzwischen abgelöst sind durch Forschungskonstellationen, die sich an *fächerübergreifenden Sachinteressen (Clusterbildung)* einerseits, aber andererseits auch an *Denktypen und (nur undeutlich bzw. implizit artikulierbaren) Vergewisserungssehnsüchten* ausrichten: Dass sich historische, analytische, hermeneutische, ontologische oder empirische Denktypen innerhalb der Theologie jeweils vergleichsweise problemlos auf internationaler Ebene treffen, wissen wir seit Langem; es gilt ebenso für die interdisziplinären Konstellationen samt der zugehörigen Förderinstitutionen, wie z. B. der Templeton Foundation und ihrer Vorliebe für Projekte, die mit ontologischen oder empirischen Fragen das Realismusproblem bearbeiten; in der aktuellen Bioethik zeigt es sich z. B. an den differenten und konflikthanfälligen Positionierungen im Deutschen Ethikrat oder in kleinteiligeren Ethik-Konsilen, in denen sowohl im Blick auf neue Forschungs- und Therapieprozesse als auch auf Einzelfall-Entscheidungen zwar hochgradig differente Positionierungen durchgearbeitet werden müssen, genau dies aber die Notwendigkeit der Kooperation erst hervorhebt. Denn *Deutungsmachtkonflikte* im Sinne eines oppositionellen Konfliktes entstehen primär dort, wo die Deutungszuständigkeit ungeklärt oder strittig ist.¹⁴ *Deutungsk Kooperationen* hingegen entstehen dort, wo die jeweils spezifische Deutungszuständigkeit anerkannt ist, aber die der Sachfrage geschuldete Intersektionalität der Deutungsperspektiven bewusst ist; Markus Mühlhling meint in diesem Zusammenhang sogar mit dem Toleranzbegriff arbeiten zu sollen und unterscheidet zwischen totalitären und nicht-totalitären Wirklichkeitsverständnissen bzw. Ideologien, weil es ihm um den Gedanken letzter Unverfügbarkeit von Überzeugungen bzw. (mit Eilert Herms) von Gewissheiten geht.¹⁵ Ungeachtet der asymmetrischen Problematik des Toleranz-

¹³ Vgl. den Beitrag von DIRK EVERS in diesem Band.

¹⁴ Das ließe sich sinngemäß bereits Ulrich Barths Studie zur Schöpfungsthematik bzw. Kosmologie entnehmen: ULRICH BARTH, Abschied von der Kosmologie – Befreiung der Religion zu sich selbst, in: Wilhelm Gräb (Hg.), Urknall oder Schöpfung? Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh ²1997, 101–138.

¹⁵ MARKUS MÜHLING (Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie. Evolutionäre Nischenkonstruktion, das ökologische Gehirn und narrativ-relationale Theologie, Göttingen 2016, 28): »Auf den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie angewandt, bedeutet das Toleranzprinzip, dass sowohl die eigenen nicht-empirischen Überzeugungen als auch diejenigen des Anderen als unverfügbar anerkannt werden müssen und nicht die Vorstellung herrschen darf, diese Überzeugungen könnten durch menschliche und empirische Mittel manipulativ erzeugt werden.«

begriffs lässt sich für die Frage nach den Gründen der Anziehungskraft zwischen Theologie und Naturwissenschaften diese Akzentuierung von Gewissheit und Vergewisserung aufnehmen und mit Christian Schwarke ergänzend als eine »Art »Hintergrundstrahlung« erklären,

»die alle Beschäftigung mit dem Thema [der Kosmologie; CR] durchzieht: Es geht um die Freiheit. Sich ihrer zu vergewissern im Blick auf die eigene Existenz, die Wissenschaft und den Glauben, [dem] dient der Rekurs auf Gott. Denn beide, Physik und Kosmologie, folgen der Intuition, dass das Ganze auch das Wahre sei. Es zu kennen oder zumindest zu wissen, wie man es erkennen könne, bedeutet danach jene Freiheit, die das Individuum beim Blick in die Unendlichkeit nicht zu sehen bekommt.«¹⁶

II. Zur Gesprächssituation

Die *Gesprächssituation*, von der ich im Folgenden ausgehe, ist exemplarisch auf das Verhältnis zwischen Theologie, Philosophie, Psychologie und Medizin bezogen, weil mir diese Konstellation seit mehreren Jahren im Kontext meiner Tätigkeit am Center for Subjectivity Research in Kopenhagen, der Tätigkeit als EU-Gutachterin und in dem seit 2014 laufenden Projekt »Resilienz in Religion und Spiritualität. Aushalten und Gestalten von Ohnmacht, Angst und Sorge«¹⁷ vertraut ist. In diesem Kontext geht es mir weniger um eine prinzipielle als um eine pragmatische Umgangsweise mit möglichen Konflikten und Kooperationsmöglichkeiten.

Dass interdisziplinäre und internationale Forschungsprojekte *erstens* immer dann gelingen, wenn zwischen den beteiligten *Forscherpersönlichkeiten* die »Chemie« so stimmt, dass sie sich auf eine *gemeinsame Sachproblematik* konzentrieren können, ist eine Binsenweisheit. Dessen ungeachtet ist die wissenschaftstheoretische Frage interessant, *weshalb* freundschaftliche Verbundenheit so leicht die ansonsten als grundsätzlich empfundenen Differenzen in der Methodik, die disziplinspezifischen und national differenten Habitus und Usancen sowie die Anspruchs- und Geltungslogiken aufheben können. Wären diese Differenzen so prinzipiell gültig wie in konflikthaften Forschungskonstellationen häufig artikuliert wird, könnte das freundschaftliche wechselseitige Entgegenkommen ja nur um den Preis eines Verlusts an Präzision erfolgen. Der Grund liegt schlicht darin, dass allgemein und/oder kontrovers gehaltene Verhältnisbestimmungen *der* Theologie und *der* Naturwissenschaften selten über allgemeine

¹⁶ SCHWARKE, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (Anm. 10), 4f.

¹⁷ Vgl. <https://www.etf.uni-bonn.de/de/ev-theol/institute/systematische-theologie/personen/lehrstuhl-richter/forschungsschwerpunkte/resilienz-in-religion-und-spiritualitaet>.

Erwartungen und Unterstellungen positiver wie negativer Art hinauskommen (und daher verzichtbar sind), während das konkrete Forschungsproblem von vornherein die gemeinsame Fokussierung ins Zentrum stellt, an der sich vor allem selbstreflexiv lernen lässt, wie sehr die eigene methodische Zugriffsweise von blinden Flecken durchsetzt ist. So hat sich z. B. in unserem Resilienzprojekt gezeigt, dass die in den gängigen medizinischen Anamnesebögen enthaltenen Fragen zur Bedeutung von Religion und Spiritualität diese Begriffe zwar selbstverständlich und wertschätzend nennen, sie aber in keiner Hinsicht spezifizieren und damit kaum in der Lage sind, Resilienz-förderliche und Resilienz-hinderliche Komponenten von Religion und Spiritualität in eine exakte Krite-riologie zu überführen; ebenso dass die gerade in psychisch bedingten Konflikten höchst relevanten Empfindungen des Ausgeliefertseins und Thematisierungen von Negativität wie deren gegenläufige Hoffungsfiguren zutiefst durch christlich-religiöse Motive bestimmt sind, der Versuch ihrer Erhebung in den Fragebögen aber ins Leere geht, weil weder die behandelnden Ärztinnen noch die Patienten genauer sagen könnten, wovon sie eigentlich sprechen.

Zweitens entstehen die besten interdisziplinären Forschungsprojekte deshalb dort, wo die Sachfrage zu *Intersektionalitäten* führt, die das wechselseitige Interesse an der Forschung der anderen wachruft. Auch das ist für viele längst eine Binsenweisheit, besonders in der Exegese. In der Systematik halte ich für besonders gelungene Beispiele z. B. die von Markus Kleinert und Heiko Schulz herausgegebene Würdigung der Religionsphilosophie Hermann Deusers, auch wenn die Beiträge noch im innertheologischen Gespräch bleiben; für den interdisziplinären Diskurs sodann die von Stephan Schaede u. a. herausgegebenen drei Bände zum Stichwort »Leben«, auch Elisabeth Gräb-Schmidts Kooperationsprojekt zum Naturbegriff, Dirk Evers' AG Naturphilosophie oder den von Matthias Petzoldt 2012 herausgegebenen Band »Theologie im Gespräch mit empirischen Wissenschaften«.¹⁸ Freilich gelangt man zur Einsicht in die Intersektionalität zuweilen mehr oder weniger durch Zufall oder äußeren Druck. Das lässt sich ablesen an der Entwicklung der Antragsvorgaben in den Forschungsprogrammen der European Commission für die Forschungsrahmen-

¹⁸ MARKUS KLEINERT / HEIKO SCHULZ (Hg.), *Natur, Religion, Wissenschaft. Beiträge zur Religionsphilosophie Hermann Deusers*, Tübingen 2017; PETRA BAHR / STEPHAN SCHAEDE (Hg.), *Das Leben*, Bd. 1 (RuA 17), Tübingen 2009; STEPHAN SCHAEDE / GERALD HARTUNG / TOM KLEFFMANN (Hg.), *Das Leben*, Bd. 2 (RuA 22), Tübingen 2012; STEPHAN SCHAEDE / REINER ANSELM / KRISTIAN KÖCHY (Hg.), *Das Leben*, Bd. 3 (RuA 27), Tübingen 2016; ELISABETH GRÄB-SCHMIDT (Hg.), *Was heißt Natur? Philosophischer Ort und Begründungsfunktion des Naturbegriffs*, Leipzig 2015; THOMAS KIRCHHOFF / NICOLE KARAFYLLIS / DIRK EVERS u. a. (Hg.), *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, Tübingen 2017; MATTHIAS PETZOLDT (Hg.), *Theologie im Gespräch mit empirischen Wissenschaften* (Veröffentlichungen der WGTh 35), Leipzig 2012.

programme frp 6, frp 7 und Horizon 2020. Das frp 6 war dominant auf die Qualität der Forschungsziele (»research objectives«), die Methodik und deren Innovationspotential sowie auf die Qualität der beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler konzentriert, während man Aspekte der Durchführbarkeit, des Transfers und der Communication/Distribution eher nebenbei zu beantworten hatte. Im frp 7 kam hinzu die deutlich stärkere Akzentuierung der Aspekte Implementation, Transfer und Communication/Distribution, um die Chancen für internationale Nachhaltigkeit und Sichtbarkeit besser bewerten zu können. Mit Horizon 2020 wird inzwischen auch die Durchführbarkeit zu einem zentralen Kriterium erhoben, und zwar vor allem bezüglich der faktischen Interaktion mit den Forschergruppen vor Ort. Konnte man die Kooperation früher einfach als gegeben postulieren, hat man sich jetzt der simplen, aber entlarvenden Frage zu stellen: »Wie machen wir das eigentlich genau – und zwar im Detail genau, wenn wir zusammenarbeiten? Was ist bereits erprobt, was ist geplant, wo liegen Risikofaktoren?« Wo diese Fragen exakt beantwortet werden können, werden Intersektionalitäten sichtbar, die erst das wahrhaft innovative Potential des Forschungsthemas zeigen – und zwar so, dass dessen Qualität in den ansonsten durchaus konfliktfreudigen Gutachtergruppen quer durch die Disziplinen hinweg ein einstimmiges Votum hervorruft. So sehr der Gutachterstreit sonst auch tobt: Vor einem solcherart detailliert ausgeführten Forschungsantrag treten Fach-, Schul- und Interessenskonflikte verblüffend schlagartig zurück hinter den gemeinsamen Respekt gegenüber dem Projekt.

Zu den komplexeren methodischen Differenzen, die in solchen Anträgen wie überhaupt in international und interdisziplinär zusammengesetzten Forschungsgruppen verhandelt werden, gehört *drittens* das Verhältnis von *Analytik*, *Hermeneutik* und *Empirie* unter den Vorzeichen der Geisteswissenschaften einerseits und Modellen der *Operationalisierbarkeit* unter den Vorzeichen der Naturwissenschaften andererseits. Systematisch-theologische und (religions-)philosophische Theoreme und Begründungen hören sich in unserer eigenen Lesart so lange völlig überzeugend an, bis sich von Seiten der empirisch arbeitenden Kolleginnen und Kollegen die kleine, aber ganz und gar nicht harmlose Frage stellt: »Und wie lässt sich das operationalisieren?« Das ist meist der Augenblick, in dem das Gespräch in einer gewissen Ratlosigkeit stagniert, weil methodische Kategorien aufeinandertreffen, die sich nur mit großer Mühe und mithilfe einer hochkonzentrierten gemeinsamen Fokussierung auf das zu lösende Sachproblem bearbeiten lassen. In unserem Resilienzprojekt hat sich dies z. B. an der Schnittstelle zwischen der exegetischen Analyse der Klagepsalmen, der systematisch-theologischen Reflexion von Negativität und Absolutem und deren Integration in operationalisierbare psychotherapeutische Anamnese-kategorien gezeigt – drei Zugangsweisen, die methodisch wie sachlich vollkommen disparat sind und dennoch in ihrem Ineinanderwirken für Modi des Aushaltens und Gestaltens von Krisenerfahrungen von höchster Relevanz sind. Es ist nicht

nur der jeweils gelernte Methodenkanon, der hier in Frage steht (z.B. wenn ein Forschungsantrag ohne Längsschnittstudie aus naturwissenschaftlicher Sicht nicht förderbar scheint), sondern die Fähigkeit der Methodenreflexion mitsamt der Abwägung disziplinspezifischer Standards. Für den europäischen Kontext kommt erschwerend hinzu, dass wir zwar einerseits aus einer eindrucksvollen gesamteuropäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte herkommen,¹⁹ andererseits aber die disziplin- und schulspezifischen Differenzen zu enormen Verständigungsschwierigkeiten führen. Während z.B. der Rekurs auf die klassische deutsche Philosophie für unsere Gesprächskultur ungeachtet der Positionierung und des Kenntnisgrades selbstverständlich ist, ist diese in den an der anglo-amerikanischen Tradition ausgerichteten Ländern oft von vornherein mit einem Verdikt belegt und durch Vertreter der analytischen Philosophie ersetzt; Ähnliches gilt z.B. für weite Teile der nordischen Länder, die zwar bei ihren theologieaffinen Vertreterinnen und Vertretern mit der deutschen Tradition eng vertraut sind, in den theologieferneren Bereichen aber eher die französische Philosophie samt deren (widersprüchliche) Aversion gegenüber der Linie von Kant bis Hegel rezipiert haben.

III. Zur Wahrnehmung und Bearbeitung religiös-spirituel- ler Fragen

Wenn die gemeinsam fokussierte Sachproblematik mit religiösen und spirituellen Fragen, mit Fragen des (christlichen) Glaubens und der Theologie zu tun hat, dann stellt sich die *Ausgangslage des Gesprächs* für die beteiligten Disziplinen nochmals different dar.

Innerhalb der Theologie arbeiten wir *erstens* hochgradig versiert und mit unterschiedlicher Akzentuierung quer durch die Fächer mit und an Begriffen, Phänomenen, Textbeständen, Inhalten und Praxen von Religion, Religiosität, Frömmigkeit und Spiritualität mit einer gewissen Kenntnis anderer Religionen, religiöser Strömungen samt aller zugehörigen Synkretismen. Deshalb ist zumindest im internen Zusammenspiel der theologischen Fächer das Instrumentarium zu ihrer Dechiffrierung und Kritik einigermaßen gut ausgebildet. Auch hier lässt sich mit Walter Sparn sagen: Das Christentum hat in der Tat »in allen seinen Praxisformen und in seinen Theologien das religionskulturelle Gedächtnis Europas aufgebaut, durchgängig bearbeitet«²⁰ und ist daher spezialisiert auf alle möglichen Facetten religiöser Deutungs- und Lebensprozesse.

Für die beteiligten *naturwissenschaftlich-medizinischen Fakultäten* hingegen stellt sich die Situation zweitens genau umgekehrt dar: Sie haben es mit einer

¹⁹ Vgl. den Beitrag von WALTER SPARN in diesem Band.

²⁰ Vgl. den Beitrag von WALTER SPARN, II., Abs. 2.

bunten, unsortierten, mehr oder weniger bewussten und stets wechselnden Mischung religiöser Praxen, Bedürfnisse, Gewohnheiten und Ansprüche zu tun, die bei manchen ganz offensichtlich mit einem Erstaunen über die Renitenz der Religion einhergeht²¹ und die sie mit den Mitteln der eigenen Profession lediglich zur Kenntnis nehmen können. Wir kooperieren also mit Kolleginnen und Kollegen, die es (meist) ohne jeden normativen oder hermeneutischen Anspruch auf Systematisierung mit einer für sie methodisch nicht dechiffrierbaren, synkretistischen Polyvalenz zu tun haben. Während z.B. der Spiritualitätsbegriff innerhalb der Theologie über eine komplexe Kritik im Verhältnis zum Religions- und Frömmigkeitsbegriff neu justiert wird (vgl. die Entwürfe von Simon Peng-Keller und Eberhard Hauschildt),²² wird er außerhalb der Theologie nicht nur gänzlich anders wahrgenommen, sondern hat in der Forschungs- und Arbeitspraxis auch einen ungleich höheren Stellenwert, da er sich mit dem gesamtgesellschaftlichen Sprachgebrauch und dessen phänomenaler Gestaltung eher deckt und für die empirischen Studien daher tendenziell primär ist.

Da es sich in Medizin und therapeutischen Disziplinen *drittens* im Zweifelsfall um den Ernstfall handelt, ist die jeweils artikulierte oder subversiv wirkende religiöse Praxis oft an existentielle und daher entsprechend emotionalisierte Krisensituationen mit Rückwirkung auf den medizinischen Prozess gebunden. In solchen Situationen geht es den Kolleginnen aus der Medizin deshalb mit Recht nicht primär darum, die religiösen Motive, Praxen, Bedürfnisse religionswissenschaftlich oder theologisch zu verstehen, sondern einzig um die Frage, inwiefern sie dem Heilungsprozess dienlich oder schädlich sind. »Wenn jemand mit einer Angstpathologie krampfend vor mir sitzt, brauche ich etwas, das den Krampf löst, sei es ein Medikament, eine Geste oder ein Wort – nicht nach langer Erklärung und Abwägung, sondern ›jetzt‹.«²³ Dessen ungeachtet ist den meisten medizinischen und therapeutisch arbeitenden Kollegen bewusst, dass

²¹ Zur Formulierung vgl. ANDREAS TELSER, *The Other Way Around. Anstrengungen, die Wissenschaftlichkeit der Theologie »von außen« zugänglich zu machen*, in: ET-Studies 7/1 (2016), 27–42, 27.

²² EBERHARD HAUSCHILDT, *Resilienz und Spiritual Care. Einsichten für die Aufgaben von Diakonie und Seelsorge – und für die Resilienzdebatten*, in: Zeitschrift für Praktische Theologie (PrTh) 51/2 (2016), 100–105; SIMON PENG-KELLER, *Spiritual Care als theologische Herausforderung. Eine Ortsbestimmung*, in: Theologische Literaturzeitung 140 (2015), 454–467; DERS., *Spiritualität mit und ohne Gott – Plädoyer für eine begriffliche Klärung*, in: Astrid Giebel, Ulrich Lilie, Michael Utsch, Dieter Wentzek, Theo Wessel, (Hg.), *Geistesgegenwärtig beraten – Spiritualität, Existenzielle Kommunikation und Selbstsorge in Beratung und Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 2015, 19–30.

²³ FRANZISKA GEISER, *Leiterin der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie, Universitätsklinikum Bonn*, in einem Gespräch zum Projekt »Resilienz und Spiritualität«.

sie gerade angesichts der interreligiösen und weltanschaulichen Polyvalenz die Expertise all jener benötigen, die das Verhältnis von Glauben und Wissen samt zugehöriger Reflexionssprache seit längerer Zeit im Arbeitsrepertoire haben.²⁴ Gesucht wird in solchen Konstellationen eine durchaus explizite und selbstbewusste Theologie, die mit ihren Geltungsansprüchen gleichwohl selbstkritisch und selbstreflexiv umgeht.

Es kommt *viertens* hinzu, dass die in der *naturwissenschaftlich-medizinischen* Forschung standardisierte und habitualisierte *Forschungspraxis* v. a. in Zusammenhang mit den Fragebögen der empirischen Erhebungen mit einem Set an Begrifflichkeiten arbeitet, das sich in religions- und frömmigkeitstheoretischen Belangen aus dieser vorgegebenen bunten religiös-spirituellen Mischung speist. Zum einen, weil die nötige religionstheoretische und theologische Expertise fehlt, zum anderen aber auch, weil sich die Formulierungen in den Fragebögen mit der bunt gemischten Schar der Patientinnen und Patienten decken muss. Der Wiedererkennungswert der Fragen und Items muss hoch genug sein, um aus der Betroffenheitssituation heraus beantwortet werden zu können. Da das Gespräch über diese schwer zu durchschauende Vielfalt im europäischen Rahmen zudem mit ebenfalls stark ausdifferenzierten Konstellationen in Theologie und Religious Studies zu führen ist, zählt umso mehr die eingangs scheinbar banale Bedeutung der beteiligten Personen und des unbedingten gemeinsamen Sachinteresses. Um die Aufgabe der Theologie in solch einem Diskurs beschreiben zu können, sind die beiden folgenden Abschnitte im Gespräch mit Eilert Herms und Walter Sparn geführt.

IV. Theologie als Gewissheitsexplikation und -konstitution: Eine Frage an Eilert Herms

Eilert Herms hat 1996 in einem Aufsatz unter dem Titel »Die Theologie als Wissenschaft und die Theologischen Fakultäten an der Universität« die Unterscheidung zwischen der »gewißheitskonstitutiven und der gewißheitsexplikativen Leistung der reflektierenden Vernunft« und deren Zuordnung zur Theologie

²⁴ Vgl. auch: KLAUS DICKE, Zur (Zukunft der) Theologie aus Sicht einer Universitätsleitung, in: Krieger (Hg.), Zukunft (Anm. 4), 118–131, 125. Hervorzuheben ist, dass Dicke (Politikwissenschaften / 2004–14 Rektor der Universität Jena) ausdrücklich Hermann Lübkes Rage gegen den Abgang auf die Geisteswissenschaften teilt: DICKE, (Zukunft), 121, Anm. 7 mit Bezug auf: HERMANN LÜBBE, Hochschulen in der Demokratie, in: Die Politische Meinung 57 (Dezember 2012), 13–18; vgl. ebenso: TELSER, The other way (Anm. 21), 32.

im Rahmen ihrer kulturgeschichtlichen Verortung im Ausgang vom Hellenismus vorgenommen.²⁵ Das Problem dieser Entwicklung sieht er darin, dass

»die Frage unbedacht und offen [bleibe], ob diese Reflexionspraxis der Vernunft selbst die Produzentin der von allen Vernünftigen geteilten Gewißheit ist oder ob sie sich selbst nur auf dem Boden und im Lichte von ihr immer schon vorgegebenen Gewißeiten zu vollziehen vermag [...]«.²⁶

Im Kontext des Judentums und des Christentums sei diese gewissheitsexplizierende Vernunft zu Recht aufgenommen und als Theologie institutionalisiert worden. Die Theologie könne niemals »mit gewißeitkonstitutiven, sondern nur mit gewißeitexplizierenden Leistungen der reflektierenden Vernunft rechnen, die sich deshalb stets auf ein vorgängiges Gewißeitfundament in den Erschließungsleistungen geschichtlicher Lebenserfahrung beziehen« müsse, nämlich auf Gottes Offenbarsein in der Tora und im »am Kreuz vollendeten Lebenszeugnis« Jesu Christi.²⁷ Auch in Herms' Beitrag dieses Bandes spielt dieser Gedanke eine wichtige Rolle;²⁸ ebenso wie in seiner *Systematischen Theologie* § 9 bestimmt Herms das Verhältnis von »Offenbarung und Vernunft« programmatisch als ein »asymmetrisches Konstitutionsverhältnis« und äußert eine ähnliche Kritik an einer vermeintlichen »Einheitskultur der Vernunft«.²⁹

Mir leuchtet sofort ein, dass Herms Offenbarung und Vernunft aus einer unfruchtbaren Gegensätzlichkeit zu befreien sucht, denn die dem Glauben eigene

²⁵ EILERT HERMS, Die Theologie als Wissenschaft und die Theologischen Fakultäten an der Universität, in: Jürgen Henkys / Birgit Weyel (Hg.), Einheit und Kontext. Praktisch-theologische Urteilsbildung und Lehre im gesellschaftlichen Umfeld. FS Peter C. Bloth, Würzburg 1996, 155–185, hier: 12 und 163: »Diese reflektierende Vernunft bekommt die Konstitutionsbedingungen von Einsicht zu Gesichte, daher auch den konstitutiven Unterschied und die konstitutive Beziehung zwischen kategorialer Einsicht in das Wesen des Seienden und empirischer Erkenntnis seiner Verfaßtheit und Geregeltheit im Einzelnen, sie entwickelt aus den Konstitutionsbedingungen von Gewißeit Regeln für deren sachgemäße Entfaltung und Erweiterung, vermag im Lichte dieser epistemologischen und methodologischen Einsicht überlieferte Gewißeiten (Wahrheitsansprüche) zu prüfen und ihre Gültigkeit argumentativ zu bestreiten oder zu begründen.«

²⁶ HERMS, Theologie als Wissenschaft (Anm. 25), 163.

²⁷ HERMS, Theologie als Wissenschaft (Anm. 25), 164 f.

²⁸ Vgl. den Beitrag von EILERT HERMS in diesem Band.

²⁹ EILERT HERMS, Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, Tübingen 2017, 245 f.: Hier der Verweis darauf, dass »die menschliche Vernunft nicht Herr der Erschlossenheitslagen« sein könne, weil sich »konkrete Erschlossenheitslagen [...] immer erst im Durchlaufen und Überwinden von früheren noch nicht konkreten einstellen« und diese Erschlossenheitslagen zudem mit einer »Vielzahl von verschiedenen kopräsenten Rationalitätsstilen« einhergehen.

Rationalität gilt es tatsächlich nachdrücklich zu verteidigen; mir leuchtet jedoch weniger die Entgegensetzung von Explikation und Konstitution ein. Zwar ist diese begriffliche Unterscheidung hilfreich, weil der Begriff »gewissheitsexplikativ« bzw. die Aufgabe, vorfindliche und auf verschiedene Weise artikulierte Gewissheiten explizieren zu wollen, im Gespräch mit naturwissenschaftlichen Disziplinen zu unseren ersten Aufgaben gehört. Der Begriff ist ebenfalls hilfreich, weil er nicht von vornherein mit der Assoziation des Dogmatischen bzw. eines Dogmatismus einhergeht, der der Theologie ohnehin oft unterstellt wird. »Gewissheitsexplikativ«, in dieser Hinsicht gebraucht, deckt sich mit der von Walter Sparn vorgeschlagenen Formel vom Christentum als der Kultur eines Wissens, »das sich seiner Motive, Gründe, Bedingungen, mithin auch seiner Grenzen bewusst« sei.³⁰

Ausweichen können wir der Assoziation bzw. dem Vorwurf des Dogmatismus allerdings nur dann, wenn der Begriff »gewissheitsexplikativ« methodisch konsequent als *hermeneutischer* Begriff verwendet wird. Er bedeutet dann, dass wir uns in der Theologie auf Texte bzw. Aussagen beziehen, die von den biblischen Schriften an bis heute in zeugnishaftem Ausdruck von der Gewissheit getragen sind, dass Gott ist, handelt und regiert. Da die Theologie zu diesen Äußerungen seit ihren Anfängen analysierend, kritisch und konstruktiv fortschreibend Stellung nimmt, ohne selbst religiöse Gewissheitsrede zu sein, hat sie sich ein Interpretationswissen angeeignet, das auch für die Deutung gegenwärtiger religiöser bzw. spiritueller Vorstellungen, Selbst- und Fremddeutungen und deren Ansprüche relevant ist; und zwar *gerade* dann, wenn uns diese Vorstellungen, gespiegelt über den interdisziplinären Diskurs, in einer bunten, unsortierten, konflikthaften und synkretistischen Vielfalt begegnen. So wichtig die bleibende Differenz zur religiösen Gewissheitsrede ist, so deutlich ist freilich auch, dass jede gewissheitsexplikative Leistung zugleich eine gewissheitskonstitutive Funktion hat.³¹ Denn was auch immer die reflektierende Vernunft in gewissheitsexplikativer Weise von Gott sagt – sie ist mit ihrer explikativen Leistung Teil neuer Gewissheitskonstitution, und zwar gerade dann, wenn es um »Gewissheit« geht und nicht um »Gott selbst«. Dass keine menschliche Rede »Gott selbst« konstituieren könnte, ist klar. Aber jede einzelne Deutung Gottes *als* Gott, jede Rede von Gottes Selbstoffenbarung *als* Selbstoffenbarung ist ein konstitutiver Prozess. Die explikative Suchbewegung des Verstehens und Vermittelns ist an die konstitutive Deutung gebunden, so dass beide Hinsichten zwar klar unterschieden werden müssen, aber nicht getrennt werden können. Mit Walter Sparn

³⁰ WALTER SPARN, Vortrag bei der WGTh 2017, Abschnitt I, Abs. 1, in diesem Band.

³¹ Vgl. dagegen nochmals Herms: Die Theologie »findet sich in voller Harmonie mit den Verfahrensweisen aller gewissheitsexplikativen Disziplinen und gleichzeitig zu argumentativem Widerstand gegen alle gewissheitskonstitutiven Ansprüche reflektierender Vernunft verpflichtet und befähigt.« (HERMS, Theologie als Wissenschaft [Anm. 25], 181).

gesagt geht es um den elementaren Sachverhalt, »dass menschliches Wissen stets im Kontext von Verstehen erworben und gebraucht wird, dass Verstehen stets ein Sich-Verstehen und ein Sich-Verstehen-auf einschließt.«³²

V. Theologie als religionskulturelle und situativ-existentielle Intelligenz – ein Vorschlag im Anschluss an Walter Sparn

Walter Sparn bestimmt das Christentum als »religionskulturelles Gedächtnis Europas«, mahnt zur nötigen Arbeit an den darin implizierten Ambivalenzen und erörtert diese an den Figuren einer »ökumenischen Intelligenz« und einer »religionskulturellen Intelligenz«.³³ Diese Figuren möchte ich gerne aufnehmen und im Blick auf das Gespräch mit den Naturwissenschaften erweitern um die im Christentum entwickelte Figur der »situativen Intelligenz« bzw. »situativ-existentiellen Glaubensreflexion«. Zu solch einer »*situativen Intelligenz*« gehört nicht nur die auch bei Sparn thematisierte Verhältnisbestimmung von subjektiver und objektiver, individueller und gemeinschaftlicher, positioneller und konsensmäßiger theologischer Urteilsbildung. Es gehört auch hinzu der Konstitutions- und Verstehensprozess, der sich im Aufbau der religiösen Biographie in der Rezeption und im Durcharbeiten verschiedener Gottesbilder bzw. der weitläufigen Sprachwelt des Christentums vollzieht. Vor allem gehört dazu, dass diese vielfältige Sprach- und Bildwelt christlich-religiöser Explikations- und Deutungsleistung in biographischer Hinsicht stets in einer bestimmten situativen Verfasstheit rezipiert und bearbeitet wird und auf diese Weise für die Erschließung der Gehalte sowie für ihre Geltung relevant ist.

Das Instrumentarium für die *Wahrnehmung dieser situativen Verfasstheit* ist in der Praktischen Theologie längst ausgearbeitet, v. a. in den Bereichen der Pöimenik, in religionspsychologischen und religionssoziologischen Studien oder in der Biographieforschung. Dass Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen unterschiedlich wahrnehmungsfähig, ansprechbar, ausdrucks- und handlungsfähig sind, versteht sich dort von selbst. In der Systematischen Theologie geht die Aufnahme dieser Perspektiven freilich oft mit dem Vorwurf einer »bloß« anthropologischen, gar – *horribile dictu* – psychologisierenden Theologie einher, in der die eigentliche Sache der Theologie, Gott, nicht mehr zur Sprache komme. Obwohl Albrecht Beutel doch in der Eröffnungsrede zu diesem Kongress gesagt hat: »Wenn wir in unserem Denken bei der Sache sind, dann sind wir – in der Theologie – bei uns selbst.«³⁴

³² WALTER SPARN, Vortrag bei der WGTh 2017, Abschnitt I., Abs. 3, in diesem Band.

³³ WALTER SPARN, Vortrag bei der WGTh 2017, Abschnitt II. und III.

³⁴ Vgl. den Beitrag von ALBRECHT BEUTEL in diesem Band.

Entsprechend hat die konstitutive Bedeutung der situativen Verfasstheit in der Systematik bisher wenig Beachtung gefunden, und zwar v. a. in der *Dogmatik*, was selbstverständlich mit deren Aufgabe zusammenhängt, die für die christliche Kirche protestantischer Provenienz zu einem bestimmten Zeitpunkt geltende Lehre im Zusammenhange und d. h. allgemein diskursiv darzustellen. Ohne die bleibende Notwendigkeit dieser Aufgabe bestreiten zu wollen, führt sie im Ergebnis doch zu einem Problem: Unsere dogmatischen Überlegungen sind zwangsläufig lebensübergreifend geschrieben in der Annahme, dass sie sich für Gemeindepraxis und Ethik in einzelne Konkretionen hermeneutisch umsetzen lassen. Das gelingt, aber es gelingt nicht immer und erklärt manche Entfremdung zwischen Systematischer Theologie und kirchlicher Praxis. Es ist daher etwas anderes – und darauf wird es künftig ankommen, die dogmatischen Themenkonstellationen selbst aus der situativen Polyvalenz menschlicher Lebenserfahrung mit und vor Gott zu entwickeln. Nicht nur für die Ethik und nicht nur in der kirchlichen Praxis, sondern auch für unsere gesamte Glaubensreflexion sind wir an die lebenspraktische, alltägliche und existentielle Elementarität verwiesen, die sich nur in ihrer situativen Polyvalenz, d. h. in der gleichzeitigen und gleich gültigen Mehrdimensionalität situationsbezogener Erfahrung, verstehen lässt und von der aus die thematische oder unthematische Glaubensreflexion und ethische Orientierung bestimmt sind: Dazu gehören z. B. Angst und Furcht, Aggression, Depression und andere Formen der Autoaggression, Selbstverlust und Trauer, aber auch Demut, Vertrauen, Hoffnung, Freundschaft oder Verantwortlichkeit.³⁵ Bewusst sind hier nicht nur negativ-konnotierte Lebenserfahrungen genannt, denn das würde zu kurz greifen. Dass die Frage des Glaubens, wie bei Volker Gerhardt ebenfalls angeklungen,³⁶ aber besonders in jenen exis-

³⁵ Erste Entwürfe zu diesem Ansatz finden sich in: CORNELIA RICHTER, Ausgeliefert. Antinomien der Aggression in der theologischen Ethik, in: ZEE 58 (2014/03), 168–178; DIES., Situative Polyvalenz, Figuration und Performanz. Was die Dogmatik immer wieder von der Schrift lernen kann, in: Ursula Roth / Jörg Seip (Hg.), Schriftinszenierungen. Bibelhermeneutische und texttheoretische Zugänge zur Predigt. Festgabe für G. Ulrich und E. Garhammer (ÖSP 10), München 2016, 59–78; DIES., Trauer zwischen Gebetsnot und »Nötigung« ins Gebet. Eine Skizze situativer Lebenshermeneutik, in: Simon Peng-Keller / Ingolf U. Dalferth (Hg.), Gebet als Resonanzereignis. Annäherungen im Horizont von Spiritual Care (Theologische Anstöße 7), Neukirchen / Göttingen 2017, 177–192; DIES., Ethik der Zwischenphänomene. Glaubensreflexion in lebensbegleitender Absicht, in: Michael Roth / Marcus Held (Hg.), Was ist eine Theologische Ethik?, Studienbuch (im Druck bei de Gruyter für 2018); DIES. / UTA POHL-PATALONG (Hg.), Resilienz – Problemanzeige und Sehnsuchtsbegriff. Themenheft der Zeitschrift Praktische Theologie, Gütersloh 2016 (zit als: PrTh 2/2016); DIES. (Hg.), Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie (Religion und Gesundheit 1), Stuttgart 2017.

³⁶ Vgl. den Beitrag von VOLKER GERHARDT in diesem Band.

tentiellen Lebenssituationen aufbricht, in denen es um schöne wie ernste Momente der Entgrenzung, des Exponiertseins oder der völligen Hingabe geht – »Dein Wille geschehe« –, das scheint mir eindeutig zu sein. Traugott Koch hat das bis heute unüberboten gezeigt für die Relation von Zweifel und Gottvertrauen;³⁷ Jörg Lauster hat es für die Zugänglichkeit des Schöpfungsbegriffs und der Christologie gezeigt,³⁸ und es lässt sich ebenso zeigen für die Rezeption des Begriffs der Allmacht in existentiell bedrohlichen Gebetssituationen.³⁹

Für das *Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften* schafft dies z. B. die Möglichkeit, Phänomene der (Psycho-)Pathologie wie der Resilienz mit erklären zu können, und zwar in allen Bereichen der Ethik von der Sozial- bis zur Bio- und Technikethik. Der Blick richtet sich also auf Affekte und Emotionen, Intuitionen, Imaginationen, prozessuale Vollzüge und anderes mehr und macht die Dogmatik selbst damit auf andere Weise anschlussfähig an Phänomene, Krisen und Konflikte situativer Existentialität, die sich ebenso in Medizin, Psychologie etc. finden. Um es mit Volker Gerhardt zu sagen: Es gibt disziplinfremde Kolleginnen und Kollegen, aber sie müssen deshalb nicht »fachfremd« oder gar »sachfremd« sein.⁴⁰ Oder, um Ulrich Körtner frei zu variieren: Die Dürftigkeit menschlichen Lebens steht ja gerade nicht nur den Christenmenschen vor Augen, sondern ebenso jenen, die sich nach Ruhe, Vertrauen und Aufgehobensein sehnen, ohne zu wissen, wohin sie sich wenden können.⁴¹ Es gehört zu den größtmöglichen Stärken unserer christlichen Tradition und der Theologie, in diese Situationen hinein die Rede von Gott narrativ, erinnernd und vor allem reflexiv laut werden zu lassen.⁴² Und zwar deshalb, weil unsere Tradition von den biblischen Texten bis in die paradigmatischen Dogmatiken hinein die Rede von Gott auf stets neue

³⁷ TRAUGOTT KOCH, *Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben*, Tübingen ²1993.

³⁸ JÖRG LAUSTER, *Der Berg ruft – Eine Christologie der Alpen zwischen Materialismus und Metaphysik*, in: NZStH 58 (2016), 435–452.

³⁹ Vgl. RICHTER, *Trauer* (Anm. 35).

⁴⁰ VÖLKER GERHARDT, mündlich im Vortrag bei der WGTh 2017. Im Unterschied zu Eberhard Jüngel würde ich die Theologie aus kommunikationspraktischen und diplomatischen Gründen ungern als »Narr im Haus der Wissenschaften« bezeichnen, aber dass sie etwas sucht, was andere verloren haben, das ist eine nicht zu unterschätzende Leistung. Vgl. EBERHARD JÜNGEL, *Die Theologie als Narr im Haus der Wissenschaften*, in: Johann Reikerstorfer (Hg.), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie*, Münster 1999, 60–72.

⁴¹ Vgl. ULRICH KÖRTNER, *Theologie in dürftiger Zeit. Eine Zeitanzeige*, in: Reikerstorfer, *Schicksal* (Anm. 40), 73–85.

⁴² Vgl. dazu: Johann Reikerstorfer, der mit Theunissen für eine »negative Theologie« plädiert und hierfür die Narration in ihrer Bedeutung für die Theologie als praktische Wissenschaft hervorhebt: JOHANN REIKERSTORFER, *Chancen und Verpflichtungen in der Wissenschaftswelt. Eine Ortsbestimmung der Theologie*, in: Ders. (Hg.), *Schicksal* (Anm. 40), 103–125.

Weise im menschlichen Leben zum Ausdruck zu bringen versucht. Das gelingt nicht immer, weshalb die Texte für manche Menschen in der Tat »stumme Zeugen« sind,⁴³ aber es gelingt noch am ehesten dort, wo wir uns den existentiellen Fragen zuwenden, statt an den herkömmlichen Antworten kleben zu bleiben.⁴⁴

In diesem Sinne ist vielleicht nicht alle theologische Reflexion, aber mindestens jede ordentliche Dogmatik auch Erfahrungswissenschaft in einem weiteren und umfassenderen Sinne als es der naturwissenschaftliche Erfahrungsbegriff nahelegt – daran halte ich mit Albrecht Beutel oder Dietz Lange fest,⁴⁵ auch wenn mit Dirk Evers dafür zu plädieren ist, den Erfahrungsbegriff seinerseits aus der folgenden unfruchtbaren Opposition zu befreien: der Opposition zwischen (a) einer bloßen Verlängerung des strikt empirischen Erfahrungsbegriffs, der auf die Kombination von sinnlicher Wahrnehmung und Begriff reduziert ist, und (b) einer dem empirischen Begriff entgegengesetzten, im engen Sinne subjektivitätstheoretischen Konzeption. Stattdessen wäre mit dem nötigen Selbstbewusstsein (c) ein hermeneutischer Erfahrungsbegriff zu wählen, der lebenspraktische Vollzüge mitsamt ihren religiösen und sonstigen Sinndeutungen konstitutiv mit einbezieht: Transzendenz Erfahrung als Transzendenzdeutung, weil es uns – nochmals ganz einig mit Dirk Evers – in der »Theologie wesentlich um eine Orientierung im Relativen und Vorletzten unter der Perspektive des Unbedingten geht.«⁴⁶ Ob man solch eine Theologie dann als »Realistischere

⁴³ KÖRTNER, Theologie (Anm. 41), 84.

⁴⁴ So auch das Plädoyer von MICHAEL SCHIBILSKY, Theologie als ars vivendi, in: Herms (Hg.), Leben (Anm. 11), 411–420.

⁴⁵ ALBRECHT BEUTEL, Theologie als Erfahrungswissenschaft, in: Ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 454–459; DIETZ LANGE, Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens, Tübingen 1984. Zur Kontrastierung des Erfahrungsbegriffs mit dem Begriff des Erlebens und dessen spezifischer Ausprägung in den Neurowissenschaften vgl.: KRISTIAN KÖCHY, Erleben und Erkennen. Zur historischen Entwicklung der Forschungsprogramme in den Neurowissenschaften, in: Schaede u. a. (Hg.), Das Leben (Anm. 18), Bd. 3, 357–400.

⁴⁶ DIRK EVERS, Theologie, Erfahrung, Wissenschaft, in: Matthias Petzoldt (Hg.), Theologie im Gespräch mit empirischen Wissenschaften, Leipzig 2012, 377–407, 404. Mit Bezug auf die Technik argumentiert ähnlich: CHRISTIAN SCHWARKE, Technik und Religion. Religiöse Deutungen und theologische Rezeption der Zweiten Industrialisierung in den USA und in Deutschland, Stuttgart 2014; er vertritt die »These, dass Verknüpfungen von Technik und Religion stets dann begegnen, wenn es um die Frage der Integrierbarkeit einer neuen Technik in einen bestimmten sozialen Kontext geht« (12). Das Religiöse dürfe hier nicht auf ein spezifisch christliches oder kirchliches Gepräge enggeführt werden (vgl. 13), sondern müsse als Transzendenzbearbeitung verstanden werden. Interessant seien insbesondere jene Prozesse, »die eine Verschiebung des tatsächlich Verfügbaren im Verhältnis zum bis dahin Unverfügbaren mit sich bringen, wie z. B. die Eroberung des Raums durch Flugzeuge

Theologie« bezeichnet wie Dirk Evers oder die Theologie mit Jörg Lauster als Lebenshermeneutik⁴⁷ konzipiert wie im vorliegenden Beitrag, das ist vermutlich eher eine Frage der Terminologie.

Bezieht man diese Erfahrungsdimension jedenfalls konstitutiv mit ein, dann besteht im Blick auf das Passungsverhältnis von christlichem Glauben und menschlichem Leben die methodische Herausforderung darin, *dogmatische Glaubensreflexion, existentielle Anthropologie und Ethik mit den Methoden, Standards und best practice-Vorschlägen der medizinisch-naturwissenschaftlichen Kolleginnen und Kollegen so ins Verhältnis zu setzen, dass sich die situative Polyvalenz der Lebensphänomene in der Glaubensreflexion zu spiegeln vermag bzw. darin einen Resonanzraum findet.*⁴⁸ Das bedeutet nicht, dass nur solche Glaubenseinsichten wichtig werden könnten, die die momentane Erfahrung affirmierend bestätigen, sondern es umfasst auch und vor allem deren kontrastierende Widerständigkeit oder eine Konfrontation des Glaubens – wichtig ist allein, *dass sich schon die Glaubensreflexion selbst als in die Elementaria der Lebenserfahrung eingelassen versteht.*

Besonders vielversprechend scheint mir solch eine Zugangsweise im Blick auf unsere *europäische Perspektive* zu sein: Schlicht, weil sich das Forschungsgespräch über Phänomene situativer Existentialität ob ihrer anthropologischen Elementarität sehr viel leichter über nationale, kulturelle, disziplinspezifische und schulmäßige Grenzen hinweg führen lässt. Das gilt, auch wenn die damit verbundenen deskriptiv-hermeneutischen Analysekategorien, die methodischen Vorgehensweisen und Untersuchungsstandards sowie die zugehörigen Theorien, Therapien und Ergebniserwartungen in höchstem Maße divergent sein dürften. Denn um deren Klärung willen treten wir in der Theologie ja erst ein in das mindestens europaweite Gespräch mit Medizin und Naturwissenschaften.

oder der plötzlich mögliche Eingriff in Gene oder die Materie, aber auch die Durchdringung der Lebenswelt mit einer dadurch nahezu allgegenwärtig werdenden Technik.« (13) Vgl. auch: DERS. (Hg.), *Technik und Lebenswirklichkeit. Philosophische und theologische Deutungen der Technik im Zeitalter der Moderne*, Stuttgart 2014, darin bes. einschlägig: ANNE-MAREN RICHTER, »Unverfügbarkeit«. Die (technik)ethische Anwendung des Begriffs und der Inhalt der Begriffsprägung bei Rudolf Bultmann, 127–161; CHRISTIAN POLKE, *Technik als Ritual, Ritual als Technik. Über einen elementaren Zusammenhang zwischen Transzendenz und Gemein Sinn*, 187–201.

⁴⁷ JÖRG LAUSTER, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005.

⁴⁸ Für das Resilienzprojekt wird z.B. Klaus Dicks Hinweis ernst genommen: »Angebot inneruniversitärer Workshops zu Forschungsfragen der Physik, Chemie, Biologie und Lebenswissenschaften, Medizin oder Soziologie?, ›Gottesteilchen‹, Bausteine des Lebens, Biodiversität, Gesundheitsökonomie, Post-Wachstumsgesellschaften und viele Forschungsfragen – es ist keine unmittelbare Forschungsfrage denkbar, die nicht von theologischer Relevanz wäre.« (DICKE, *Zukunft* [Anm. 24], 126).

Das Christentum in der Wissensgesellschaft der Neuzeit¹

Eilert Herms

Vieles von den Beobachtungen und Hinweisen meiner Vorredner kann aufgegriffen, gebündelt und kommentiert werden, indem ich den von mir erbetenen Überlegungen zum »Christentum in der Wissensgesellschaft der Neuzeit« die Gestalt von drei Vorschlägen gebe:

- einem zur Klärung des Sachbezugs der Rede von »*Gesellschaft der Neuzeit*«,
- einem weiteren zur Klärung ihrer Bezeichnung als »*Wissensgesellschaft*« und
- einem abschließenden dritten zur Klärung der Rede vom »*Christentum*« (Singular) und seiner Stellung in dieser »*Wissensgesellschaft der Neuzeit*«.

Hier, in diesem dritten Vorschlag, kommt »das Christentum« explizit als *Gegenstand* meiner Betrachtung vor. Als eine theologische Betrachtung steht diese freilich selbst schon auf dem *Boden* des Christentums;² und das gilt nicht nur für den dritten, sondern schon für den ersten und zweiten Vorschlag, also für die Thematisierung der Gegenwartsgesellschaft und ihres Charakters als Wissensgesellschaft. Zur theologischen Selbstreflexion des Christentums gehören auch diese Themen. Grund: die Tatsache, dass das Christentum durch seinen Ursprung – die Christusoffenbarung – als ein verstehendes Verhältnis zum Ganzen des für uns und unseresgleichen zugänglichen Realen konstituiert ist;³ und zu diesem Ganzen des Geschaffenen gehört eben auch das als »Gesellschaft der Neuzeit« angesprochene Reale sowie derjenige Aspekt dieses Realen, der gemeint ist, wenn sie als »Wissensgesellschaft« bezeichnet wird. Wie das christliche Leben ist auch seine Selbstreflexion in der Theologie ein perspektivischer Zu- und Umgang mit dem Ganzen des Realen. Darin, in dieser Perspektivität ihres Ver-

¹ Vom Vorstand der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vorgegebene Formulierung des Themas.

² Denn das Christentum ist nur insofern Gegenstand der Theologie, als es zunächst schon deren Grund ist: EILERT HERMS, *Systematische Theologie*, Tübingen 2017, (im Folgenden stets bezeichnet durch das Sigel ST mit Paragraphen oder/und Seitenzahl) §§ 1 und 2.

³ Joh 1,1–14.

hältnisses zum Ganzen des Realen, weiß sich das christliche Leben und die Theologie als der exemplarische Fall jedes menschlichen Verhältnisses zum erkennbaren Realen, das auch in allen seinen möglichen anderen Gestalten nur als ein je Perspektivisches real ist. Mit der Offenlegung der Perspektivität ihres Zugangs zum Realen tut die Theologie nichts anderes als auch jeden möglichen anderen Zugang zum Realen auf dessen jeweilige Perspektivität hin anzusprechen und zu deren Offenlegung einzuladen.⁴

1. »Gesellschaft der Neuzeit«

Seit ihrem Aufkommen im 15. Jahrhundert ist die Referenz der Rede von der »neuen Zeit«⁵ komplex.

- Erstens meint sie die *Gegenwart* der Sprecher im Unterschied zu früheren »Zeiten« (aetates)⁶, also das, was dann Fichte⁷ das »gegenwärtige Zeitalter« nannte,⁸ und zugleich
- zweitens die Gegenwart des menschlichen Zusammenlebens⁹ nicht in einer Herde, sondern einer societas: einer *Gesellschaft*,¹⁰ eben in der »Gesellschaft der Neuzeit«, will sagen: der »Gegenwartsgesellschaft«.¹¹ Damit ist

⁴ Dazu vgl. ST Vorwort.

⁵ FLAVIO BIONDO, *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades* III, 1453. – Zur weiteren Geschichte des Konzepts vgl. GERRIT WALTHER, Art. Epoche, in: EdN (Enzyklopädie der Neuzeit) III, 378–384, dort bes. 380 ff.

⁶ Typischerweise zweien: der »alten« und der »mittleren Zeit«.

⁷ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1804 / 06.

⁸ Wiederum mit terminologischer Langzeitwirkung: vgl. HANS FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955.

⁹ Dieser – durch Substantivierung des Verbs »zusammenleben« gebildete – Ausdruck (und seine Äquivalente, etwa: »Zusammenleben von menschlichen, leibhaft-innerweltlichen Personen«) hat im Folgenden immer den unvermeidbaren Doppelsinn, beides zugleich zu bezeichnen: die Aktivität aller Einzelnen (eben die Weise ihres eigenverantwortlichen Zusammenlebens mit anderen ihresgleichen) *und* die jeweilige Gemeinschaftsgestalt des Zusammenlebens aller mit allen. Zur asymmetrischen Wechselbedingung zwischen beidem vgl. ST §§ 1 und 2.

¹⁰ Zu dieser Differenz vgl. EILERT HERMS, Kirche als gestiftete Gemeinschaft durch das Wort, in: Elisabeth Gräß-Schmidt / Ferdinando F. Menga (Hg.), *Grenzgänge der Gemeinschaft*, Tübingen 2016, 199–214.

¹¹ Das ist das jedem Menschen in seinem »Jetzt-hier« (das ist: die leibhaft-innerweltliche Situation oder Lage, die im währenden Gegenwärtigsein des Zusammenlebens von menschlichen, leibhaft-innerweltlichen Personen für es selbst *als* eines durch es selbst angemessen zu-verstehenden jeweils geworden ist und im Werden verbleibt [vgl. ST 131–188]) zusammen mit allen anderen in dauernder (währenden) Gegenwärtigkeit

- drittens faktisch stets das *Ganze* dieses Zusammenlebens gemeint, wenn auch meist in wechselnder Fokussierung auf einzelne Aspekte: in Konzepten wie »Ständegesellschaft«, »bürgerliche Gesellschaft«, »säkulare Gesellschaft«, »pluralistische Gesellschaft«, »Industriegesellschaft«, »Marktgesellschaft«, »Konsumgesellschaft«, »Konkurrenzgesellschaft«, »Risikogesellschaft«, »Erlebnisgesellschaft« und neuerdings eben auch »Wissensgesellschaft«.

Weil diese Konzepte jeweils »Gesellschaft« als Zusammenleben von *Menschen* thematisieren, sind sie alle (zumindest implizit) geleitet von je einer fundamentalanthropologischen Auffassung der universalen Bedingungen menschlichen Seins und Zusammenlebens, also von dem, was den *Möglichkeitsraum* des menschlichen Zusammenlebens ausmacht, eben: die »Welt-des-Menschen«. Das gilt auch für meinen Vorschlag zur Referenz der Rede von »Gegenwartsgesellschaft«. Die Sicht, die ihn leitet, ist folgende:

Menschen, leibhafte Personen, existieren im Licht ihres dauernden (währenden) Gegenwärtigseins für sie selber, und das heißt im Licht ihres *Erinnertseins* für sie selber, welches (auf dem Boden und vermöge seines währenden Gegenwärtigseins für sie selber) einschließt ihr Sich-selber-*Erwarten*.¹² Menschen erinnern und erwarten ihr ihnen dauernd gegenwärtiges (erschlossenes) eigenes Gewordensein und Im-werden-Bleiben im Lichte seiner Möglichkeiten – und zwar ihr Gewordensein und Im-werden-Bleiben durch ein Kontinuum radikalen und relativen Fremdbestimmtwerdens, das als solches die unabweisbare Zumutung von Selbstbestimmung (also des eigenen selektiven Verwirklichens eigener Möglichkeiten) begründet und einschließt. Somit vollzieht sich das Zusammenleben von Menschen in vier gleichursprünglichen Beziehungsdimensionen:

- in ihrem *Verhältnis zu sich selbst*, d. h. zu ihrem eigenen leibhaft-innerweltlichen Personsein, das ihnen dauernd gegenwärtig ist als ihnen eigenverantwortlich durch sie selbst zu verstehen und mitzugestalten vor- und aufgegeben, also in diesem Sinne in ihrem »Selbstverhältnis«,¹³
- im Verhältnis zur menschlichen und nichtmenschlichen *Umwelt*,
- im Verhältnis zu dem real bestimmten *Möglichkeitsraum* ihrer durch Fremdbestimmung bedingten Selbstbestimmung, also im Verhältnis zu ihrer *Welt* (= Sphäre aller *möglichen* menschlichen Umweltverhältnisse) und

zu-verstehen gegebene und von ihm auch immer so oder so verstandene Zusammenleben mit allen anderen.

¹² Genau: das Erwarten ihres Erinnertsein.

¹³ Gegen ein Missverständnis (das z. B. begegnet bei INGOLF U. DALFERTH, Rezension von ST in NZZ 13.1.2018, 30): Der Ausdruck bezeichnet nicht »das Selbst«, sondern die Bezo-genheit (passiv) jeder Person auf sich selbst als auf eine überhaupt nur von anderem *her* – nämlich von Umwelt, Welt und Weltursprung her – reale Instanz (vgl. ST 155 ff., 165 ff., 410 ff.).

- im Verhältnis zum *Ursprung des Realseins* dieser Welt, auf den diese selber vermöge ihres *kontingenten* Realseins verweist.¹⁴

Nur in diesen vier Beziehungsdimensionen können menschliche Personen die Selbstbestimmung unter der Bedingung dauernden relativen und radikalen Fremdbestimmtwerdens, *zu* der sie sich bestimmt finden, vollziehen; und deshalb auch nur in der dauernden interaktiven Bearbeitung und Lösung von vier gleichursprünglichen Aufgaben des Zusammenlebens:

- *interaktive* (genau: nur durch das Zusammenwollen und Zusammenwirken von leibhaft-innerweltlichen Personen erreichbare) Sicherstellung des Lebensunterhalts,
- gleicherweise *interaktive* Sicherstellung der Interaktion gegen Störung durch Gewalt, sowie
- *kommunikative* (die *jeweils realisierten Möglichkeiten* des Zusammenwollens und Zusammenwirkens festlegende) Unterhaltung von *einerseits* gemeinsamen Überzeugungen über die Wirkregeln, die im Werden der Bestimmtheit ihres Umweltverhältnisses herrschen,
- und zugleich *andererseits* gemeinsamen Überzeugungen hinsichtlich des bestimmten Möglichkeitsraumes dieses Werdens, also hinsichtlich ihrer Welt (zur Identifikation ihres aktuellen Gewordenseins und individuellen Ortes innerhalb der Welt)
- und hinsichtlich des Grundes von deren kontingentem Realsein (des Warum) und damit auch von dessen Ziel (des Wozu und Woraufhin des Dauerns ihrer Welt).¹⁵

Diese vier Aufgaben sind auf Dauer gestellt und können daher nur in *Institutionen* gelöst werden,¹⁶ jede also jeweils nur in einer aufgabenspezifischen Ordnung und alle – wegen ihrer Gleichursprünglichkeit – nur in einer jeweils faktisch herrschenden Ordnung ihres omniinterdependenten Zusammenspiels. Diese Ge-

¹⁴ Zum Gefüge der für das leibhaft-innerweltliche Personsein von Menschen konstitutiven Bezogenheitsdimensionen vgl. ST 111 ff., 134 ff., 741 ff.

¹⁵ Dazu vgl. EILERT HERMS, Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, in: Ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 56–94; DERS., Kirche in der Zeit, in: Ders., Kirche für die Welt, Tübingen 1995, 231–317; DERS., Grundaufgaben des Zusammenlebens. Ein Rückblick, in: Ders., Kirche in der Gesellschaft, Tübingen 2011, 404–410; DERS., Die Moderne im Lichte des reformatorischen Erbes, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), Reformation und Säkularisierung, Tübingen 2017, 175–234; ST 1718–1851.

¹⁶ Vgl. EILERT HERMS, Art. Institution, in: Johannes Eurich / Martin Honecker u. a. (Hg.), Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 2016.

samtordnung kann, aber muss nicht in der Lebenswelt direkt erfahrbar sein, gibt dieser jedoch stets ihr spezifisches Profil. Somit ist zu unterscheiden

- zwischen den verschiedenen Ordnungen der Interaktion *in* den verschiedenen Grundaufgabenbereichen,
- *zwischen* diesen Bereichsordnungen und der zwischen ihnen jeweils herrschenden Gesamtordnung, sowie
- *zwischen* der Ebene dieser Gesamtordnung und der Ebene der durch sie jeweils konditionierten Lebenswelt.

Ausgetragen werden diese Unterschiede durch Kommunikation in der Öffentlichkeit, die jeweils irgendwie *medial* (durch Medien) strukturiert ist.¹⁷

Im Rahmen dieser universalen Bedingungen erzeugt, erhält und verändert das Kontinuum des Zusammenlebens *relativ* dauerhafte Ordnungsgestalten des Zusammenlebens – also auch die gegenwärtige Gestalt – als je eine unverwechselbare Variation des Verhältnisses zwischen den benannten invarianten Grundbedingungen des Zusammenlebens.¹⁸

Soweit mein Vorschlag zur Referenz der Rede von »Gesellschaft der *Neuzeit*«, also jeweils der »*Gegenwartsgesellschaft*«.

2. Die Gegenwartsgesellschaft (Gesellschaft der Neuzeit) als »Wissensgesellschaft«

Sie als »*Wissensgesellschaft*« anzusprechen – ich komme zu meinem zweiten Vorschlag – kann also nicht meinen, dass *erst* sie als eine solche existiert. In *jedem* menschlichen Zusammenleben ist Unterhaltung des Stoffwechsels und Bewahrung vor störender Gewalt nur möglich durch Interaktionskoordination mittels

¹⁷ Vgl. ST § 90. Auch: EILERT HERMS, Kommunikative Vernunft. Grundlegendes aus theologischer Perspektive, in: Markus Mühling (Hg.), Rationalität im Gespräch – Rationality in Conversation. Philosophische und theologische Perspektiven – Philosophical and Theological Perspectives, Leipzig 2016, 45–60.

¹⁸ Alles ist in stetem Wandel – freilich nur auf dem Boden und im Rahmen von Bleibendem, eben der bleibenden Möglichkeits- und Unvermeidlichkeitsbedingung solchen Wandels, das ist: das überindividuell währende (nämlich allen möglichen Menschen gemeinsame, und d.h.: die Welt des Menschen ausmachende) Gegenwärtigsein von menschlichen, leibhaft-innerweltlichen Personen für sie selber *als* ihnen durch sie selbst zu-verstehen vor- und aufgegebene. Alles hat den Status eines »Jetzt-hier« (Anm. 11). Vgl. dazu inzwischen auch: EILERT HERMS, Wahrheit. Gegebenheit – Wesen – Grund, in: Hermeneutische Blätter Heft 1 / 2018, 20–45.

kommunikativ gewonnenen gemeinsamen Wissens.¹⁹ So fragt sich zunächst: Was sind die *universalen* Form- und Inhaltsmerkmale solchen Wissens (2.1)? Und dann: Welche Gestalt haben sie in unserer Gegenwartsgesellschaft angenommen, und zwar auf der Ebene ihrer Gesamtordnung (2.2) und in ihrer Lebenswelt (2.3)?

2.1 Zunächst zu den universalen *Form*merkmalen des für gemeinsames Wollen und Wirken erforderlichen gemeinsamen Wissens. Sie alle *ergeben sich aus dem Faktum*, dass für Menschen die Gegenwart ihres Zusammenlebens in sich selbst die unabweisbare Zumutung ihrer gemeinsamen Praxis ist, also die Zumutung, mit der jeweiligen Eigenbestimmtheit dieser Zusammenlebensgegenwart angemessen umzugehen durch realisierendes Ausgreifen auf die eigenen Möglichkeiten dieser Gegenwart (ihre noch ausstehenden möglichen Bestimmtheiten), diese also angemessen zu begreifen und sich daraufhin in dieser Gegenwart angemessen (d.h. in zielerreichungsdienlicher Weise) leibhaft-folgenreich zu bewegen. Somit *sind* die universalen Formmerkmale des dafür erforderlichen Wissens die folgenden fünf:

a) Die unauflösliche Wechselbezogenheit des Wissens vom Einzelnen und vom Allgemeinen. Wissen ist stets zugleich beides: einerseits Wissen um *einzelne* Lagen und ihr Gewordensein und zugleich andererseits Wissen um die bestimmte *Allgemeinheit* des *Werdens* und seiner Bedingungen, in dem alles Einzelne geworden ist und im Werden bleibt und das somit jedem Einzelnen mit seinesgleichen gemeinsam ist.

Das ist begründet im und entspricht der Form des uns und allen unseresgleichen zu-verstehen *vorgegebenen Realen*. Das ist nämlich keineswegs nur der Inbegriff von Umweltinstanzen, sondern das diese alle umgreifende Dauern (Währen) der realen Gegenwart-des-Zusammenlebens als einer Konstellation, die *geworden ist* und im Werden *verbleibt*, und eben mit dieser *Dauer* ihres Im-Werdenseins selbst die *Bestimmtheit* des Werdens *manifestiert*, aus dem sie ihrerseits stammt und in dem sie verbleibt, also desjenigen Werdens, das über die gewordene Konstellation hinausgreift und insofern das ihr und allen Früheren und Späteren Gemeinsame ist.²⁰

b) Das zweite Formmerkmal gemeinsamen Wissens ist somit: sein Charakter als zuversichtliches *Erwarten*. Denn das zu-verstehen gegebene Reale, das *Dauern* der Gegenwart menschlichen Zusammenlebens, gibt in sich selbst zu-verstehen, dass die bestimmte Weise des Werdens, die das Gewordene hervorgebracht hat, über diesen seinen Effekt hinausreicht, womit auf uns zukommende Veränderungen des Gewordenen angezeigt, und d.h. *objektiv verheißen* werden. Das

¹⁹ S.o. Anm. 17. – Dass es »Gesellschaft« gar nicht ohne »Wissen« gibt, ist auch die unausgesprochene These eines Werkes wie Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1991.

²⁰ Dazu vgl. Anm. 15.

angemessene Erfassen dieser objektiven (zu-verstehen *vorgegebenen*) Verheißung aber kann nur deren Umsetzung in eine angemessene subjektive *Erwartung* sein, deren Angemessenheit nie vorweg garantiert ist und sich erst in ihrer Bewährung manifestiert, damit dann aber auch die Erwartung der Zuverlässigkeit dieses Erwartens schafft. Alles Wissen ist also formal: Erwarten der Zuverlässigkeit von Erwartungen aufgrund der erinnerten Zuverlässigkeit dieser Erwartungen, also »*praktisch gewisses*« Erwarten.²¹ Aufgrund dieser seiner auf Zukunft, auf das reale Ausstehen von real Möglichem, ausgreifenden *Erwartungsform* bleibt unser Wissen stets im Fluss; und nur aufgrund dieser Form besitzt es orientierende Kraft für unser gemeinsames Wollen und Wirken, also für unser gemeinsames Wählen von Zielen und Wegen als *Ausgreifen* auf die je spezifischen ausstehenden Möglichkeiten, also die Zukunft, unserer Zusammenlebensgegenwart.

Wenn ich von »Gewissheit« spreche ist stets diese praktische Gewissheit gemeint und nichts sonst.²²

Freilich: *Gemeinsame* praktische Gewissheit herrscht nur, soweit *alle* relevanten Interaktionspartner der Verlässlichkeit bestimmter Erwartungen inne sind (sie selbst erlebt haben und erinnern).

²¹ Wobei der Möglichkeits- und Unvermeidlichkeitsgrund dieses kontinuierlichen Konstituiertwerdens von zuversichtlichem Erwarten durch die Erinnerung der Zuverlässigkeit von Erwartungen eben das unser menschliches, leibhaft-innerweltliches Personsein konstituierende Währen unseres uns Gegenwärtig-und-zu-erleben-Gegebenenseins *als* eines solchen ist, das uns durch uns selbst zu-verstehen und mitzugestalten unhintergebar vor- und unabweisbar aufgegeben ist. Vgl. ST 158; auch: EILERT HERMS, Wahrheit, Gegebenheit – Wesen – Grund (Anm. 18).

²² *Dieses* Gewisssein ist nicht eine subjektive Befindlichkeit, ein subjektiver Eindruck, von dem Wahrheit als etwas ganz anderes zu unterscheiden wäre, sondern dieses Gewisssein ist selbst das Innesein von Wahrheit (Wahrheit ist für uns überhaupt nicht anders real und zu erkennen gegeben denn als Inhalt von Gewissheit). Was allerdings einschließt, dass uns nie *alles* Wahre, die *ganze* und die *absolute* Wahrheit zu erfassen möglich ist. Gewissheit ist stets das Innesein von bestimmter Wahrheit, also auch begrenzter Wahrheit, und somit auch stets Gewissheit dessen, was gewiss zu bezweifeln ist. Auch Zweifel kann also nicht dem, was gewiss ist, entgegengesetzt werden, sondern jeder konkrete Zweifel ist selbst nur möglich und überwindbar auf dem Boden und im Horizont von dem, was gewiss ist. Hierzu vgl. EILERT HERMS, Art. Gewissheit, fundamentaltheologisch, dogmatisch, ethisch, in: RGG⁴ III, 909–914; DERS., Revelation and Truth – A Lutheran Perspective, in: NZSThRPh 54 (2012), 377–395; DERS., Wahrheit, Gegebenheit – Wesen – Grund (Anm. 18).

d) Dazu kommt es nur – viertes Formmerkmal – durch *Kommunikation* – durch Kommunikation von Erwartungen (schon bewährter Erwartungen und noch zu bewährender).²³

e) Fünftes, oft übersehenes, Formmerkmal: Diese reproduktive und produktive Kommunikation von geteilter praktischer Gewissheit vollzieht sich regelmäßig auf zwei, in asymmetrischer Wechselwirkung stehenden Ebenen: grundlegend im Alltag der Lebenswelt und dann auf dem Boden von deren Ergebnissen auch in bereichsspezifisch-elaborierten Gestalten. Heute ist – insbesondere im Kreis der akademisch ausgebildeten Elite – die Ansicht verbreitet, dass »Bildung« durch die Kommunikation der elaborierten Gestalten von praktischer Gewissheit, also »durch Wissenschaft« erfolge.²⁴ Auf welches Lebensphänomen verweist hier die Rede von »Bildung«? Bestenfalls auf den Gesamtbestand an handlungsleitenden (praktischen) Gewissheiten, die einem Menschen im Laufe seiner Bildungsgeschichte zuteil geworden sind und ihn fähig machen zu eigenverantwortlicher Teilnahme am Zusammenwollen und Zusammenwirken unter und mit anderen in seiner jeweiligen Lebens- und Handlungsgegenwart.²⁵ Dann aber kann und darf die Rede von »Bildung durch Wissenschaft« keineswegs so verstanden werden, als würde Menschen *überhaupt erst* durch *Wissenschaft* (im Sinne einer *bereichsspezifisch-elaborierten* Kommunikation von handlungsleitender Erwartungsgewissheit) diejenige Bildung zuteil, die seine Interaktionsfähigkeit begründet. Vielmehr wird jedem Menschen dieser Bestand an interaktionsermöglichendem Erwarten der Zuverlässigkeit von Erwartungen im Laufe seiner Sozialisation durch die Teilnahme am Alltag seiner Lebenswelt zugespielt. Erst diese vorwissenschaftlich konstituierte handlungsleitende Selbst-, Lebens- und Weltgewissheit ist es, die ihrerseits die Bemühungen um bereichsspezifisch-elaborierte, also wissenschaftliche Präzisierung und Erweiterung solcher vorwissenschaftlich-lebensweltlich konstituierten Erwartungsgewissheit zu motivieren und zu orientieren vermag. Alle bereichsspezifisch-elaborierte, also »wissenschaftliche« Gewissheitserweiterungsbemühung verbleibt ihrerseits auf dem Boden dieses Motiviert- und Orientiertseins durch vorwissenschaftlich konstituierte praktische Selbst-, Lebens- und Weltgewissheit, von dem sie sich nie zu emanzipieren vermag. Menschen werden nicht erst durch Wissenschaft mit sich selbst und ihrer Welt vertraut, sondern betreiben Wissenschaft nur als solche, die immer schon durch ihr Sich-selbst-als-Teilneh-

²³ Vgl. EILERT HERMS, Kommunikative Vernunft. Grundlegendes aus theologischer Perspektive (Anm. 17).

²⁴ So stellte die Humboldt-Universität Berlin ihren Exzellenzantrag im Jahre 2011 unter das Motto »Bildung durch Wissenschaft oder die Idee der Universität« und die dortige Theologische Fakultät veranstaltete eine Kolloquienreihe unter eben diesem Thema.

²⁵ Zu »Bildung« als Bezeichnung von Handlungsfähigkeit vgl. REINER PREUL, Evangelische Bildungstheorie, Leipzig 2013.

mer-von-Alltagsinteraktion-Erleben mit sich selbst und ihrer Welt bekannt sind.²⁶ Das allerdings schließt nicht aus, dass die Ergebnisse von »Wissenschaft« *dann* ihrerseits den lebensweltlichen Alltag so prägen, dass das auf den Inhalt der vorwissenschaftlichen Selbst- und Weltgewissheit der Menschen zurückwirkt – im Extremfall bis dahin, dass der lebensweltliche Alltag seinen Teilnehmern schon die Wahrnehmung der durchgehenden Abhängigkeit des gesamten Betriebs von Wissenschaft von vorwissenschaftlichen handlungsleitenden Erwartungen verstellt und statt dessen den – nota bene: selbst vorwissenschaftlichen – Eindruck erweckt, erst durch Wissenschaft (nämlich Physik und Biologie) mit Welt, Leben und Menschsein bekannt geworden zu sein.²⁷

Wissen, das gemeinsames Handeln leitet, hat also stets und überall die *formale Gestalt von geteilter praktischer Gewissheit*, die in den dafür erforderlichen *Institutionen ihrer alltagsweltlichen und bereichsspezifisch-elaborierten Kommunikation* zustandekommt, erhalten und fortgeschrieben wird.

Nun seine universalen *Inhaltsmerkmale*: Auch sie ergeben sich aus einer unabweisbaren Zumutung des zu-verstehen vorgegebenen Realen (der dauernden Gegenwart des Zusammenlebens selbst), nämlich aus der Zumutung, das Zusammenleben in den vier gleichursprünglichen Beziehungsdimensionen des Selbst-, Umwelt-, Welt- und Weltursprungsverhältnisses vollziehen zu müssen. Aufgrund dessen existiert das für gemeinsames Handeln erforderliche gemeinsame Erwartungswissen (Erwarten der Zuverlässigkeit von Erwartungen) stets in drei gleichursprünglichen Gestalten mit einer je unterschiedlichen *Art* von Inhalt:²⁸

Erste Gestalt: Wissen über die realen Wirkregeln im Werden unserer *Umwelt*²⁹

- und zwar einerseits unserer *menschlichen* Umwelt, die in das sie bedingende Im-werden-Sein der nichtmenschlichen Umwelt eingebettet ist, das heißt Wissen über die Regeln des menschlichen Zusammenlebens, also über Kultur und ihre Geschichte; und stets auch zugleich

²⁶ Das habe ich in einem Beitrag zu der erwähnten Berliner Kolloquienreihe klarzustellen versucht: EILERT HERMS, Der günstige Einfluss von Wissenschaft auf Bildung: Möglichkeiten und Bedingungen, in: Ludger Honnefelder u. a. (Hgg.), Kants »Streit der Fakultäten« oder der Ort der Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaften, Berlin 2012, 265–285; so auch: EILERT HERMS, Der Horizont der Hirnforschung. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Alltagsleben und Wissenschaft, in: Markus Kleinert / Heiko Schulz (Hgg.), Natur, Religion, Wissenschaft, Tübingen 2017, 407–420.

²⁷ Dazu Näheres in Teil 2 dieses Textes.

²⁸ Die einzelnen Inhalte sind in jeder dieser Art ganz verschiedene und im Bereich der gewordenen und im Werden verbleibenden Bestimmtheiten des Umweltverhältnisses apriori unübersehbar viele.

²⁹ Beachte: »Umwelt« ist ein Beziehungsbegriff.

- andererseits Wissen über unsere *nichtmenschliche* Umwelt im Werden, die nur vermittelt der personalen für uns zugänglich ist, also Wissen über die *nichtmenschliche Natur* und ihre »Geschichte«.³⁰

Zweite Gestalt: Wissen über die Bedingungen des Im-werden-Seins aller überhaupt *möglichen* realen Gestalten menschlicher Umweltbeziehungen, also Wissen über diese unsere *Welt*, d. h. über den Möglichkeitsraum allen innerweltlichen Werdens in der asymmetrischen Wechselbeziehung von menschlicher Kultur und nichtmenschlicher Natur.

Dritte Gestalt: Wissen um die Kontingenz des Realseins dieser unserer Welt im Unterschied zu möglichen anderen,³¹ ein Wissen also, das stets Annahmen über den Grund des Realseins dieser Welt, den Ursprung und das Ziel ihres Realseins, einschließt; und zwar Annahmen die entweder diesen Grund von der durch ihn begründeten Welt unterscheiden oder nicht (und somit das Kontingentsein dieser Welt ignorieren und sie damit de facto [u. U. unbewusst] absolut setzen). Das Aufschieben oder Vermeiden einer expliziten Entscheidung dieser Alternative ändert am Realsein der Alternative gar nichts.

In jeder dieser *inhaltlichen* Bestimmtheiten wahrt das gemeinsame Wissen seine einheitliche *Form* als zuversichtliches Erwarten aufgrund erinnerten Bewährtheits von Erwartungen: also als praktische Gewissheit, die das gemeinsame Wollen und Wirken der Menschen, ihren gemeinsamen Ausgriff auf ihre ausstehenden Möglichkeiten, orientiert und motiviert; und dies stets in allen drei materialen Bestimmtheitsgestalten zugleich und in gegenseitiger Wechselbedingung:

- Praktische *Weltgewissheit* ermöglicht dem realen Zusammenleben von Menschen die Erkenntnis seiner innerweltlichen *Identität*, d. h. seines unverwechselbaren Ortes *in* der Welt, im währenden Für-es-selbst-Gegenwärtigsein des Gewordenseins-und-im-werden-Bleibens des Menschseins, also in der »Geschichte« von menschlicher Kultur und nichtmenschlicher Natur.³²
- Praktische Gewissheit über das *Umweltverhältnis-im-Werden* (in der Einheit der Wechselbedingung zwischen menschlicher und außermenschlicher Umwelt) orientiert und motiviert die Wahl von *Wegen* (oder: »Pfad«) des Zusammenlebens zu gewählten Zielen.
- Praktische *Gewissheit der Kontingenz* des Realseins unserer Welt samt den darin eingeschlossenen verschiedenen möglichen *Annahmen* über seinen *Ursprung* und sein *Ziel*, also über seine reale *Bestimmung* (Destination), ori-

³⁰ CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, Die Geschichte der Natur, Göttingen 1948.

³¹ Das meint Koh 3,11.

³² Zur sachlich zutreffenden und terminologisch weitwirkenden Rede auch von der »Geschichte der Natur« vgl. immer noch: CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, Geschichte (Anm. 30).

entiert und motiviert die Zielwahl. Wobei gilt: »Ziel« ist erst derjenige Zustand menschlichen Lebens, der nicht um eines anderen, sondern *um seiner selbst willen* angestrebt wird, das reale *non plus ultra*, der unüberholbare *Letztzustand* menschlichen Seins, sein *Eschaton*. Und dessen *Erwartung* hängt ab von der *Alternative*, unter der die Annahmen über Ursprung und Ziel des Imwerden-Seins unserer Welt stehen: entweder zwischen dieser Welt und der Bedingung ihres Ursprungs zu unterscheiden oder darauf zu verzichten (also die Kontingenz dieser Welt nicht zu begreifen oder faktisch zu verleugnen). Im erstgenannten Fall kann das Eschaton *nicht* in dieser Welt, im zweiten *nur* in ihr erwartet werden.

Soviel zu den *allgemeinen* Form- und Inhaltsmerkmalen des für alles menschliche Zusammenleben erforderlichen gemeinsamen Wissens. Nun zur Manifestation und Thematisierung solchen Wissens in unserer *Gegenwartsgesellschaft*.

2.2 Diese Gesellschaft weist – nach dem Übergang aus der Statik einer agrarischen Ordnung zur Dynamik einer städtisch-bürgerlichen – vier Grundzüge auf:

- Ausdifferenzierung aller Grundfunktionsbereiche gegeneinander und intern,
- damit verbunden: zunehmende Freisetzung der Individuen,
- radikale Ersetzung jeder (quasi)ständischen Statussicherung durch uneingeschränkte Statuskonkurrenz (Konkurrenz um Gestaltungsmacht, Ansehen, Lebensstandard), die ihrerseits viertens
- keineswegs ausschließt, sondern gerade hervorbringt: große Ungleichverteilungen von Entscheidungsmacht, die aber nur in Konkurrenz behauptet werden kann.³³

Diese Gestalt der Ordnung des Zusammenlebens ist in den westeuropäischen Ländern sowie den Ländern Nordamerikas und Australiens im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erreicht; alle seitherigen Weiterentwicklungen – bedingt durch die Resultate des gewaltsamen Austrags der imperialistischen Konkurrenz in zwei Weltkriegen, enorme technologische Fortschritte und den Aufstieg von »Wissenschaft« zu Weltanschauung – bewegen sich auf dem Grundriss dieser (notabene: selbst geschichtlich gewordenen) Ordnungsgestalt und variieren sie.³⁴

Als Exemplar dieser Gesellschaft habe ich diejenige der *BRD* vor Augen, den meisten von uns als unsere eigene Gegenwartsgesellschaft vertraut. Als *Exemplar* weist sie Züge auf, die in ähnlicher Weise auch andere westliche Gesellschaften

³³ Dazu Anm. 15.

³⁴ Vgl. KARL POLANYI, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* (1944), dt. 1977. – Eigene frühere Beschreibungen der Lage: EILERT HERMS, *Kirche in der Zeit* (1993) (Anm. 15); EILERT HERMS, *Die Moderne im Lichte des reformatorischen Erbes* (Anm. 15).

aufweisen (aber soweit ich sehe nicht alle europäischen Gesellschaften im geographischen Sinne, nämlich wohl zumindest nicht die russische, in der die Erfahrung und Verarbeitung einer *bürgerlichen* Revolution fehlt).³⁵

Was wird nun in dieser Gegenwartsgesellschaft als »Wissen« thematisiert und kommuniziert?

Jedenfalls – in der überwiegenden und maßgeblichen Mehrheit – *nicht mehr* das *Ganze* der soeben beschriebenen Triade von praktischer Gewissheit mit artverschiedenem Gegenstand und Inhalt.

Vielmehr manifestiert schon Kants einflussreiche, weitwirkende Unterscheidung der Frage nach dem möglichen *Wissen* von der nach dem gebotenen *Tun* und der nach dem erlaubten *Hoffen*³⁶ eine *Engführung* der Rede von »Wissen« auf nur noch *ein* Element jener Triade, nämlich auf das gewisse Erwarten bezüglich unseres *Umweltverhältnisses-im-Werden*; und diese Engführung ist heute zu einer in der Öffentlichkeit *dominanten Selbstverständlichkeit* geworden. Sogar in verschärfter Form: Denn erstens kommt schon das Erwartungswissen über die *Regelmäßigkeiten im Werden unseres Umweltverhältnisses* überhaupt *nur noch zur Hälfte* unstrittig als »Wissen« in Betracht, nämlich vollkommen unstrittig nur noch als das die *nichtmenschliche* Natur betreffende »*natur*«-wissenschaftliche Wissen – dann freilich auch als Beschreibung unserer *menschlichen* Mitwelt im Werden, also »*kultur*«-wissenschaftliches (oder: »*geistes*«-wissenschaftliches) Wissen, aber dies eben als »*Wissen*« nur, sofern auch hier dem naturwissenschaftlichen Vorbild des *Datensammelns* und Bildens von erklärungs- und prognosekräftigen *Modellen* gefolgt wird (Wirtschaftswissenschaft, Politologie, Pädagogik, Psychologie)³⁷ oder ihm zugearbeitet (Geschichtswissenschaft).³⁸ Auch die sogenannten »Geistes«-wissenschaften, die reflexiv das Zusammenleben von menschlichen, leibhaft-innerweltlichen Personen, seine durch kommuniziertes Gewissen gesteuerten Ordnungsgestalten und Hervorbringungen, auf den ihnen konstitutiv zu eigenen »Sinn« hin befragen, vermochten ihren Status als

³⁵ Beispiel: Russland. Die »bürgerliche« Revolution von 1905 hat dort eben nicht »Geschichte gemacht«.

³⁶ IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, ²1787, 832 f.; auch DERS., Logik (AA IX), 25.

³⁷ Diese Disziplinen erbringen »nomothetische« (Windelband) Leistungen. Und dies stets auf dem Boden von Modellbildung.

³⁸ Besonders deutlich in der »Wirtschaftsgeschichte«, die das Datenmaterial für die Bewährung oder Korrektur von Modellen liefert. – Grundsätzlich dieselbe Sicht auf die Geschichtswissenschaft als die Daten (Fälle) beschaffende Hilfsdisziplin der systematischen »Science of Man« schon bei David Hume; vgl. AXEL WENGENROTH, Science of Man. Religionsphilosophie und Religionskritik bei David Hume und seinen Vorgängern; auch EILERT HERMS, David Hume (1711–1776), in: ZKG 94 (1983), 279–312.

Wissenschaften seit Eröffnung dieser Debatte durch Dilthey³⁹ und Wortführer des südwestdeutschen Neukantianismus⁴⁰ nur dadurch zur Anerkennung zu bringen, dass sie auch sich selbst als »Erfahrungs«-wissenschaften zu beschreiben und zu betreiben suchten. Freilich, ohne dass sie dabei zu einer unmissverständlichen Kritik und Überwindung des enggeführten Kantschen Verständnisses von »Erfahrung« zu gelangen vermochten.⁴¹

Jedenfalls ist in unserer Öffentlichkeit gegenwärtig das Erheben von *Wahrheitsansprüchen* nur noch für Handlungseffektivität sicherndes Erwartungswissen, das aus den *Sciences* stammt, unbestritten und uneingeschränkt zulässig. *Beide* darüber hinausgehende Gestalten praxisleitenden Erwartungswissens gelten, eben *weil* sie über das von den *Sciences* gebotene handlungsmachtsteigernde Erwartungswissen hinausgehen, als *nicht wahrheitsfähig* und in der Öffentlichkeit als private Ansichts- und Meinungsache: So schon alle Annahmen über *Welt* als den realen Möglichkeitsraum der asymmetrischen Wechselwirkung zwischen Kultur und außermenschlicher Natur, die für die Selbsterfassung der Identität von Interaktanten – Gemeinschaften und Einzelnen – unerlässlich

³⁹ WILHELM DILTHEY, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Erster Band (1883), Leipzig ²1923 (= Ges. Schr. 1, 1923).

⁴⁰ WILHELM WINDELAND, *Prästudien*. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie (1884), Tübingen ⁴1911; HEINRICH RICKERT, Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen 1892; DERS., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), Tübingen ⁵1929; DERS., Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (²1910), Tübingen ^{6/7}1926.

⁴¹ Zur Geschichte des Verständnisses von Erfahrung vgl. EILERT HERMS, Art. Erfahrung II philosophisch, in: TRE 10 (1982), 89–109. Enggeführt ist Kants Sicht auf Erfahrung insofern, als sie ganz am Ansatz David Humes bei dem Affiziertsein der Sinne (»sensations«) orientiert ist. Diese Orientierung hält sich noch in Wilhelm Diltheys Konzentration auf das Problem der Realität der Außenwelt durch (vgl. DERS., Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht [1890], in: Ders., Ges. Scher 5, 1924, 90–138) und hat zu Beginn des 21. Jahrhunderts im Extremfall zur Bereitschaft geführt, »the human experience« gleichzusetzen (»equating«) mit »data patterns« (vgl. HARARI [Anm. 48], 453). Die konkrete Erweiterung der Sicht auf Erfahrung, die bereits der direkt auf Kant folgenden Generation im Ansatz gelungen war, konnte unter den Bedingungen des »idealismus«-feindlichen Zeitgeistes seit Mitte des 19. Jahrhunderts nicht festgehalten werden. Erst M. Heidegger hat darauf hingewiesen, dass schon in der Kant folgenden Generation die phänomengerechte Konkretisierung und Erweiterung der Sicht auf Erfahrung gelungen sei – etwa bei Hegel (»Das Prinzip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, dass für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhaltes der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter, dass er solchen Inhalt mit der Gewissheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde«: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss [1830] § 7), vgl. MARTIN HEIDEGGER, Hegels Begriff der Erfahrung, in: Ders., Holzwege, Frankfurt a. M. 1972, 105–192.

sind,⁴² und erst recht alle praktischen Gewissheiten über Letztziel und Bestimmung von Welt und Mensch, also alle zielwahlleitenden Überzeugungen. Deren Realität und Wirksamkeit wird als eine rein subjektive (also psychologisch und sozialpsychologisch zu beschreibende) angesehen und ihre inhaltliche Bestimmtheit als das Resultat von (ebenfalls subjektiven) »Deutungen«.

Gerade *sie* aber, diese inhaltlich bestimmten, zielwahlleitenden praktischen Gewissheiten über Letztziel und Bestimmung von Welt und Mensch, und keineswegs allein formale Regeln für die Respektierung der Willkür des einen durch die Willkür des anderen, fundieren – wie auch Kant schon wusste⁴³ – den *qualitativen* Charakter des menschlichen Zusammenlebens, also sein *materiales* Ethos – und somit sind es genau diese Fundamente des materialen Ethos, deren Wahrheitsfähigkeit in unserer Gegenwartsgesellschaft zumindest zweifelhaft sind und die deshalb weithin einem öffentlich nicht mehr auskunftsfähigen und auskunftspflichtigen Belieben ausgeliefert bleiben.

Dieser Engführung der Vorstellung von »Wissen« entsprechen auch die verschiedenen Weisen, *wie* in den Institutionen der Gegenwartsgesellschaft der Anspruch erhoben und realisiert wird, dass die Gegenwartsgesellschaft eine »Wissensgesellschaft« sei.⁴⁴ Dafür vier Beispiele auf der Makroebene, jeweils aus der Perspektive verschiedener Grundfunktionsbereiche:

Beispiel 1: Aus der Perspektive der Wirtschaft – These: Wir leben im Übergang »von der Industrie- zur Wissensgesellschaft«.⁴⁵ Gemeint ist der Übergang zur

⁴² So dass auch schon diese Identitätsfrage selber und alle Antworten auf sie in den Bereich der unentscheidbaren Ansichtssachen fallen.

⁴³ Dies Wissen spricht sich aus in der zweiten Gestalt des kategorischen Imperativs, der verbietet, die »Menschheit« in jeder, auch der eigenen, Person je »bloß als Mittel«, sondern gebietet, sie stets »zugleich als Zweck« zu gebrauchen. Denn das setzt voraus und schließt ein eine materiale Einsicht in das Wesen des Menschseins, nämlich seine Selbstzweckhaftigkeit. Zu Kants Einsicht, dass die Anthropologie als Antwort auf die Frage »Was ist der Mensch?« das Ganze der Philosophie ausmache, verweise ich auf: IMMANUEL KANT, Logik (AA IX), 25, wo konstatiert wird, es sei diese, zu der man »im Grunde« alles – nämlich Metaphysik, Moral und Religion – »rechnen« könne, weil sich deren Leitfragen eben auf die »Anthropologie« bezögen.

⁴⁴ Man beachte: Ich beschreibe im Folgenden – aus meiner Sicht – eine Sicht *anderer* vom Charakter der Gegenwartsgesellschaft als »Wissensgesellschaft«, freilich eine Sicht anderer, die – aus meiner Sicht – in den einflussreichen und entscheidungsmächtigen Kreisen der Gegenwartsgesellschaft dominiert und auch zu einer gewissen alltäglichen »Selbstverständlichkeit« geworden ist.

⁴⁵ So etwa: GERALD BRAUNBERGER, Die unsichtbare Macht hinter der Revolution der Finanzbranche, in: FAZ 30.5.2017: »Die Industriegesellschaft verwandelt sich in eine Wissensgesellschaft.« Folge: Die Investitionsstrategien der Unternehmen ändern sich; neuer Schwerpunkt: »immaterielles Kapital«, welches umfasst: Wissenskapital (Ausgaben für Forschung und Entwicklung), Organisationskapital (Ausgaben unter anderem

Hervorbringung und Vermarktung industrieller Produkte unter Einbeziehung und Ausnutzung aller Möglichkeiten der Digitalisierung (Automatisierung, Datenspeicherung und -auswertung). Das wird in der Tat gesellschaftliche Veränderungen bewirken, setzt aber einfach die schon fast 200 Jahre alte Gewohnheit fort, »Wissen« nur als Produktionsmittel zur Steigerung der Effizienz und gesellschaftlichen Dominanz des Wirtschaftens anzusehen und zu fördern (dazu ist zu vergleichen der »BuFI«: BMFB [Hg.], Bundesbericht Forschung und Innovation, 2 Bde. 2016 [nach Auskunft dieses Ministeriums »das Standardwerk zur Forschungs- und Innovationspolitik Deutschlands«]).

Beispiel 2: Die Gegenwartsgesellschaft wird aus der Perspektive der Sciences im Bunde mit Politik als »Wissensgesellschaft« proklamiert: – Für das 2011 vorgelegte Hauptgutachten des »Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen« (WBGU) ist die Gegenwartsgesellschaft insofern »Wissensgesellschaft«, ⁴⁶ als sie von umweltunverträglichen auf nachhaltige Pfade umschwenkt durch eine große Gesamttransformation, die von einschlägigen Sciences inspiriert und gesteuert wird, durchgesetzt jedoch durch eine den Maßgaben dieser Sciences folgende Gesetzgebung des »gestaltenden Staates«, der auch über die Instrumente der Meinungsbildung, insbesondere Schulen und Hochschulen, verfügt, die »den Menschen« (gemeint sind immer die *Rechtsunterworfenen*) die nötige Einsicht und Zustimmung ermöglichen. Auch der Weg, auf dem dies Ziel zu erreichen ist, zeichnet sich immer klarer ab: die Abstützung des Unterrichts an den staatlichen Schulen auf das Benutzen einer zentral verwalteten Schul-Cloud, das für den »gestaltenden Staat« zwei Leistungen auf einen Schlag erbringt, nämlich die zentrale Festlegung aller Lerninhalte (also auch des Unterschieds zwischen dem zentral für relativ wichtig und dem für relativ unwichtig Gehaltenen) und zugleich die lückenlose zentrale Beobachtung (und damit auch die faktische zentrale Kontrolle) des unterrichtlichen Umgangs von Schülern und Lehrer mit diesen Inhalten.⁴⁷

für Markenpflege, Weiterbildung des Personals oder Aufträge an Berater) und sogenanntes Informationskapital (Investitionen in Software, Datenbanken und andere IT-Produkte).

⁴⁶ Der Terminus fällt auf S. 23 der »Zusammenfassung für Entscheidungsträger«: »Das transformative Quartett der Wissensgesellschaft«.

⁴⁷ Zum Engagement des BMBF in der »digitalen Transformation der Gesellschaft« vgl. die vom BMBF geförderte Plattform »Digitalisierung in Bildung und Wissenschaft«. Ferner: BMBF (Hg.), Vernetzen, Fördern, Gestalten. Aufgaben für Bildung und Forschung im digitalen Wandel, 2017. Zur Förderung der vom Hasso-Plattner-Institut, Potsdam, geschaffenen Schul-Cloud durch das BMBF vgl. Pressemitteilung BMBF 061 / 2017: Das BMBF beim Digital-Gipfel 2017: Von der Schul-Cloud über die Smart School bis zum intelligenten OP-Saal. – Zu den problematischen Seiten dieses Projekts von Bildung: RALF LANKAU, Der Spion im Klassenzimmer (FAZ 17.1.2018, N4): »Techniker vertrauen

Beispiel 3: Die Gegenwartsgesellschaft als Wissensgesellschaft aus der Perspektive von Science im Bunde mit Technik – Hier wird die für die »Wissensgesellschaft« konstitutive Abhängigkeit von handlungsmachtsteigerndem Wissen aus den Sciences noch gesteigert vorgestellt: Die durch Scienceerfolge hervorbrachten Techniken des Eingriffs in die genetische Ausstattung von Organismen und der Speicherung und Verarbeitung großer Datenmengen bringen eine Gestalt des Zusammenlebens hervor, in der dessen *evolutionär gewachsenen* organischen und kulturellen Bedingungen durch technisch erzeugte, künstliche Bedingungen aus dem Zusammenspiel von Gentechnik und Datenverarbeitungstechnik zunehmend ersetzt, die Menschen also biochemisch optimiert und kulturell von vielen anstrengenden Intelligenzleistungen (genau Datenerfassungs-, -speicherungs- und -verarbeitungsleistungen) entlastet werden.⁴⁸

Beispiel 4: Auch hinsichtlich der in ihr stattfindenden Lebenssinnskommunikation wird die Gegenwartsgesellschaft als »Wissensgesellschaft« proklamiert: Nicht bestritten wird zwar, dass es (aus religiös-theologischen und weltanschaulich-philosophischen Traditionen stammende) Annahmen über den Möglichkeitsraum »Welt« und sein Eschaton *gibt*, die *nicht* aus den Sciences stammen und eine lebenspraktische Rolle spielen, aber »Wahrheit« ist im Blick auf solche Annahmen nur durch ihre wissenschaftliche Betrachtung aus der Perspektive empirischer Psychologie und Soziologie oder auch der Hirnphysiologie zu gewinnen, die nach der psychischen und sozialen und neuronalen *Funktion* solcher Annahmen fragt. – *Darüber hinaus* wird aber auch behauptet – nicht unwidersprochen, aber doch mit großer Resonanz –, dass die Science und ihre Ergebnisse *selbst* schon die Wahrheit über unsere Welt und ihr Eschaton bieten. »Wissensgesellschaft« ist die moderne Gesellschaft damit auch insofern, als hier alle Selbstidentifikationen und Zielwahlen durch eine »wissenschaftliche Weltanschauung« (und Eschatologie) geleitet werden.⁴⁹

auf für sie einträgliche technische Lösungen bei der ›Produktion von Humankapital mit validierten Kompetenzen‹. Wer aus der Schulpraxis kommt, weiß hingegen, dass die Automatisierung und Medialisierung von Lernprozessen regelmäßig scheitert.«

⁴⁸ Beschreibung dieser Entwicklung bei: YUVAL NOAH HARARI, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London 2015, 24–56; 428 ff. – Auch beschrieben und zutreffend kritisiert in: DIRK EVERS, *Schöpfung bewahren oder verändern?*, in: Gerald Hartung / Thomas Kirchhoff (Hgg.), *Welche Natur brauchen wir? Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 2014, 417–437.

⁴⁹ Die klassischen Gestalten der Begründung *aller* handlungsleitenden, praktischen Gewissheit auf die Erfahrungswissenschaft aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg (summarisch beschrieben von WERNER ELERT, *Der Kampf um das Christentum*, Hildesheim u. a. 1921, 312–321) sind seitdem kontinuierlich variiert und durchgehalten worden: exemplarisch von SIGMUND FREUD (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927), dessen Vertrauen in die wissenschaftliche Erkenntnis unseres Umweltverhältnisses als die ausschließliche

2.3 Diese Verhältnisse auf der Makroebene prägen auch die Mikroebene, den lebensweltlichen Alltag:

In der Teilnahme am wirtschaftlichen und politischen Leben dominiert Effektivitätssicherndes Fakten- und Regelwissen. Auch im persönlichen Verkehr, in Familie, Freundschaft und Bekanntschaft, kommt als »Wissen« nur solches Fakten- und Regelwissen in Betracht – wenngleich es in diesen Beziehungen auch immer wieder zurücktritt gegenüber dem Austausch von Befindlichkeiten aus dem Selbsterleben und Erleben von Beziehungen, freilich stets nur unter dem Titel von subjektivem »Eindruck«, »Gefühl« und »Meinung«. Erst Konstellationen des Selbsterlebens, die als *Problem* empfunden werden, sollen Inhalt eines handlungsleitenden Wissens, einer praktischen Gewissheit werden; dies dann aber wiederum unter Rückgriff auf Scienceprodukte: nämlich die Diagnose- und Hilfsangebote von Pädagogik, Psychologie und (sofern »sicher« wirkende Lösungen erstrebt werden) der Medizin.⁵⁰

Für das in den einschlägigen Gemeinschaften (exemplarisch der christlichen) überlieferte Gewissheitszeugnis über Ursprung, Verfassung und Ziel des Möglichkeitsraums menschlichen Lebens, der Welt-des-Menschen, wird der Status als unverzichtbarer Teil handlungsleitenden Erwartungswissens und der damit verbundene Wahrheitsanspruch *außerhalb* der Binnenöffentlichkeit dieser Gemeinschaften gar nicht mehr vertreten und weithin nicht einmal mehr *innerhalb* ihrer – entweder in zustimmender Übernahme der modernen Reduktion von praktischer Gewissheit auf Scienceprodukte, oder aus Furcht vor dem Vorwurf, unaufgeklärt, grundlos und friedensstörend einen Wahrheitsanspruch für Überzeugungen zu erheben, die nicht durch »Wissenschaft« (science) erzeugt sind.

Quelle aller handlungsorientierenden und -motivierenden Gewissheit fortlebt etwa in den Veröffentlichungen des Deutschen Freidenker Verbandes oder des Humanistischen Verbands Deutschlands, aber auch ein unübersehbares Implikat etwa der Anthropologie eines Autors wie YUVAL NOAH HARARI (Anm. 48, 117 ff.) ist.

⁵⁰ So kommt es im lebensweltlichen Alltag zu einer widersprüchlichen und damit pathogenen Situation: Einerseits werden in diesem Alltag zwischen den dafür in Betracht kommenden Partnern (nahestehenden Personen) durchaus Befindlichkeiten, also Erschlossenheits- und Gewissheitslagen, kommuniziert, die vorwissenschaftlich konstituiert sind, also aus dem Selbsterleben und Beziehungserleben stammen; andererseits werden diese aber nicht hinsichtlich der Eigenart ihres vorwissenschaftlich konstituierten Wahrheitsgehaltes ernst genommen und kommuniziert, sondern nur und erst wenn ihnen die Gestalt einer – als autoritativ gültig übernommenen – »wissenschaftlichen« Interpretationen gegeben wird, so dass dann auch der konstruktive Umgang mit diesen Lagen nie mehr dem eigenen, durch eigene Lebenserfahrung »gebildeten« gesunden Menschenverstand folgt, sondern stattdessen »wissenschaftlichen« Rezepten (etwa aus der Psychologie, Pädagogik, psychosomatischen Medizin).

Fazit: Auf allen Ebenen und in allen Bereichen der Gegenwartsgesellschaft werden als »Wissen« so gut wie ausschließlich Produkte der Science thematisiert. Und diese auch nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Begründung und Ausweitung von auf Kultur und Natur zugleich zielender Kontroll- und Gestaltungsmacht, die ihrerseits das Fundament von Ansehen, Autorität und Führungsmacht ist. »Wissensgesellschaft« ist die Gegenwartsgesellschaft nicht in dem Sinne, dass sie auf Wissen und Wahrheit als *Ziel* (als Selbstzweck) gerichtet wäre, sondern in dem Sinne, dass es ihr um Wissen und Wahrheit als *Fundament und Instrument von Macht* geht, die in Konkurrenz obsiegt.

Und zwar nicht nur innerhalb der Gesellschaften und zwischen ihnen, sondern ebenso im universalen *Konkurrenzkampf der Evolution*. Denn zufolge dessen was die Sciences seit Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute über den Menschen sagen, ist dieser Gewinner der Evolution, weil er das Tier mit überlegener Fähigkeit zu zielsicherem Wirken aufgrund entsprechenden »Wissens« ist.

Aktuell verlangt zwar die scientific community selber, dass die »rote Linie« für die Steigerung von Handlungsmacht eröffnendem Wissen oder zumindest für seine Anwendung bestimmt werde.⁵¹ Aber soweit gilt, dass diese Linie nur im Horizont der aus den Sciences selbst stammenden Sicht des Menschen als des durch die Evolution zur Selbstoptimierung seiner Biochemie und Rechenleistungen befähigten Tiers zu finden ist, läuft dieser Ruf faktisch auf den Appell hinaus, endlich wissenschaftliche Forschung und die durch sie eröffneten Optimierungstechniken von rechtlichen Beschränkungen zu befreien.⁵²

Etwas anderes wäre nur im Horizont eines Verständnisses des Menschseins, seiner Eigenart und Würde, möglich, das nicht *aus den Sciences stammt*, sondern umgekehrt das Menschsein, seine Eigenart und Würde, als den Sciences vorgegebene Bedingung der Möglichkeit von deren Betrieb beschreibt, hinter die die Forschung und die Anwendung ihrer Ergebnisse nicht zurück und über die sie nicht hinauskommen, die sie vielmehr als diese ihre eigene Möglichkeitsbedingung nur entweder achten oder missachten können. Auch solches Wissen über die universalen Bedingungen des Seins und Zusammenlebens von Menschen werden in unserer Gegenwartsgesellschaft kommuniziert – nämlich in Gestalt der aus dem Sich-selbst-Erleben-im-Zusammensein-mit-anderen im lebensweltlichen Alltag stammenden vorwissenschaftlichen Welt- und Lebensgewissheit der Menschen und dann (in meinen Augen besonders eindrucksvoll) in

⁵¹ Vgl. JÖRG HACKER, Der Grund des Lebens, in: faz-net, 8.5.2016.

⁵² JOACHIM MÜLLER-JUNG, Also doch Eingriffe an Embryonen?, in: faz-net, 16.02.2017; DERS., Provokation ohne Not?, in: FAZ, 30.3.2017, 9; ALEXANDER ARMBRUSTER, »Hier geht es um die Interessen der gesamten Menschheit«, in: FAZ 5.10.2017, 22; JOACHIM MÜLLER-JUNG, Die schärfste Waffe der Natur, in: Frankfurter Allgemeine Quarterly, 16.11.2017, 198.

den reflexiv-philosophischen Beschreibungen der menschlichen Grundsituation in Phänomenologie und Pragmatismus (sowie in der ihnen methodisch folgenden theologischen Fundamentalanthropologie). Hier überall kommt das Menschsein als währendes Existieren (Ihm-selbst-gegenwärtig-Sein) von leibhaft-innerweltlichen Personen in der ursprünglichen Einheit des personkonstitutiven asymmetrischen Gefüges von Selbst-, Umwelt-, Welt- und Ursprungsbezogenheit in den Blick, so dass die Herausforderungen und Möglichkeiten der Menschen, sich im Umweltverhältnis zu verstehen, realistisch, also entsprechend ihrem *relativen* Ort im Gesamtgefüge, wahrgenommen werden könnten. Aber diese Einsichten sind nie gemeint, wenn von unserer Gegenwartsgesellschaft als »Wissensgesellschaft« die Rede ist. Und das nicht von ungefähr, denn für ein solches Wissen vom Sein und Zusammenleben, also der Welt, leibhafter Personen als der Möglichkeitsbedingung für die Arbeit der sciences, kann eben nicht Wahrheit im Sinne von »wissenschaftlicher« Wahrheit, im Sinne von Wahrheit-*aus-den*-sciences, behauptet werden. Und genau deshalb hat dieses Element der praktischen Gewissheit in der »Wissensgesellschaft der Neuzeit«, weil und insofern diese sich als eine allein an Wahrheit-*aus-den*-Sciences orientiert, einen *prekären* Stand.⁵³

Den teilt das Christentum.

3. Das Christentum in der Wissensgesellschaft der Neuzeit

- 3.1 Zunächst: *Welches* Christentum ist gemeint? Jedenfalls das *gelebte*, das jeweils das Leben von Einzelnen-in-Gemeinschaft ist.⁵⁴ Nämlich von Einzelnen, denen
- nach Begegnung mit der in der christlichen Glaubensgemeinschaft (gleich welcher konfessionellen Prägung und organisatorischen Gestalt) kommu-

⁵³ Die Mängel der Philosophie Martin Heideggers ändern nichts daran, dass schon er diese prekäre Lage aller nicht *aus* den Sciences stammenden menschlichen Selbsterkenntnis in der Gegenwartsgesellschaft, soweit diese sich in der hier beschriebenen Weise als »Wissensgesellschaft« versteht, zutreffend gesehen hat (vgl. dazu MARTIN WENDTE, *Die Gabe und das Gestell. Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter*, Tübingen 2013). – An dieser prekären Lage nehmen auch scharf heideggeraverse philosophische Positionen teil, sobald sie das Wahrheitsmonopol der Sciences antasten. Beispiel: die sich *de facto* an Einsichten der Phänomenologie und des Pragmatismus anlehrende Position JÜRGEN HABERMAS' (vgl. ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005).

⁵⁴ Dazu vgl. ST §§ 1 und 2.

nizierten biblischen, im Evangelium seine Spitze besitzenden, Sicht auf die Gegenwart von Welt, Zeit und Geschichte

- durch Erschließung eines neuen, erweiterten und vertieften, Blicks auf die eigene Lebenswirklichkeit etwas vom Sinn und von der Wahrheit dieses Zeugnisse aufgegangen ist,⁵⁵ so dass sie sich (und anderen) eingestehen können und müssen: »Eia, vere sic est!«,⁵⁶
- die sich dadurch in die Glaubensgemeinschaft hineinversetzt finden
- und nun im Lichte dieser ihrer nun christlich gebildeten praktischen Welt- und Weltursprungs- und -ziel(also Gottes-)gewissheit ihre je besondere Aufgabe im Zusammenleben, also im gemeinsamen Wollen und Wirken mit Glaubenden und Nichtglaubenden, durch die undelegierbare Eigenverantwortlichkeit ihrer *individuellen* Ziel- und Wegewahlen gerecht zu werden suchen.

Wie *zahlreich* diese Einzelnen sind, bleibe dahingestellt. Ich gehe aber davon aus, dass es sie gibt (mit der letzten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD).⁵⁷

Ihre christlich gebildete Welt- und Gottesgewissheit macht diese Menschen zuerst und zuletzt zu Gliedern der weltweiten Gemeinschaft der Glaubenden. Das schließt ihre Gewissheit, Europäer und Deutsche, Polen, Ungarn, Franzosen etc. zu sein, nicht aus, relativiert aber diese nationale Zugehörigkeit auf die weltweite Gemeinschaft der christlichen Gewissheit.⁵⁸ In dieser Selbst-, Welt- und Welt-

⁵⁵ Der Wahrheit des christlichen Zeugnisses wird nur inne, wem sich durch die Begegnung mit ihm ein neuer, umfassenderer und genauerer Blick auf sich selbst erschließt. Das wusste Schleiermacher (vgl. Zweite Aufl. Glaubenslehre § 4 Erl. 1 fin.) nicht weniger wie Luther (WA 2, 138,1734).

⁵⁶ WA 3, 549,33–35. – Vgl. OSWALD BAYER, »Eia, vere sic est«: Cor per verbum veritatis verificatur, in: Wilfried Härle u. a. (Hgg.), Befreiende Wahrheit, FS Eilert Herms 60, Marburg 2000, 158–170.

⁵⁷ EKD (Hg.), Engagement und Indifferenz, Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, V. Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD, 2014; dort besonders das Kapitel 5 (S. 43 ff.; dort 47: »Damit stellt sich die Frage, ob der Zusammenhang zwischen kirchlicher Praxis und individueller Religiosität nicht vielleicht doch enger gefasst werden muss, als das häufig geschieht. Es scheint jedenfalls nicht so zu sein, dass sich die individuelle Religiosität ohne Verluste ihrer vermeintlichen Kirchenfesseln zu entledigen vermag und unabhängig von der kirchlichen Praxis erst wahrhaft entfaltet.«) und 17 (121 ff.; dort 129: »Die V. KMU zeigt auf, dass die lang vertretene These von einem freien, kirchen-distanzierten Christentum zunehmend ›in der Luft hängt‹.«).

⁵⁸ Genau dies scheint im deutschen Bürgertum des 19. und 20. Jahrhunderts weitgehend nicht der Fall gewesen zu sein. Vgl. z.B. die Verhältnisse, wie sie beschrieben sind in: WIBKE BRUHNS, Meines Vaters Land. Geschichte einer deutschen Familie, München 2004.

zielgewissheit sagt sich der Christ freilich nicht vom Gemeinwesen seines Heimatlandes los, sondern übt mit ihm *kritische Solidarität*: Zur Zeit und zur Unzeit nennt er handlungsleitende Sichtweisen des Menschen, seiner Welt und seiner Bestimmung, die er als unklar, abstrakt, unvollständig oder irrig durchschaut, als solche beim Namen, einschließlich aller darin eingeschlossenen Sichtschränken, wie vor allem der dominierenden Engführung des für das bestimmungsgemäße Zusammenleben leibhafter Personen erforderlichen handlungsleitenden Erwartungswissens auf Scienceprodukte. Im Kontext dieser dominierenden Fehlkonzeptionen der Gegenwartsgesellschaft als Wissensgesellschaft und gegen sie bekennt das gelebte Christentum in Wort und Tat seine konkrete Einsicht, dass die – nicht *aus* den Sciences stammende sondern ihnen *vorgegebene* – dauernde (währende) Gegenwart des Seins und Zusammenlebens von Menschen selber der Möglichkeitsgrund allen menschlichen Wissens (also gewissen Erwartens) ist, darunter auch des aus den sciences stammenden, und diesem seinen Platz im Zusammenhang des größeren Ganzen aller Gestalten des für Menschen möglichen und unverzichtbaren Wissens (gewissen Erwartens) zuweist (und es durch diese Platzanweisung »relativiert«).

Diese Stellung in der Wissensgesellschaft der Neuzeit behauptet das gelebte Christentum auf deren beiden Ebenen: auf der Makroebene (3.2) und auf der Mikroebene des Alltags (3.3) – und auf beiden Ebenen nicht ohne die Hilfe der Theologie und ihrer *gewissheitsexplikativen* Leistungen.

3.2 Auf der *Makroebene* ist die institutionelle Präsenz der Glaubensgemeinschaft in ihren unterschiedlichen Organisationsgestalten unverzichtbar. Stets kommt es darauf an, dass Verkündigung und Lehre der Gemeinschaft *inhaltlich* den Beitrag zu derjenigen fundamentalanthropologischen Debatte durchhalten, die mit dem Eintritt der biblischen Sicht von Ursprung und Bestimmung des Menschen und seiner Welt in Gottes Willen und Wirken in die antike Wissensgesellschaft einsetzt, durch das altkirchliche Dogma ihre Konkretisierung und im Mittelalter ihre schulmäßige Entfaltung erfährt, deren für das nachmittelalterliche Europa maßgebende Neuauflage mit der Renaissance einsetzt und dann ein halbes Jahrhundert später durch die reformatorische Theologie intensiviert und zugespitzt wird, anschließend auch das faktische Zentrum des sich seit dem zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts verselbständigenden Diskurses der Philosophie neben der Theologie bleibt und nach der am Ende des 18. Jahrhunderts einsetzenden wechselseitigen Befruchtung zwischen Philosophie und Theologie bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts eine dreifache Grundeinsicht zunehmend klar hatte hervortreten lassen:

- 1. Die kritische Einsicht, dass mit und in ihrem eigenen *Sein* (dem realen Dauern der Gegenwart des Zusammenlebens leibhaft-innerweltlicher Personen) den Menschen *alles* Reale gegeben ist, das ihnen überhaupt zu-ver-

stehen (zu begreifen und mitzugestaltenden) gegeben ist; *vorbei* an dieser Grundgegebenheit ist ihnen gar nichts (zu-verstehen) gegeben.⁵⁹

- 2. Der elaborierte *Begriff* dieser Vorgegebenheit (also der Begriff der dauernden Gegenwart des Zusammenlebens von Menschen als leibhaften Personen) erfasst somit diejenigen *transzendentalen* Bedingungen, die den Menschen ihr Sich-selbst-Verstehen *ermöglichen* und zugleich unabweisbar *zumuten*. Sie sind also allen möglichen Vollzügen menschlichen Sich-selbst-Verstehens *vorgegeben* als der *Möglichkeitsraum*, hinter den keiner zurück und über den keiner hinaus kann.
- 3. Diese Welt-des-Menschen (dieses Dauern der Gegenwart des Zusammenlebens von Menschen) ist kontingent, das reale Exemplar möglicher anderer Welten, verweist also selbst auf die weltübergreifende Sphäre, in der sie als diese bestimmte durch die Macht über ihren Ursprung verwirklicht und zielstrebig erhalten wird.

An dieser Debatte hat die Theologie, nicht zuletzt die reformatorische, teilgenommen und ihr Ergebnis durch systematische Entfaltung der biblischen Sicht unserer Welt als Geschöpf des Gemeinschafts- und Versöhnungswillens ihres Schöpfers durch zwei Hinweise ergänzt:

- Erstens: Das Bild des Menschseins in seiner ihm vorgegebenen Welt bleibt ambivalent, solange nicht die *Qualität* des Ursprungs und Ziels von Welt zum Inhalt praktischer Gewissheit geworden ist. Gewährt ist solche Gewissheit dem durch die Christusbegegnung geöffneten Blick auf die dauernde Gegenwart des menschlichen Zusammenlebens als Verwirklichung des Welt schaffenden und erhaltenden Gemeinschafts- und Versöhnungswillens Gottes, die also *faktisch* immer und überall auf das Kommen ihres Eschatons bezogen ist.⁶⁰
- Zweitens: Diese *faktische* Zielstrebigkeit von Welt wird erst zu *expliziter praktischer* Gewissheit durch unverfügbare Erschließungsereignisse, die aber – unbeschadet ihrer Unverfügbarkeit – dennoch praktische *Gewissheit schaffen*.⁶¹

Nota bene: Auf dem variantenreichen Weg zu diesem Ergebnis hat es keinen Konflikt mit den in diese Zeit fallenden epochemachenden Anfängen der modernen Naturwissenschaft und des technologieorientierten Forschens gegeben.

⁵⁹ Die Einsicht in die Unmöglichkeit, das Reale »an sich« (das »Ding an sich«) erfassen zu können, ist die kritische Pointe der gesamten »empiristischen« Erkenntniskritik von Locke bis Hegel.

⁶⁰ Maßgeblich: MARTIN LUTHER, Großer Katechismus, Credo Auslegung (BSLK 646–662). Zur Entfaltung: ST §§ 10 bis 15.

⁶¹ S.o. Anm. 22.

Die Kopernikus, Kepler, Galilei, Francis Bacon, Newton haben ihre wissenschaftlichen Einsichten nicht als Infragestellung des Vorgegebenseins der Welt-des-Menschen verstanden und betrieben, sondern als Ergreifung von Möglichkeiten des Erwerbs von Wissen über das menschliche Umweltverhältnis im Werden, seine Bedingungen und Wirkregeln, und als völlig legitime, ja gerade von der biblischen Sicht dieser Welt-des-Menschen freigegebene Steigerungen von Handlungsmacht, die als solche Möglichkeiten des Wissenserwerbs eben mit und in diesem Möglichkeitsraum des menschlichen Zusammenlebens *vorgegeben* sind.⁶²

Erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts hat eine andere Sicht des Menschseins zunehmend Maßgeblichkeit *beansprucht* und erlangt: die (schon angedeutete) aus den Sciences stammende Sicht.⁶³ Für diese ist das Menschsein nicht ein solches, mit und in dem die Bedingungen allen möglichen menschlichen Wissens diesem immer schon zu-verstehen *vorgegeben* sind, sondern ein Sein, das dem Menschen erst *durch* Wissen gegeben wird, und zwar genau durch das Wissen der Sciences:⁶⁴ eben sein Wesen als das einer biologischen Spezies, die durch die

⁶² Vgl. dazu die Hinweise von: HERMANN DEUSER, Religion, Kosmologie und Evolution, Tübingen 2014; CHRISTOPH SCHWÖBEL, Der dezentrierte Kosmos und der zentrierte Mensch, Bemerkungen zu den theologischen Implikationen weltbildlicher Veränderungen im Anschluss an die Theologie Johannes Keplers, in: Bernd Janowski/ Christoph Schwöbel (Hgg.), Der entgrenzte Kosmos und der begrenzte Mensch, Neukirchen-Vluyn 2016, 98–123. – Diese Sicht ist heute zwar weder selbstverständlich noch gar vorherrschend, aber keineswegs sachlich unmöglich: vgl. z. B.: ARNOLD BENZ, Der Mensch im Prozess der Evolution, in: Janowski / Schwöbel (s. o.), 66–75; EILERT HERMS (Anm. 26).

⁶³ Exemplarisch dafür die Verabschiedung des Transzendentalismus zugunsten des wissenschaftlichen Empirizismus in der intellektuellen Biographie William James', vgl. EILERT HERMS, Radical Empiricism. Studien zu Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James', Gütersloh 1977.

⁶⁴ Kennzeichnend für diese Sichtweise ist, dass erst und allein die Ergebnisse der Science dem Menschen wahres Wissen über ihn selbst vermitteln, und dies in einem Prozess der kontinuierlichen Falsifizierung von vorwissenschaftlichen Gewissheitsbeständen, die aus dem Sich-selbst-Erleben der Menschen im Alltag ihrer Lebenswelt stammen, ohne zu sehen, dass alle Gewissheitserweiterungsbemühungen der experimentierenden Wissenschaften selber *auf dem Boden* genau dieser Alltagsgewissheiten und ihres »Systems« (nämlich des einheitlichen Gefüges von Selbst-, Umwelt-, Welt- und Weltursprungs- und Weltzielgewissheit) stehen und nichts anderes leisten als die Funktion schon dieser Alltagsgewissheit – uns nämlich selbstwollend und selbstwirkend in unserer Welt zu-rechtzufinden – zu optimieren. Auf diesen Sachverhalt weist hin: EILERT HERMS, Der günstige Einfluss von Wissenschaft auf Bildung: Möglichkeiten und Bedingungen, in: Honnefelder u. a. »Streit der Fakultäten« (Anm. 26) (der Text richtet sich gegen die verbreitete Ansicht, dass »Bildung durch Wissenschaft« [und erst durch sie] zustande komme); ebenso EILERT HERMS, Der Horizont der Hirnforschung. Eine Fallstudie zum

Entwicklung in nichtmenschlicher Umweltbezogenheit hervorgebracht ist und von anderen Spezies unterschieden durch überlegene Datenverarbeitungsfähigkeit und entsprechend überlegene Fähigkeit zu planvollem Wirken, das nun konsequent auch auf ihn (den Menschen) selber zielt als Optimierung seiner Lebensbedingungen, seiner *biotischen* mittels Gentechnik und seiner *sozialen* mittels elektronischer Datenverarbeitung. Dass dieser Weg dem *so verstandenen* Sein des Menschen widersprechen könnte, ist für diese Sicht ausgeschlossen, weil für sie dieser Weg selbst Ausdruck des *Wesens* des Menschen als des intelligentesten Tieres ist; und für diese Sicht ebenfalls ausgeschlossen ist, dass dieser Weg das Ziel des Menschseins verfehlen könnte, weil er *selbst* das Ziel ist.

Der israelische Historiker Yuval Noah Harari konstatiert in seinen beiden Bestsellern »Sapiens. A Brief History of mankind« (2011) und »Homo Deus. A short history of tomorrow« (2016) als die Signatur der Gegenwart die Verabschiedung der neuzeitlichen »Religion des Humanismus«. ⁶⁵ Das ist nicht revolutionär, sondern nur konsequent für eine Sicht des Menschen, die diesen als Produkt der Evolution von *nichtmenschlichem* Sein im Blick hat. ⁶⁶ Denn – wie

Verhältnis von Alltagsleben und Wissenschaft, in: Kleinert / Schulz, Natur (Anm. 26). – Typischerweise ignorieren die unten in Anm. 66 besprochenen Positionen Luhmanns und Hararis das asymmetrische wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem handlungsleitenden Gewissen.

⁶⁵ HARARI, Homo Deus (pb.-ed.) (Anm. 48), 356 ff., 401, 409 ff., 428 ff., 453 (»equating the human experience with data patterns«).

⁶⁶ Harari beschreibt den neuzeitlichen »Humanismus« zutreffend als die »liberale« Religion / Weltanschauung, die auf dem Boden der scientifischen Sicht der Welt als einem Ganzen von evolutionär gewordener »order without meaning«, innerhalb deren jedoch der Mensch selbst sich und seinem Leben Würde, Sinn und Bedeutung zuspricht und dadurch selbst eine dementsprechende soziale Ordnung aufrecht erhält (Anm. 65, 258 ff.). So war es bis ins frühe 19. Jahrhundert hinein: »Homo sapiens was like a mysterious black box, whose inner workings were beyond our grasp«. Aber im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts »scientists opened up the Sapiens black box« und »they discovered neither soul, nor free will, nor ›self‹ – but only genes, hormones and neurons that obey the same physical and chemical laws governing the rest of reality.« (a. a. O., 328). Und so, wie diese gesamte Realität letztlich nichts ist als »data processing«, so auch alles »Leben«, einschließlich des menschlichen (a. a. O., 428 ff.). Hararis Beschreibung der Machtergreifung dieses Scientismus über die gesamte Gegenwartskultur läuft zwar auf drei dringende Fragen hinaus. »1. Are organisms really just algorithms, and is life really just data processing? 2. Whats more valuable – intelligence or consciousness? 3. What will happen to society, politics an daily life when nonconscious but highly intelligent algorithms know us better then we know ourselves?« (a. a. O., 462) Jedoch: Für eine trendbrechende Antwort wäre eine Einsicht in das Menschsein innerhalb dieser Welt und seines spezifischen Unterschiedenseins von allem anderen in ihr Realen erforderlich, die den Grund dafür erfasst, dass menschliches Zusammenleben nicht auf

von Darwin betont wird – »Der Mensch macht in der Evolution der nicht-menschlichen Natur keine Ausnahme.«⁶⁷

»unbewusste« Datenprozesse reduziert werden *kann*. Harari seinerseits sieht die *differentia specifica* des menschlichen Zusammenlebens gegenüber dem tierischen darin, dass der Mensch über weite Entfernungen hinweg zur Zusammenarbeit mit seinesgleichen über Nahbekanntschaften hinweg in der Lage ist (Homo Deus 117 ff.), und sieht darin auch die Eigenart der menschlichen Geschichte (History) innerhalb der innerkosmischen Evolution begründet. Er bekommt jedoch nicht den realen Grund für dieses Nichtgefasstsein an direkte Umwelt in den Blick: eben das Faktum, dass vermöge der Eigenart des währenden Gegenwärtigseins des menschlichen Zusammenlebens für es selbst am Ort jedes Einzelnen *als* realisiertes Exemplar von allem real Möglichen gleicher Art, das damit auch ihm selbst in seiner Besonderheit als bestimmtes Exemplar von allem Möglichen gleicher Art durch sich selbst angemessen zu-verstehen und mitzugestalten gegeben ist. Kurz: Harari sieht nicht, dass für Menschen als Personen ihr *Umweltverhältnis* nur innerhalb ihres Verhältnisses zur *Welt* als dem Raum aller möglichen Bestimmtheiten des Umweltverhältnisses von Menschen, also leibhaft innerweltlicher Personen da ist. *Damit* ist das Gefesseltsein an die direkt einwirkende Umwelt gesprengt und weltweite Kooperation möglich. – Niklas Luhmanns soziologische Sicht von Wissen und Gesellschaft (DERS., Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1990 [Tb. 1992]) stellt keineswegs eine Alternative zu dieser mainstream-Ansicht dar. Denn zwar deckt Luhmann hier scharfsinnig Schwächen einer Theorie von Evolution auf, die letztere allein aus der Selektion solcher Variationen erklärt, welche an eine in sich selbst für invariant gehaltene Umwelt »angepasst« sind (l. c. 554 ff.). Aber das ändert nichts daran, dass es allein und ausschließlich das *Umweltverhältnis* von Systemen ist, innerhalb dessen alles, was bei Luhmann »Wissen« heißt, sich bewegt. Das ist deshalb so, weil auch – und gerade – diese konkretisierte Sicht auf Evolution den Unterschied zwischen Menschen als Personen und apersonalen Systemen programmatisch leugnet und überhaupt nur autopoietische und insofern in sich geschlossene-selbstreferenzielle Systeme im Blick hat, für die ein vom *Umweltverhältnis* unterschiedenes faktisches und explizites Verhältnis zur gemeinsamen *Welt* weder möglich, noch gar konstitutiv ist und die daher auch nicht selbst die *Autoren* von Kommunikation sein können und es auch nicht sind, sondern denen als »Kommunikation« nur die Effekte ihres faktischen Zusammenseins und-prozedierens *widerfahren* (l. c. 11 ff., 23 ff.). Luhmann ist somit schon einer der Klassiker, bei denen das von Harari diagnostizierte Ende der »Religion des Humanismus« stillschweigend und konsequent vollzogen ist.

⁶⁷ Odo Marquard hat zutreffend daran erinnert, dass am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert die »Idee einer Gesamtwissenschaft vom ›ganzen Menschen‹« unter dem Titel der »Anthropologie« im Raume stand, die den Gesamtrahmen für *alle* Wissenschaften vom Menschen, also aller Wissenschaften vom Menschen als Geistwesen und als »Natur«-wesen (Humanmedizin und Biologie), aber auch aller Handlungswissenschaften (Jurisprudenz, Ökonomie, Psychologie, Pädagogik, Soziologie, Theologie), bietet, dass aber (wie er, Wolf Lepenies [WOLF LEPENIES, Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeit in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts,

Demgegenüber hält die christliche Gemeinschaft fest an der christlich präzierten Version der alteuropäischen Sicht (soweit diese keine andere ist als die systematisch entfaltete Gestalt der biblischen Sicht)⁶⁸ und behauptet: Die *Naturwissenschaft macht keine Ausnahme*; sie ist eine Hervorbringung menschlicher

München u. a. 1978; DERS., Naturgeschichte und Anthropologie im 18. Jahrhundert, in: Bernhard Fabian u. a. (Hg.), Deutschlands kulturelle Entfaltung. Die Neubestimmung des Menschen, München 1980, 211–226] zustimmend, feststellt) »die Institutionalisierung dieser Gesamthumanwissenschaft – ›Anthropologie‹ – in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mißlang«, und dies eben, weil sich durchsetzte, was »Darwin dekretierte«: »Der Mensch ist – gegenüber anderen Lebewesen – keine Ausnahme«, so dass »im 19. Jahrhundert statt der Anthropologie die Biologie erfolgreich institutionalisiert« wurde, und zwar unter Ausschluss »der Besonderheiten und Sonderbarkeiten des Menschen«. Folge dieser »mißlungenen Institutionalisierung von Anthropologie«: die »theoretische und institutionelle Durchsetzung der Geisteswissenschaften« *neben* der Biologie als der Naturwissenschaft vom Menschen (ODO MARQUARD, Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: Ders., Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986, 98–116). Dies Nebeneinander ist laut Marquard nicht zu beklagen, weil es nun das »interdisziplinäre Gespräch« zwischen den beiden Zweigen der Wissenschaft vom Menschen zu pflegen und zu institutionalisieren erlaube. Diese freundliche Einschätzung der Lage übersieht freilich, dass dieses »interdisziplinäre Gespräch« nicht einfach eine Sache des guten Willens ist, sondern von einer unverfügbaren Voraussetzung lebt, nämlich davon, dass Geisteswissenschaftler sehen und damit Ernst machen, dass die »Natur«-seite hinzugehört zum ganzen Menschen, aber auch Naturwissenschaftler ebenso damit, dass die »Geist«-seite zum ganzen Menschen hinzugehört. Und Fakt ist, dass genau dies Letztere weder überwiegend noch auch nur weithin der Fall ist.

⁶⁸ Darauf beharrt die christliche Gemeinschaft nicht etwa, weil bewährtes gemeinsames Wissen über die Gerechtigkeit des Umweltverhältnisses-im-Werden, wie es die Sciences liefern, belanglos wäre, im Gegenteil: Es ist unverzichtbar, weil Bedingung der Möglichkeit für das verantwortliche Einschlagen zielsicherer Wege. Aber jede solche *Wegwahl* schließt ihrerseits stets de facto ein: a) die verantwortliche Innehabung und Behauptung des individuellen Ortes des Handelnden in der gemeinsamen Welt in faktischer Bezogenheit auf deren Horizont und b) eine Zielwahl in faktischer Bezogenheit auf das Letztziel von Welt und Leben. Und die *verantwortungsfähige Rationalität* solcher *Wegewahlen* nimmt zu oder ab mit der *expliziten Erfassung* ihres Bezogenseins auf Welt und Eschaton in inhaltlich konkreter praktischer Gewissheit. *Die* ermöglicht dann auch, *vorzugswürdige* Zwischenziele von anderen zu unterscheiden – kann aber nur gewonnen werden durch *Kommunikation* von artikulierten Gestalten solcher Gewissheit, und erst diese führt zu *gemeinsamer* Welt- und Letztzielgewissheit, also zu einem Ethos, auf dessen Boden dann *ethosgemäße* Ziel- und Wegewahlen möglich sind, die in der Ethosgemeinschaft zu achten sind als gut begründet, also rational.

Kultur wie alle anderen und steht unter denselben Möglichkeitsbedingungen wie diese alle.⁶⁹

Das kann die christliche Gemeinde nur mit Hilfe von Theologie, die den nicht sinnlich manifesten (als Datum oder Datenmenge aufzeichenbaren), wohl aber erlebbaren Gegenstand des fixen Textes der gottesdienstlichen Leseschriften und der *regula fidei* kommunikativ aufzeigt, ihm »zu sehen« gibt und beschreibt.⁷⁰ Dieser Gegenstand der Texte, ihre *res*, ist nun aber nichts anderes als eine hinsichtlich ihres Zustandegekommenseins und ihres Inhalts unverwechselbare Gestalt menschlicher Gewissheit über die Verfassung unserer Welt, ihren Ursprung und ihre ursprüngliche Bestimmung. Diese bezeugte Gewissheit wird von der Theologie nicht argumentativ *hervorgebracht*, sondern *expliziert*: beschrieben und entfaltet. Insofern arbeitet Theologie *gewissheitsexplikativ*.

Diese Explikationsaufgabe kann sie freilich nur lösen, indem sie die in den festen Texten des Kanons der Überlieferung⁷¹ bezeugte Gewissheit, ihr Zustandekommen und ihren Inhalt, in permanent neuen Situationen und unter wechselnden kommunikativen Umständen beschreibt und damit als eine solche, deren Grund und Gegenstand so beschaffen ist, dass er immer neuen Situationsbedingungen gerecht wird. Die von Theologie verlangte gewissheitsexplikative Leistung kann also nie abschließend erbracht werden, sondern nur in dauernder situationsbezogener Wiederholung und Variation. Was nichts anderes heißt, als dass die gewissheitsexplikative Leistung der Theologie selbst in den Fortgang der Wirkungsgeschichte des zu explizierenden Gewissheitszeugnisses als eine unverzichtbare Bedingung ihres Fortgangs mit hineingehört. Dadurch kommt ihr unvermeidlich auch eine die Gewissheitsexplikation zunehmend *konkretisierende* Funktion zu – die jedoch nie selbst *gewissheitskonstituierend* wird: Die Wirkung der theologischen Gewissheitsexplikation bei ihren Adressaten bleibt, auch wenn sie zunehmend konkret wird, immer unverfügbar und an Evidenzereignisse gebunden, die den einzelnen Adressaten des Evangeliums durch ihr alltägliches Sich-selbst-Erleben-im-Zusammensein mit anderen zugespielt (oder eben vorenthalten) werden.

⁶⁹ In diesem Sinne hat noch Schleiermacher den *Gesamtbereich* von Wissenschaft als Thema der Ethik, und zwar ihrer Güterlehre, thematisiert. Vgl. EILERT HERMS, Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher, in: Ders., Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 1–48.

⁷⁰ Gewissheit ist eine Befindlichkeit von menschlichen Personen, die durch deren Sich-selbst-Erleben fundiert und zu beschreiben ist: eben als durch die *Erinnerung* der Zuverlässigkeit von Erwartungen geschaffene *Erwartung* der Zuverlässigkeit von Erwartungen (vgl. EILERT HERMS, Wahrheit. Gegebenheit – Wesen – Grund [Anm. 18]).

⁷¹ Vgl. EILERT HERMS, Die Heilige Schrift als Kanon im »kanon tes paradoseos«, in: Ders., Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums, Tübingen 2010, 162–193.

Aber nicht nur der *spezifische*, unverwechselbare Charakter der in Kanon und Glaubensbekenntnis bezeugten christlichen Welt-, Weltursprungs- und Weltzielgewissheit ist von Theologie zu explizieren, sondern zugleich auch deren *exemplarischer* Charakter: als spezifische Ausprägung eines gewissen Erwartens – gerichtet auf die Welt und ihr Eschaton –, ohne das das menschliche Zusammenleben überhaupt nicht möglich ist, weil diesem mit seiner dauernden Gegenwart sein eigenes Sein zu-verstehen *vor- und aufgegeben* ist als Zusammenleben in der Gleichursprünglichkeit von personalem Selbst-, Umwelt-, Welt- und Ursprungsverhältnis, so dass dieses Zusammenleben daher stets ein bewährtes gemeinsames Erwartungswissen (praktische Gewissheit) in der beschriebenen dreifachen Gestalt verlangt, das

- als gemeinsame praktische Weltgewissheit gemeinsame Identifikationen ermöglicht, sowie
- als gemeinsame Letztzielgewissheit Zielwahlen und
- als aus den sciences stammende Regelgewissheit über das Umweltverhältnis-im-Werden Wegewahlen leitet.⁷²

So insistiert Theologie, indem sie den exemplarischen Charakter der christlichen Welt- und Weltzielgewissheit deutlich macht, darauf, dass es überhaupt keine Interaktion von menschlichen, leibhaft-innerweltlicher Personen gibt ohne eine solche zielwahlleitende praktische Gewissheit und darum auch nicht außerhalb eines jeweils durch eine solche fundierten Ethos: keine politische Interaktion, keine wirtschaftliche Interaktion und keine Interaktion, die dem Erwerb und der der Kommunikation von gemeinsamen handlungsleitenden praktischen Gewissheiten – seien sie wegewahlleitend oder zielwahlleitend – dient. Alles dies vollzieht sich zwischen Menschen – immer und überall – innerhalb des jeweiligen »Ethos«, das für sie aufgrund ihrer Bildungsgeschichte herrschend geworden ist.⁷³

Und indem Theologie zugleich die unverwechselbare Spezifität der christlichen Welt- und Gottesgewissheit (also Weltzielgewissheit) expliziert, expliziert sie das Fundament des christlichen Ethos, das die Interaktion von Christen mit Christen und Nichtchristen in allen Grundfunktionsbereichen leitet, also

- christliches Zielwählen in Politik, Gesetzgebung und Rechtswaltung,
- christliches Zielwählen im Bereich des Wirtschaftens,
- christliches Zielwählen im Betrieb von sciences (»Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang«)

⁷² Dazu vgl. ST §§ 60.

⁷³ Was, wie bereits Augustin sah und festgehalten hat, auch für eine »Räuberbande« gilt. Für die christliche Sicht ist es wesentlich, dass ihr das menschliche Zusammenleben stets als durch das Herrschendwerden abstrakter und antihumaner Ethosgestalten bedrohtes – und auch dieser Bedrohung je und je zum Opfer gefallenes – vor Augen steht.

- christliches Zielwählen im Diskurs der christlichen mit anderen Weltanschauungs- und Ethosgemeinschaften.⁷⁴

Als eine solche Ethosgemeinschaft setzt sich die Glaubensgemeinschaft nicht mit dem Gemeinwesen gleich, macht aber darauf exemplarisch aufmerksam, dass es überhaupt keine Interaktion außerhalb eines bestimmten Ethos gibt, und fragt damit alle Nichtchristen nach ihrem Ethos und dessen Fundamenten und tritt heute ein für ein Gemeinwesen mit unrestringiertem Pluralismus.⁷⁵

Die Devise »Von der Konkurrenz zur Kooperation« gilt für das Verhältnis von Christentum und Sciences nur, solange Selbstmissverständnisse auf beiden Seiten herrschen. In Wahrheit gilt diese Devise ausschließlich für das Verhältnis zu anderen Weltanschauungs- und Ethosgemeinschaften und den Institutionen ihrer Gewissheitskommunikation und -explikation (innerhalb deren sich – wiederum das Vermiedenensein von Missverständnissen vorausgesetzt – dieselbe Nichtkonkurrenz zwischen ethosfundierender, nämlich zielwahlleitender Weltursprungs- und Weltzielgewissheit und wegen bleibender Regelgewissheit wiederholt) – jedenfalls sofern diese anderen Weltanschauungs- und Ethosgemeinschaften selbst pluralismusfähig sind, indem sie ihre besondere perspektivische Sicht der universalen Bedingungen des Menschseins von deren uneinholbarem, alle umfassendem Vorgegebensein und zu-verstehen-Gegebensein für sie und alle anderen Positionen unterscheidet.

3.3 Soweit zur Präsenz der christlichen Ethosgemeinschaft und ihrer Gewissheitskommunikation auf der Ebene der gesamtgesellschaftlichen Ordnung. Sie ist aber auch im Alltag präsent.

Es ist nicht nur dogmatisch,⁷⁶ sondern auch empirisch falsch,⁷⁷ dass individuelles christliches Leben im Gegensatz zum Leben der Glaubensgemeinschaft oder gar unabhängig von ihm real sein könnte oder wäre. Vielmehr orientieren die Einzelnen die eigene Wahl ihrer individuellen Lebenswege jeweils an ihrer eigenen *individuellen Aneignungsgestalt* derjenigen Sicht der Welt und ihres Ziels, die ihnen in der Glaubensgemeinschaft als die *gemeinsame* zu verstehen gegeben wird. Und das geschieht vor Ort: nämlich fundamental, umfassend und auf Dauer im örtlichen Gottesdienst im Kirchenjahr:

⁷⁴ ST §§ 87 und 88.

⁷⁵ Vgl. EILERT HERMS, Vom halben zum ganzen Pluralismus (1993), in: Kirche für die Welt, Tübingen 1995, 388–431; DERS., Pluralismus aus Prinzip, a. a. O. 467–485; DERS., Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008. – Auch CHRISTOPH SCHWÖBEL, Art. Pluralismus II systematisch-theologisch, in: TRE 26 (1996), 724–739.

⁷⁶ ST §§ 1 und 2.

⁷⁷ Vgl. die jüngste Mitgliedschaftsbefragung der EKD: Anm. 57.

Von Advent bis Trinitatis bezeugt der die Wahrheit des Lebenszeugnisses Jesu für das Dauern der Gegenwart unseres Zusammenlebens als die in Selbstverwirklichung begriffene Herrschaft Gottes über seine Schöpfung; und er feiert das Aufgehen der Wahrheit dieses Evangeliums als das Licht auf dem Weg, den jeder Einzelne zu gehen hat. Art und Ziel dieses Weges bedenkt die zweite Hälfte des Kirchenjahrs: seine Eigenart als des Weges, der zuerst und zuletzt Gottes eigener Weg ist, auf dem dieser selbst noch unterwegs und im Kommen ist zu seinem Ziel: der Vollendung der geschaffenen Welt-seines-Ebenbildes, ihrem Ganz- und Fertiggewordensein. Weil auf *dieses* Ziel gerichtet (nämlich das Ziel des geschaffenen Ebenbildes Gottes), ist der Weg Gottes ipso facto der Weg, den jeder Mensch eigenverantwortlich mitzugehen hat: und zwar dem Ziel Gottes entgegen, das auch das objektive Ziel jedes Menschen ist: die Hineingeburt seines im Mutterschoß dieser Welt ganz- und fertig gewordenen Lebens in die Allgegenwart von Gottes ewigem Leben.⁷⁸ Die befreiende Gewissheit dieses Zusammenfallens des Zieles von Welt und Mensch mit dem Ziel Gottes wird am Ewigkeitssonntag bekannt, auf den die Feier und Verkündigung des Evangeliums im Kirchenjahr zuläuft.

Diese Teilnahme vermittelt den teilnehmenden Einzelnen ihre je individuelle Teilhabe an der praktischen Gewissheit des christlichen Glaubens und setzt sie instand, im Licht dieser Gewissheit die Wege ihres Lebens als das *Erfüllen* ihrer Bestimmung *zu wählen und zu gehen* und sie dann zu *erinnern* als das *Erfülltsein* ihrer Bestimmung. Sie können erfahren: »Dienst macht frei« in einer nicht an soziohistorische Konstellationen gebundenen Weise, und erbitten, was sie erhoffen: »zur Abendzeit« »erwünschten Lohn« zu empfangen (EG 494,6), nämlich das Urteil: »Ei, du frommer und getreuer Knecht [...] geh ein zu deines Herren Freude« (Mt 25,21).

Der Gottesdienst ist aber auch *cultus publicus*, öffentlich präsent und für unterschiedliche Weisen teilnehmender Erfahrung zugänglich. Auch in der Gegenwartsgesellschaft artikuliert er also auf *deren* »agora« und an die Adresse von *deren* Meinungsführern die biblische Sicht des Menschseins in ihrer christlich präzisierten alteuropäischen Gestalt und bezeugt in der Öffentlichkeit assertorisch,⁷⁹

- dass zu unserem gemeinsamen Erwartungswissen über technisch-orientierende, wegewahlleitende Scienceprodukte hinaus auch eine praktisch gewisse zielwahlleitende Sicht der Welt und ihres Eschatons hinzugehört,

⁷⁸ Dazu vgl. die immer noch bewegend klare Sicht bei: MARTIN LUTHER, Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), WA 2, 685–697.

⁷⁹ In einer jeweils auf das Problembewusstsein ihrer jeweiligen Adressaten *eingehenden* Weise.

- dass also der Weg das Ziel nicht *ist*, sondern ein Ziel *hat* – eines, das nicht *in* der Welt, sondern *von* ihr erreicht wird, somit (metaphorisch geredet) nicht »vorne«, sondern »oben« liegt,
- dass der *nachhaltige* Umgang mit unserem Zusammenleben, der es nicht unnötig verkürzt, erst durch Orientierung an dieser vorgegebenen *Bestimmung* von Welt und Leben erreicht wird,⁸⁰ und
- dass also auch die Wissensgesellschaft der Gegenwart, wie jede frühere und spätere, Aufklärung nie hinter, sondern stets vor sich hat – Aufklärung über ihre Bestimmung.

Soweit meine angekündigten Vorschläge. Ob sie akzeptabel sind oder nicht, ist zu prüfen. Die dafür erforderliche Diskussion braucht ihre Zeit und beteiligt alle Fächer der Theologie. Sollte sich ergeben, dass die Dinge anders liegen als skizziert – vielleicht sogar günstiger –, sage ich nur: »Um so besser!«⁸¹

⁸⁰ Vgl. EILERT HERMS, *Cultus Deorum / Dei* – christlich gesehen, in: MJTh 30 (2018).

⁸¹ Man kann diese Diagnose als Zuspitzung und Vertiefung einer schon früher einmal gegebenen lesen: EILERT HERMS, *Die Rolle der Evangelischen Kirche in der Technologiesellschaft der Neunziger Jahre*, in: Ders., *Gesellschaft gestalten*, Tübingen 1991, 349–379.

II FACHGRUPPEN- VORTRÄGE

ALTES TESTAMENT

Fremde Völker in der Prophetie des Alten Orients

Jonathan Stökl

Die alttestamentlichen Fremdvölkerorakel sind ein bekanntes Thema innerhalb der alttestamentlichen Forschung. In der altorientalistischen und vergleichenden Forschung allerdings sind »fremde« Völker bisher kein bedeutendes Thema. Dieser Aufsatz nimmt es sich zur Aufgabe, die Position fremder Völker in der altorientalistischen Prophetie zu erhellen.¹

Der größte Teil altorientalistischer Texte prophetischen Inhalts ist bekanntlich in zwei Korpora zu uns gekommen. Das ältere der beiden ist Teil des königlichen Archivs der altbabylonischen Stadt Mari, aus der Mitte des 18. Jahrhunderts v. Chr. am mittleren Euphrat.² Das zweite größere Korpus stammt aus den Staatsarchiven des neuassyrischen Reiches aus Ninive im 7. Jahrhundert v. Chr.³ Darüber hinaus gibt es noch eine Handvoll weiterer Texte, sowohl aus altbabylonischer Zeit als auch neuassyrischer Zeit, sowie einige Hinweise auf die Existenz von Propheten, sowohl in mittelassyrischer wie auch neubabylonischer Zeit. Darüber hinaus existieren auch noch einige wenige transjordanische In-

¹ Ich möchte Prof. Witte und der alttestamentlichen Sektion der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie recht herzlich für die Einladung, beim Wiener Kongress 2017 zu sprechen, danken.

² Mari, der moderne Tell Hariri, ist unweit der Stadt Der ez-Zor gelegen, die unter den Wirren des syrischen Bürgerkriegs sehr gelitten hat, und deren Bewohner unbeschreibliches Leid erfahren haben.

³ Die Ruinen Ninives sind im modernen Mosul gelegen, das im Kampf gegen den sogenannten IS fast vollkommen zerstört worden ist. Die Verbindung, die wir als westliche Wissenschaftler den Regionen gegenüber haben, aus denen »unsere« Texte und Artefakte stammen, möchte ich ausdrücklich betonen, sowie auch unsere Verantwortung den Menschen dort gegenüber, die daraus erwächst. Gerade in einem Beitrag, der fremde Völker im Namen führt, soll deren Würde betont werden.

schriften aus der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. sowie ein althebräischer Brief aus Lachisch.⁴

In den folgenden Seiten werde ich einen ersten Überblick über das Material zu fremden Völkern liefern, das Material ordnen, sowie einige, wie ich meine, interessante Beobachtungen anführen, die im Kontrast sowohl zu anderen altorientalischen Text- und Bildertraditionen als auch zu Traditionen, die in der Bibel stark vertreten sind, stehen.

Fremde Völker werden in altorientalischen Texten meist als Bedrohung dargestellt, als Vertreter des Chaos, die es zu besiegen gilt, um den Kosmos zu erhalten, oder aber als schwach und hilflos.⁵ Vor dem Hintergrund der sehr heterogenen Gesellschaften Mesopotamiens, besonders im ersten Jahrtausend v. Chr. ist dies an sich schon bemerkenswert, da es eben nicht die tägliche Erfahrung der Menschen und Autoren widerspiegelt. Dabei spielen fremde Völker in den altorientalischen Texten prophetischen Inhalts eine nur untergeordnete Rolle. Innenpolitische Themen und praktisch-theologische Fragen dominieren die erhaltenen Texte.⁶ Es gibt hierzu allerdings einige bemerkenswerte Aus-

⁴ Übersetzungen der akkadischen Texte siehe in KARL HECKER, für Zukunftsdeutungen in akkadischen Texten, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/1. Religiöse Texte: Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina*, hg. von Manfred Dietrich et al., Gütersloh 1986, 56–82; MANFRIED DIETRICH, Prophetenbriefe aus Mari, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/1. Religiöse Texte: Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina*, hg. von Manfred Dietrich et al., Gütersloh 1986, 83–93 und ROSEL PIENKA-HINZ, Prophetie, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge 4. Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, hg. von Bernd Janowski / Gernot Wilhelm, Gütersloh 2006, 53–60. MARTTI NISSINEN, Prophets and Prophecy in the Ancient Near East. With Contributions by C.L. Seow and Robert K. Ritner, hg. von Peter Machinist (Society for Biblical Literature. Writings from the Ancient World 12), Atlanta 2003 stellt englische Übersetzungen und den normalisierten akkadischen Text fast aller dieser Texte bereit. Eine zweite, erweiterte Auflage dieses Bandes wird bald erscheinen.

⁵ Einen guten ersten Überblick bietet FREDERICK MARIO FALES, *The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions. »The Moral Judgement«*, in: *Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.*, XXV. Rencontre Assyriologique Internationale Berlin, 3. bis 7. Juli 1978 (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1), hg. von Hans-Jörg Nissen / Johannes Renger, Berlin 1982, 425–435 und RAN ZADOK, *The Representation of Foreigners in Neo- and Late-Babylonian Legal Documents (Eighth through Second Centuries B.C.E.)*, in: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, hg. von Oded Lipschits / Joseph Blenkinsopp, Winona Lake 2003, 471–589.

⁶ Das *caveat*, dass unsere Texte kein komplettes Bild der Situation liefern, ist bei allen altorientalischen Themen immer gegeben. Der Erhaltungszustand der Quellen hängt dabei sowohl von antiken Archivaren und Archivbesitzern, als auch von anderen Zu-

nahmen, mit denen wir uns unten näher beschäftigen wollen. Die Götterkampftradition schwingt dabei an entscheidenden Stellen mit, ist aber auch nicht übermäßig vertreten.

Bevor wir uns mit den Texten selber befassen, möchte ich noch einige Vorbemerkungen zu den Begriffen »fremdes Volk« und »Fremdvölkerspruch« machen. Der Begriff ist in der alttestamentlichen Wissenschaft aus historischen Gründen – vor allem in der Prophetenforschung – wohlbekannt. Als stehender Ausdruck ist er im Alten Testament eher selten. Aber durch die sogenannten Fremdvölkersprüche – auf Englisch noch genauer: »oracles against the nations« – ist er in der Forschung breit belegt. In einer Zeit, in der nationale und nationalistische Kräfte in der gesamten westlichen Welt, mit zum Teil erschreckenden Konsequenzen, wieder erstarken, sollten wir uns bewusst sein, dass das Wort »Volk« nicht unbelastet ist und zudem keine natürlich gegebene Einheit beschreibt. Zudem ist historisch die Abgrenzung von »fremden« Völkern häufig verwendet worden, um andere Menschen eben nicht als Menschen, sondern als Fremde zu behandeln. Dabei gibt es, wie bei so vielen ethischen Fragen, im Alten Testament eine große Bandbreite an Meinungen: in Büchern wie Ezra-Nehemiah werden Israeliten und Judäer, die die Meinungen der Autorenkreise in vielen Fragen, unter anderem zu sogenannten Mischehen, nicht teilten, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Levitikus 19,34 und Ezechiel 47,22 hingegen gehen eher in eine andere, fürsorglichere Richtung.

Die wenigsten altorientalischen Texte kennen explizite Volksvorstellungen, die sich unreflektiert mit denen der modernen Welt abgleichen ließen. Familie und Stamm sind wichtige Begriffe, ebenso wie Sprache und sesshafte oder nomadische Lebensweise. Politisch kann z. B. ein Stamm durchaus auf mehrere Königreiche verteilt sein, und in den meisten Königreichen lebten verschiedene Stämme. Im späteren ersten Jahrtausend v. Chr. waren so Mitglieder verschiedener aramäischer Stämme in Babylonien von großer Bedeutung. Das neuassyrische Reich hatte Vorstellungen davon, wer Teil des eigenen Volkes war und wer nicht, und kommt damit einer unreflektierten modernen Lesung vielleicht am nächsten. Der Volksbegriff ist in der Altorientalistik durchaus umstritten und wird wenig benutzt, und wenn meist als Chiffre für »Bürger eines Staates«, sich dabei wohl bewusst seiend, dass Volk und Bürger nicht immer deckungsgleich sind. Ich möchte aber auch nicht den falschen Eindruck erwecken, dass es in altorientalischen Texten kein Bewusstsein für Andersartigkeit gebe. Dies wird eben nur meist nicht mit dem Volksbegriff, sondern entweder mit sprach- oder herkunftsbezogenen Adjektiven getan. Es wäre in der Tat ein spannendes Projekt, den genauen Bezug und moderne Äquivalente altorientalischer Gentilien

fällen wie Zerstörung von Gebäuden, Verwitterung, und Zufall der (modernen) Entdeckung ab.

systematisch zu erforschen, um eine bessere Vorstellung davon zu haben, was genau die Termini beschreiben.

1. Fremde Völker in der altbabylonischen Prophetie

Die meisten in Mari gefundenen prophetischen Texte stammen aus der Zeit König Zimri-Lims. Die überwältigende Mehrheit kümmert sich entweder um innenpolitische oder um kultische Angelegenheiten. Einige wenige der in Mari gefundenen Texte beinhalten prophetische Orakel, die nicht aus Mari, sondern aus einer anderen Stadt stammen. Hier fallen vor allem Texte auf, die von mariotischen Botschaftern aus Aleppo und Babylon nach Mari gesandt wurden. Es gibt außerdem noch eine Handvoll von Tafeln, die nicht in Mari gefunden wurden. Für unser Thema sind diese eher unerheblich.⁷

Die beiden aus Aleppo nach Mari gesandten Tafeln, FM 7 38 und 39 sind aus mehreren Gründen gut bekannt:⁸ zum einen wurde FM 7 39 recht früh publiziert (bereits 1950 in der Festschrift Robinson), zum anderen geben beide Texte Einblick in mehrere interessante Themenbereiche und werden daher recht häufig zitiert.⁹ Beide sind von Nur-Sin an seinen König, Zimri-Lim, geschickt worden. Sie erwähnen die sogenannte Alahum-Affäre und benennen das aus Emar bekannte *zukurum*-Ritual, auch wenn dabei nicht klar ist, ob das Ritual in Emar und Mari die gleiche Funktion hatte. In FM 7 39 schreibt Nur-Sin:

Zeilen 14-28 »Bin ich nicht Adad von Kallassu, der ihn auf meinem Schoß¹⁰ großgezogen habe? Ich habe ihm den Thron seiner Vorfahren zurückgegeben, ich habe ihm wieder ein Zuhause gegeben. Hört zu!¹¹ So wie ich ihn auf den Thron seiner Vorfahren gesetzt habe, kann ich ihm auch das Landgut entreißen, falls er es mir nicht geben will. Ich bin der Herr von Thron, Ländern und Stadt! Was ich gegeben habe, kann ich auch wieder zurücknehmen. Wenn aber nicht, und er meinen Wunsch erfüllt, werde ich ihm Thron über Thron, Haus über Haus, Länder über Länder und Stadt über Stadt geben. Ich werde ihm das Land vom Sonnenaufgang zum Sonnenuntergang geben!«

⁷ Für einen Überblick über die Prophetie im Alten Orient, siehe JONATHAN STÖKL, *Prophecy in the Ancient Near East: A Philological and Sociological Comparison* (Culture and History of the Ancient Near East 56), Leiden 2012.

⁸ Vgl. JEAN-MARIE DURAND, *Florilegium marianum VII: Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahum* (Mémoires de N.A.B.U. 8), Paris 2002, 134–140.

⁹ Vgl. ADOLPHE LODS, *Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique*, in: *Studies in Old Testament Prophecy. Presented to Theodore H. Robinson on his Sixty-Fifth birthday. August 9th. 1946*, hg. von H. H. Rowley, Edinburgh 1950, 103–110.

¹⁰ Wörtlich »zwischen meinen Schenkeln«.

¹¹ Wörtlich »nun«.

Nur-Sin schließt den Brief mit einem Orakel von Adad von Aleppo an:

Zeilen 49-59 »Bin ich nicht Adad von Aleppo, der ich dich in meinen Armen großgezogen ha[be]? Ich, der dir den Thron deiner Vorfahren zurückgegeben habe? Ich verlang[e n]ichts von dir, (außer dass), wenn ein Unterdrückter oder eine Unterdr[ückte] dich anrufen, du ihnen zur Seite stehst und ihren Fa[ll] gerecht richtest. Das ist es, was ich verlange. Höre, was ich Dir geschrieben habe. Respektiere meine Worte und ich werde dir das Land vom So[nnenaufga]ng bis zum Sonnenuntergang geben, sowie das Land von [...]!«

Zum einen haben wir das wiederholte Motiv der elterlichen Fürsorge der beiden Formen des Gottes Adad als auch das Schenken des Landes vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang. Die Forderungen hingegen sind unterschiedlich. Für unsere Zwecke heute ist vor allem wichtig, dass beide Briefe eben nicht aus dem Gebiet des von Zimri-Lim beherrschten Mari stammen, sondern aus Aleppo, der Hauptstadt Yamḥads, eines der mächtigsten Königreiche im 18. Jahrhundert v. Chr. Sumu-epuḫ, der König Aleppos und Vater Yarim-Lims, hatte Zimri-Lim und seiner Familie Unterschlupf gewährt, als diese vor den Truppen Šamši-Adads aus Mari flohen. Es wird allgemein angenommen, dass Truppen aus Yamḥad Zimri-Lim unterstützt haben, als er sich den Thron seiner Vorfahren wieder erkämpfte.¹²

Dieses Bild wird noch schärfer, wenn wir den zweiten Text, FM 7 38, hinzufügen. Dieser Brief, auch von Nur-Sin an Zimri-Lim geschrieben, überliefert die Worte eines *āpilum* (wörtlich: »Sprecher«, sinngemäß: »Prophet«) von Adad von Aleppo. Die entsprechenden Zeilen in diesem Text lauten:

Zeilen 5-10 »Ich habe Yaḥdun-Lim das ganze Land gegeben. Aufgrund meiner Waffen hatte er keine ebenbürtigen Feinde. Aber weil er das meinige im Stich gelassen hat, habe ich das Land, das ich ihm gegeben hatte, an Šamši-Adad geg[eb]en. [Šamši]-Adad

[...mehrere Zeilen verloren...]

Zeilen 1'-10' Ich werde Dich wieder au[fric]hten! Ich habe Dich auf den T[hron deiner Vorfahren] zurückgebracht. [Meine W]affen, mit denen ich Tiamat geschlagen hatte, habe ich dir gegeben. Ich habe [dich] mit dem Öl meiner Herrlichkeit gesalbt. Nie-

¹² Zur Geschichte dieser Region in der altbabylonischen Zeit vgl. DOMINIQUE CHARPIN, Histoire politique du Proche-Orient Amorrite (2002–1595), in: Dominique Charpin / Dietz Edzard / Marten Stol, Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit, hg. von Pascal Attinger / Walther Sallaberger / Markus Wäfler (Orbis Biblicus et Orientalis 160/4), Fribourg / Göttingen 2004, 25–480.

mand hat vor dir Be[stand]. Eines höre: wenn dich jemand um Gerechtigkeit anruft ›Mir ist U[nrecht] getan!‹ sei für ihn da, und richte den Fall gerecht! [... Di]es ist, was ich von dir ver[lange].«

A. 482, ein berühmter, noch unedierter Brief von Itur-Asdu an seinen König Zimri-Lim, zeigt die politische Lage Nordwestmesopotamiens in den fünfziger Jahren des 18. Jhdt v. Chr. aus Sicht der mariotischen Verwaltung und belegt, dass Yamḥad als die Führungsmacht schlechthin gesehen wurde:

Zeilen 22-27 »Es gibt keinen König, der alleine stark ist. 10 oder 15 folgen Hammu-rapi, König von Babylon; das Gleiche gilt auch für Rim-Sin, König von Larsa; ebenso Ibal-pi-El, König von Ešnunna und Amud-pi-El, König von Qatna. 20 folgen Yarim-Lim, König von Yamḥad.«

Zimri-Lim war politisch wie militärisch von Yarim-Lim abhängig. Meine Interpretation der theologischen und politischen Lage, die ich bereits an anderer Stelle dargestellt habe, baut auf dieser Konstellation auf: Adad von Kallassu und Adad von Aleppo konnten Zimri-Lim Forderungen stellen, da sie, und nicht die traditionelle Gottheit Maris, Itur-Mer, Zimri-Lim auf den Thron verholffen hatten.¹³ Die Bildsprache der beiden Formen Adads erinnert dabei an Worte, die ein Jahrtausend später von der Göttin Mullissu für den neuassyrischen König Asarhaddon gebraucht werden sollten, um ihre elterliche Fürsorge für das assyrische Königshaus auszudrücken. Elterliche Fürsorge schafft aber, zumindest im Alten Orient, eben auch ein Machtgefälle. Nicht umsonst ist die diplomatische Sprache in Familiensprache gehalten. Die theologische und die politische Lage stimmen also überein. Dies ist als solches keine besonders überraschende Erkenntnis. Dass die beiden wichtigen yamḥadischen Formen Adads Zimri-Lim Forderungen stellen, ist nur nach unserer Quellenlage ungewöhnlich, und es ist als innen-theo-politisches Ereignis zu werten. Demnach ist Zimri-Lim in diesen Orakeln eben nicht als fremder König verstanden, sondern als ein König, der den Aufforderungen der beiden Adads Folge zu leisten hat, weil sie auch über das Gebiet Maris Macht beanspruchten (historisch dauert es trotzdem noch eine ganze Weile, bis das Gut bei Alaḥtum an Adad abgegeben wurde).

¹³ Vgl. JONATHAN STÖKL, *Divination as Warfare: The Use of Divination across Borders*, in: *Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires*, hg. von Alan Lenzi / Jonathan Stökl (Ancient Near Eastern Monographs 7), Atlanta 2014, 49–63.

1.1 »Unter dem Stroh fließt Wasser«

Die nächsten drei Tafeln sind durch ein Sprichwort miteinander verbunden, das in allen dreien zitiert wird: Unter dem Stroh fließt Wasser! Dieses Bild soll ausdrücken, dass der Schein trügt. Ebenso wenig, wie man sicher auf dem Stroh gehen kann, das auf einem langsam fließenden Bach liegt und einen festen Boden vortäuscht, soll Zimri-Lim den Bemühungen des Königs von Ešnunna, Frieden zu machen, trauen. Diese Texte erwähne ich hier, weil in ihnen der König eines fremden Volkes stellvertretend für dieses steht. Allerdings sprechen die Orakel das fremde Volk noch nicht einmal in der literarischen Fiktion an, in der die Fremdvölkersprüche der Bibel gehalten sind – denn wie sollen die fremden Völker denn an die prophetischen Orakel eines in Bethel agierenden Amos gekommen sein – sondern sie richten sich direkt an den König von Mari und seinen Hof. Als ein Beispiel dieser Texte sei ein Teil von ARM 26 197 zitiert:

Zeilen 11-19 »Den Freundschaftsworten des Königs von Ešnunna ist nicht zu trauen! Unter dem Stroh fließt Wasser! Ich werde ihn in einem Netz, das ich ausspannen werde, fangen. Ich werde seine Stadt vernichten und sein Hab und Gut zerstören, wie ich sie noch nie zerstört habe!«¹⁴

Dagan, der Gott, der dieses prophetische Orakel gesandt hat, ist auch der Absender einer anderen Gottesbotschaft. In ARM 26 196 wird eine Nachricht von Dagan an Tišpak, den Nationalgott von Ešnunna, zitiert, die klarer nicht sein könnte:

Zeilen rev. 1'-3' »[R]uft [Tišpak vor mich] und ich werde ihn richten!

Zeilen rev. 4'-9' Sie riefen Tišpak vor mich, und Dagan sagte zu Tišpak: Von Šinam (oder: Šinah) aus hast du über das Land regiert. Aber jetzt ist dein Tag gekommen! Du wirst Deinem Tag genau so wenig wie (die Stadt) Ekallatum entfliehen!«

Diese Nachricht aus der gleichen Zeit wie ARM 26 197 ist direkt zu Tišpak gesprochen. Der reale Adressat sowohl des Briefes als auch des Orakels ist allerdings nicht Tišpak, sondern natürlich Zimri-Lim. Dieses Orakel gleicht damit den Fremdvölkersprüchen des Alten Testaments in seiner literarischen Konstruktion, die fingiert an einen »fremden« Gott gerichtet ist, die dieser allerdings nie zu Gesicht bekommen wird.

¹⁴ Wie die meisten der prophetischen Texte, so ist auch dieser in der monumentalen Veröffentlichung vieler Mari Briefe von Jean-Marie Durand und Dominique Charpin enthalten: JEAN-MARIE DURAND / DOMINIQUE CHARPIN, *Archives épistolaires de Mari* (Archives Royales de Mari 26), 2 Bände, Paris 1988.

Ešnunna, der verlängerte Arm Elams, versuchte mit Mari Frieden zu schließen. Dagan von Terqa ließ daraufhin Zimri-Lim die Nachricht zukommen, dass er, Dagan, Ešnunna vollständig zerstören werde, ein Friedensvertrag also nicht nötig werden würde. Als Vergleich, und historischen Beweis für seine Verlässlichkeit aus der nahen Vergangenheit, führt er Ekallatum an, das in einer Koalition zwischen Mari, Yamḥad und Babylon besiegt worden war.¹⁵

Wir wissen, dass Zimri-Lim wenig später einen Friedensvertrag mit Ibal-pi-El, dem König Ešnunnas, abgeschlossen hat, so dass er die prophetischen Warnungen entweder für weniger wichtig hielt, oder – und das erscheint mir wahrscheinlicher – auf anderen divinatorischen Wegen das göttliche Placet für den Vertrag bekommen hatte. Für die Lesenden, die mit Deuteronomium 13 und 18 daran interessiert sind, ob sich prophetische Orakel historisch bewahrheiten oder nicht, kann ich bestätigen, dass Ešnunna tatsächlich dem Erdboden gleichgemacht wurde – allerdings von Babylon, so dass wohl Marduk diese Ehre für sich beansprucht hätte.

1.2 Fremdvölkerorakel

Es gibt in der altorientalischen Prophetie zwei Arten von Fremdvölkerorakeln, von denen wiederum die eine in zwei Unterkategorien zerteilbar ist. Zum einen gibt es Orakel, in denen eine Stadt Ziel des Orakels ist, zum anderen solche, in denen eine einzelne Person für ein Volk steht. Diese Art von Orakel ließe sich noch einmal unterteilen abhängig davon, ob die Person menschlicher oder göttlicher Natur ist. Ein Beispiel für Letzteres war der gerade eben besprochene Text ARM 26 196. Ein Beispiel für ein Orakel gegen einen König, der für das Geschick seines ganzen Königreiches einsteht, ließe sich in ARM 26 207 finden. Wie der Zufall der Erhaltung der Tafeln es will, geht es in diesem Text um Išme-Dagan, den König Ekallatums, das in ARM 26 196 als historisches Beispiel für die Verlässlichkeit Dagens angebracht wird. Dieser Text ist in der Forschung viel beachtet worden, weil die Methode, wie das Orakel erlangt wurde, unklar ist. Entweder, so Jean-Marie Durand und andere, werden die beiden Menschen durch

¹⁵ Für solche Geschichtsverweise in der altorientalischen Prophetie siehe MANFRED WEIPPERT, »Das Frühere, siehe, ist eingetroffen.« Über Selbstzitate im altorientalischen Prophetenspruch, in: *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg, 15–17 juin 1995*, hg. von Jean-Georges Heintz (*Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques* 15), Paris 1997, 147–169 und JONATHAN STÖKL, *Prophetic Hermeneutics in the Hebrew Bible and Mesopotamia*, in: *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4 (2015), 267–292. Zum Begriff der Geschichtsdivinatorik siehe CHRISTOF HARDMEIER, *Geschichtsdivinatorik in der vorexilischen Schriftprophetie: Studien zu den Primärschriften in Jesaja, Zefanja und Jeremia*, Zürich 2013.

einen besonderen Trunk dazu in die Lage versetzt, göttliche Botschaften zu vermitteln, oder, so Claus Wilcke, es handelt sich lediglich um eine Art Meinungsumfrage über ein bereits ergangenes Orakel. Der Brief sei hier in seiner Gänze zitiert:

Zeilen 1-2 »Sprich zu meinem Herren (=Zimri-Lim): So spricht Šibtu (=die Königin), Deine Dienerin:

Zeilen 3-12 Was die Pläne für den Krieg, in den mein Herr ziehen wird, angeht, so habe ich einem Mann und einer Frau etwas zu trinken gegeben, um sie über die Zeichen zu befragen.¹⁶ Das Orakel¹⁷ für meinen Herren ist sehr gut. Desgleichen habe ich den Mann und die Frau auch über Išme-Dagan befragt, und das Orakel für ihn ist nicht gut. Das Zeugnis über ihn lautet: Er ist unter meines Herrn Fuß gestellt!

Zeilen 13-17 Sie sagten: »Mein Herr hat eine Waffe e[rhoben].«¹⁸ Er (= Zimri-Lim) hat eine Waffe gegen Išme-Dagan erhoben und gesagt: »Ich werde Dich mit meiner Waffe besiegen. Ringe, soviel Du kannst, und ich werde Dich ringend besiegen!«

Zeilen 18-27 Ich fragte: »Soll sich mein Herr der Schlacht nähern?« Sie (antworteten): »Es wird keine Schlacht geben. Sobald seine Hilfstruppen erscheinen, werden sie (= die Feinde) sich zerstreuen.¹⁹ Irgendeiner wird den Kop[f Išme]-Dagans abschneiden. Ein anderer wird ihn unter den Fuß meines Herrn legen.«

Zeilen 27-34 Sie sagen: »Die Truppen Išme-Dagans sind zahlreich. Falls [...] werden seine Hilfstruppen zerstreut werden. Meine eigenen Hilfstruppen sind (die Götter) Dagan,

¹⁶ JEAN-MARIE DURAND, In Vino Veritas, in: Revue d'Assyriologie 76 (1982), 43–50, argumentiert, dass das Getränk alkoholisch gewesen sei, und dass es den Mann und die Frau in eine Trance versetzt habe. CLAUS WILCKE, *ittātīm ašqi aštāl*. Medien in Mari?, in: Revue d'Assyriologie 77 (1983), 93, widerspricht diesem Gedanken, da dem Vorgang alles Zufällige fehle, das sonst in der Wahrsagekunst allgegenwärtig sei (und von den Göttern mit ihrer Antwort gefüllt wurde).

¹⁷ Ob *igerrûm* hier »Orakel« oder so etwas wie »Zeugenaussage«, also die Meinung des Mannes und der Frau widerspiegelt, ist unklar.

¹⁸ Das akkaddische Wort *umāšum*, hier *humašum*, ist nur schlecht verstanden. Lediglich, dass es sich um ein Ausrüstungsstück für einen Krieger wie einen Gürtel oder eine Waffe handelt, ist relativ klar, s. Ignace J. Gelb u.a. The Assyrian Dictionary: Chicago 2010, Band 20,98.

¹⁹ Es gibt mehrere Möglichkeiten, diesen Satz zu verstehen, je nachdem, was als das Subjekt des Satzes konstruiert wird. Für meine Zwecke hier spielt es eigentlich nur eine untergeordnete Rolle. Entweder zerstreuen sich die Hilfstruppen Išme-Dagans sobald Zimri-Lim ankommt, oder die Hilfstruppen Išme-Dagans, wenn die Hilfstruppen Zimri-Lims auftauchen (dann allerdings müsste *tillātūšu*, »Hilfstruppen«, doppelt verstanden werden. Oder das ganze Heer Išme-Dagans flieht sobald nur die Hilfstruppen Zimri-Lims erscheinen. Als letzte Möglichkeit zerstreuen sich Išme-Dagans Hilfstruppen, sobald sie selber ankommen – sie kommen noch nicht einmal zur Schlacht.

Addu, Itur-Mer und Belet-ekallim! Addu, der an der Seite meines Herren geht, ist der Herr der Orakel!»

Zeilen 27-34 Möge mein Herr nicht sagen: »Mit meinen Hilfstruppen [muss] ich [...] sie [...]!«

Auch wenn wir uns nicht sicher sein können, was genau in der Situation vorgeht, so wird hier Zimri-Lim doch klar eine Zusage gemacht, dass er Išme-Dagan besiegen werde. Eine zusätzliche Gottesbotschaft bezieht sich auf das Wohlergehen Išme-Dagans, um das es nicht gut bestellt ist.

Ein weiteres und vielleicht noch klareres Fremdvölkerorakel haben wir in ARM 26 209. Dieser Brief enthielt einmal mindestens zwei Orakel gegen Babylon, wahrscheinlich aus der Endzeit Maris. Aufgrund der Tatsache, dass das königliche Archiv von Mari wohl von babylonischen Truppen ausgewertet wurde, ist es etwas verwunderlich, dass dieser Text überhaupt in Mari gefunden wurde – es sei denn, die Tatsache, dass Mari und nicht Babylon zerstört war, überzeugte die Babylonier, dass dieser Text für sie wertlos sei. Andere Texte sind eventuell nach Babylon gebracht worden, nachdem Mari von babylonischen Truppen besiegt worden war.²⁰ Ich möchte diesen Brief in seiner fragmentarischen Ganzheit zitieren:

Zeilen 1-4 »Sprich zu meinem Herren, so sagt dein Diener Mukannišum:

Zeilen 4-5 Ich habe das Opfer für das Wohlergehen meines Herren dargebracht.

Zeilen 6-14 Ein Prophet von Dagan von Tut[tul] ist aufgestanden und sprach: »O Babylon! Was machst du? Ich werde dich mit Netz und Dolch einfangen [...] eine Zeile unlesbar [...] Die Häuser der sieben Verschwörer und ihren Besitz werde ich Z[i]mri-L[im] überg[ebe]n.«

Zeilen 15-18 Ein Pro[p]het von Dagan s[tand auf....] Er s[prach ...]: »Hamm[u-ra]p[i...ca. vier Zeilen verloren].«

Wir wissen, dass Hammu-rapi seine Chance witterte, Mari zu besiegen, und dass er diese Gelegenheit, zur quasi absoluten Vorherrschaft in Mesopotamien zu kommen, wahrnahm. Die Reste dieses Orakels zeigen, dass es ein Orakel gegen Babylon war. Wie bei solchen Fremdvölkerorakeln üblich, so ist auch dieses ein verkapptes Beistandsorakel an den eigentlichen Adressaten, hier Zimri-Lim. Für Zimri-Lim und die Bewohner Maris war es tragisch, dass dieses Orakel nicht wahr geworden ist; für die Bewohner Babylons hingegen war es besser so.

Das Bild, das in diesem Text benutzt wird, ist das des Kriegsgottes mit Klingenwaffe und Netz, das wir bereits oben in ARM 26 197 gesehen haben. Es findet sich auch in ARM 26 192, wo Ištar Ninet so ausgerüstet ist. Das Bild selber

²⁰ DOMINIQUE CHARPIN, La fin des archives dans le palais de Mari, in: *Revue d'Assyriologie* 89 (1995), 29–40.

ist alt – es ist bereits im 3. Jahrtausend v. Chr. mit Ninurta und Ningirsu bezeugt, und im späten 2. Jahrtausend benutzt auch Marduk im *Enūma eliš* das Netz und auch YHWH in Ezechiel 32 verwendet es als Götterwaffe.²¹

Beistand im Krieg gegen Hammu-rapi ist auch der Tenor in ARM 26 210. In diesem Brief berichtet Kibri-Dagan seinem König, wie die Frau eines freien Bürgers von Mari (*ištēn awīltum aššat awīlum*) von Dagan geschickt wurde, um Zimri-Lim zu sagen, dass er sich nicht vor Babylon und Hammu-rapi fürchten müsse. Der genaue Wortlaut des Orakels ist zu fragmentarisch, als dass man daraus etwas erschließen könnte. ARM 26 214 ist besser erhalten, aber das Orakel bezieht sich nicht wie ARM 26 210 auf einen bestimmten Feind, sondern spricht Zimri-Lim Unterstützung durch die Göttin Annunitum zu.²²

1.3 Fremde Völker aus fremder Hand beschrieben

Die Situation in ARM 26 371 ist deswegen interessant, weil dieser Text nicht nur über Zustände in der Fremde berichtet, sondern weil der Brief selber aus der Fremde geschrieben ist. Nach dem Fall Ekallatums hatte Išme-Dagan, der König Ekallatums, in Babylon bei Hammu-rapi Asyl gefunden (oder war, je nach Betrachtungsweise, in Kriegsgefangenschaft). Weder Marduk noch seine Priesterschaft hatten vergessen, dass Išme-Dagan, als er noch König Ekallatums war, geplant hatte, den Tempelschatz Marduks an die Elamiter auszuliefern. Es ist in

²¹ Siehe JONATHAN STÖKL, Netting Marduk? The Concept of Hidden Transcripts and the Transfer of Cultural Knowledge from Mesopotamian to Judean Texts, in: Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World, hg. von Mladen Popović / Myles Schoonover / Marijn Vandenberghe (Journal for the Study of Judaism, Supplements 178), Leiden und Boston 2017, 44–63. Für eine andere Interpretation, siehe C. L. CROUCH / CASEY A. STRINE, YHWH's Battle against Chaos in Ezekiel: The Transformation of Judahite Mythology for a New Situation, in: Journal of Biblical Literature 132 (2013), 883–903.

²² ARM 25 235 enthält einen Traum und ist daher weder in meinem noch in Annette Zgoll's Verständnis zur Prophetie im engeren Sinne zu rechnen, sei aber der Vollständigkeit halber hier erwähnt (ANNETTE ZGOLL, Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien: Traumtheorie und Traumpraxis im 3.–1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens [Alter Orient und Altes Testament 333], Münster 2006, 159–169). Anders als die bisherigen Texte, drückt dieser Traum nicht nur göttlichen Beistand im Kampf gegen äußere Feinde aus, sondern zeigt, wie feindliche Truppen Mari, Terqa und Saggaratum belagern und einnehmen. Seltsam an diesem Text ist, dass weder Kibri-Dagan, der Autor, noch Aḫum, der Priester, daran denken, Haare und Saum des unbekannten Mannes (*ištēn awīlum*) mitzuschicken, obwohl dieser einen auf ersten Anblick hin gefährlichen Traum geträumt hat. Wir können über ihre Beweggründe nur spekulieren.

dieser Lage, dass ein *āpilum*-Prophet des Marduk zwei öffentliche Auftritte hat, einen vor dem Palasttor und einen vor der Tür von Išme-Dagans Residenz:

Zeilen 9-17 »Ein Prophet Marduks stand am Palasttor und verkündigte ständig: ›Išme-Dagan wird der Hand Marduks nicht entkommen. Sie bindet eine Garbe und er wird darin gefangen sein.‹ Dies hat er am Palasttor verkündigt. [Niema]nd sagte etwas zu ihm.

Zeilen 18-33 Genau wie vorher stand er auch am Tor von Išme-Dagans (Residenz) und verkündigte ständig inmitten der Menge: ›Du bist zum König von Elam gegangen, um gute Beziehungen zu knüpfen. Aber sobald es Frieden gab, hast Du den Schatz Marduks und Babylons [a]n den König von Elam ausgeliefert. Du hast meine [Ma]gazine geleert. Und jetzt willst Du nach Ekallatum gehen? [W]er meinen Schatz [ze]rstreut, darf m[ich] nicht um noch mehr bitten.‹ [Wie vor]her, sagte [niemand] etwas, während er dieses inmitten der Me[nge verkünd]igte.«

Yarim-Addu, ein Abgesandter Zimri-Lims in Babylon, war zu Ohren gekommen, dass Gerüchte im Umlauf waren, dass Išme-Dagan wieder in seine Heimat zurückgekehrt war. Die beiden prophetischen Orakel zitiert er nun deswegen, weil sie seinen König beruhigen sollen: Išme-Dagan ist noch immer in Babylon und wird es wohl auch bleiben. Die Darstellung von Propheten in Aktion erscheint dabei spannend: Yarim-Addu sagt zwar zweimal, dass der Prophet in aller Öffentlichkeit agiert, aber der Darstellung nach ist das nicht ungewöhnlich; ein guter Hinweis darauf ist, dass auch in altbabylonischer Zeit Propheten nicht nur im stillen Kämmerlein auftraten, sondern in aller Öffentlichkeit agieren konnten.²³ Marduk, bzw. seine Priesterschaft, wollten wohl sichergehen, dass der politische Preis, Išme-Dagan gehen zu lassen, zu hoch wäre. Yarim-Addu kommt das gelegen, und er berichtet es zur Beruhigung seines Königs an diesen. Marduks Prophet stellt den Aufenthalt Išme-Dagans in Babylon als Strafe für dessen pietätlosen Umgang mit dem Schatz Babylons dar. So wie im Alten Testament Amos die transjordanischen Völker mit einer in sich gespiegelten Spiegelstrafe bestrafen²⁴ kann, bestraft Marduk Išme-Dagans Freizügigkeit und Pietätlosigkeit mit permanentem Aufenthalt in seiner Heiligen Stadt: eine Art in sich verdrehter Spiegelstrafe.

²³ Siehe ALAN LENZI, *Revisiting Biblical Prophecy, Revealed Knowledge Pertaining to Ritual, and Secrecy in Light of Ancient Mesopotamian Prophetic Texts*, in: *Divination, Politics and Ancient Near Eastern Empires*, hg. von Alan Lenzi / Jonathan Stökl (*Ancient Near Eastern Monographs* 7), Atlanta 2014, 65–86.

²⁴ Vgl. C. L. CROUCH, *War and Ethics in the Ancient Near East: Military Violence in Light of Cosmology and History* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 407), Berlin 2009.

Diesen ersten Teil zusammenfassend lässt sich zweierlei feststellen: in den Briefen, die ursprünglich aus Aleppo kamen (FM 7 38 und 39), geht es vor allem darum, dass Mari in die theopolitische Sphäre Yamḥads einbezogen wird. Die Spende oder Rückgabe des Guts ist dabei aus religionsgeschichtlicher Perspektive quasi nebensächlich, auch wenn es für die Priesterschaft und den Tempel Adads von Kallassu einen hohen praktischen Stellenwert gehabt haben mag.

In vielen Briefen aus Mari und der mariotischen Provinz wird deutlich, dass andere Völker, wenn überhaupt dann als eine potenzielle Bedrohung wahrgenommen werden, die die Götter, allen voran Dagan, beseitigen würden. Außer in der Botschaft Marduks aus Babylon (ARM 26 371) wird dabei kein Vergehen des anderen Volkes vorausgesetzt. Aus der Sicht Maris ist Ešnunna zwar nicht zu trauen, aber es ist kein Kriegsverbrecher. Babylon selber war wohl zur Zeit von ARM 26 209 aus der Perspektive Maris schon zum Kriegsverbrecher geworden, da vieles darauf hinweist, dass dieses Orakel aus der Zeit zwischen der ersten und der endgültigen Niederlage Maris stammt, aber der Text nimmt nicht explizit Bezug darauf. Höchstens die Verwendung des Netzes, das traditionell als Waffe gegen Vertragsbrecher verwendet wird, mag ein Hinweis darauf sein. Da das Netz aber sehr breit belegt ist, ist dies nicht mit Sicherheit zu sagen.

Nur in ARM 26 371 finden wir das fremde Volk, oder zumindest dessen König Išme-Dagan als Kriegsverbrecher dargestellt. Die mariotische Sicht auf Ešnunna ist deswegen bemerkenswert, weil sie eben nicht in Carly Crouchs Erklärungsmuster²⁵ passt, es sei denn der potentielle zukünftige Vertrauensbruch stellt das Vergehen Ešunnas dar – ein wenig wie Donald Rumsfelds Beweggründe für die Doktrin der »preemptive defence«. Dies erscheint mir allerdings als wenig wahrscheinlich.

2. Fremde Völker in der neuassyrischen Prophetie

Es gibt zwar Hinweise darauf, dass Propheten auch in dem Jahrtausend zwischen der altbabylonischen Zeit und dem neuassyrischen Reich aktiv waren, aber diese Hinweise sind spärlich.²⁶ Überlieferte prophetische Orakel gibt es keine. Die finden sich erst in neuassyrischer Zeit wieder, dafür umso zahlreicher.²⁷ Im

²⁵ CROUCH, War (Anm. 24), argumentiert, dass altorientalische Herrscher, allen voran die neuassyrischen Könige, die zu besiegenden Königreiche stets als Verbrecher gegen den Nationalgott Assur verstehen, dessen Ordnung der neuassyrische König dann hilft wieder aufzubauen, quasi als Agent der Götter auf Erden.

²⁶ Vgl., z. B., VS 19, 1 col I 37–39 in: HELMUT FREYDANK, Zwei Verpflegungstexte aus Kār-Tukultī-Ninurta, *Altorientalische Forschungen* 1 (1974), 55–89.

²⁷ Vgl. SIMO PARPOLA, *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9), Helsinki 1997 (im Folgenden PARPOLA, *Prophecies*), und MARTTI NISSINEN, *References to Prophecy in Neo-*

Großen und Ganzen ähneln sich die beiden Korpora im Hinblick auf fremde Völker sehr. Andere Völker werden literarisch als Reflexionsflächen gebraucht, um die Stärke der eigenen Götter aufzuzeigen, sind aber nur sehr selten erwähnt. Dass die genannten Staaten im 1. Jahrtausend andere sind, liegt an der unterschiedlichen politischen Situation. Ägypten war in altbabylonischer Zeit weder Bedrohung noch Verheißung. Für Asarhaddon und Assurbanipal hingegen waren Feldzüge gegen Ägypten von großer Bedeutung. Wie Stefan Maul für das neuassyrische Herrscherhaus herausgearbeitet hat, war der neuassyrische König quasi Agent Assurs auf Erden, der das Chaos bekämpft und es durch eine *pax* oder *ordo Assyriaca* ersetzt.²⁸

Die meisten prophetischen Sprüche aus neuassyrischer Zeit, die fremde Völker überhaupt erwähnen, tun dies im Zuge dynastischer Versprechen. SAA 9 2.3 spricht von fremden Ländern nur insofern, als dass sie Asarhaddon und seinen Nachkommen in einem klassischen dynastischen Versprechen als Eigentum zugesagt werden:

Zeilen ii 11'–16' »Ich werde dich in deinem Palast beschützen. Furcht und Zittern werde ich dich überkommen lassen. Dein Sohn und Enkel werden vor Ninurta die Königsherrschaft ausüben. Ich werde die Grenzen der Länder hinwegfegen und sie (= die Länder) dir geben.«

In diesem Text sind die anderen Länder eigentlich nicht weiter wichtig. Es geht lediglich darum, dass Ištar von Arbela dem Königshaus ihren generationsübergreifenden Beistand zusagt. Weitere Beispiele hierfür lassen sich in SAA 9 2.5 und SAA 9 3.2 leicht finden.

Die Zusage in 9 2.4, in der Ištar von Arbela die Botschafter der Länder im Osten, Nordosten und Norden Assyriens zu bestimmen verspricht, erscheint ähnlich:

Assyrian Sources (State Archives of Assyria Studies 7), Helsinki 1998. Neuassyrische prophetische Orakel werden meist nach Parpolas Edition bezeichnet. SAA 9 bezieht sich dabei auf den Band, und die dahinter folgenden Ziffern auf den Text, die Kolumne und Zeilenzahl.

²⁸ Vgl. STEFAN M. MAUL, Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: *Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life: Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo). March 22–24 1996*, hg. von Kazuko Watanabe, Heidelberg 1999, 201–214. CROUCH, War (Anm. 24), folgt dieser Auffassung Mauls und bezieht sie auch auf das Alte Testament.

Zeilen 11'-15' »Bleib hier, Asarhaddon. Ich werde die Abgesandten des elamitischen und mannäischen Königs aussuchen. Ich werde die Tafeln des urartäischen Königs versiegeln. Ich werde die Hacken vom (melidischen König) Mugallu beschneiden.

Zeilen 16'-17' Wer ist (jetzt) einsam und verlassen? Fürchte Dich nicht! Du, Asarhaddon, König von Assur bist unter meinem Schutz.«

Die Göttin lässt Asarhaddon wissen, dass sie ihn innen- wie außenpolitisch unterstützen wird. Wie im Falle der altbabylonischen Prophetien ist auch hier keinerlei Anzeichen dafür, dass diese Nationen das Chaos vertreten, das der neuassyrische König als Stellvertreter Assurs, Ninurtas und Ištar zu bekämpfen hatte. Die ausländischen Mächte sind nicht autonom, sondern werden, ebenso wie Assyrien selber, von Ištar kontrolliert. Das heißt, dass Ištar (und das neuassyrische Pantheon) hier den theologischen Herrschaftsanspruch nicht nur über Assyrien selber, sondern auch den Rest der bekannten Welt erhebt in einer Weise, die sonst eher unüblich ist.

Zeilen 8-11 in dem längeren Text SAA 9 7, der an Asarhaddons Sohn Assurbanipal gerichtet ist, gehen in eine ähnliche Richtung:

Zeilen 8-11 »[...]die König]e der Länder sagen zu einander: [Komm]t! Lasst uns] zu Assurbanipal gehen. Der König hat Zeugen²⁹ [...] haben unsere Väter und Vorväter eingesetzt.³⁰ [...] Jetzt soll er zwischen uns entscheiden!«

Die Herrscher der anderen Länder sagen hier übereinstimmend, dass Assurbanipal zwischen ihnen richten solle – und erkennen damit eben nicht nur seine Richterschaft, sondern auch seine Hoheit überhaupt an. In den nächsten beiden Zeilen wird diese explizit gemacht:

Zeilen 12-13 »[Mullis]su hat gesagt: »[Du wirst] über [die König]e der Länder [herrsc]hen! Du wirst ihnen ihre Grenzen zeigen, du wirst ihnen die [We]ge, die sie ziehen, zuweisen.«

Die beiden folgenden Orakel auf SAA 9 7 sind bemerkenswert. Zuerst folgt ein Spruch, der den Kimmerern Vernichtung im Stile Elams zusagt (Zeilen 14-16).

²⁹ So PARPOLA, *Prophecies* (Anm. 27), 38. Mir erscheint diese Übersetzung in diesem Textzusammenhang unwahrscheinlich, aber ich habe keinen besseren Vorschlag.

³⁰ Ich folge damit zum Teil MANFRED WEIPPERT, »König, fürchte dich nicht!« Assyrische Prophetie im 7. Jahrhundert v. Chr., in: *Orientalia* 71 (2002), 1-54, hier 51 (Fußnote 215), ohne jedoch seiner Rekonstruktion des verlorenen Texts zu folgen: »[dessen Väter] unsere Väter und Vorväter einsetzten«. Parpolas Vorschlag, »[Whatever the god]s decreed for our fathers and forefathers« (PARPOLA, *Prophecies* [Anm. 27], 38) ist ebenso möglich.

Dieser erinnert strukturell stark an ARM 26 196, wo ja auch ein »fremder« Feind mit Vernichtung bedroht wird, und als Garant wird ein Feind angeführt, der bereits vernichtet wurde (also quasi ein Geschichtsbeweis).

Als Nächstes folgt dann wohl das unklarste neuassyrische Orakel überhaupt. Auch die antiken Adressaten verstanden es wohl nicht genau, enthält es doch die Frage, was es bedeutet, und erinnert damit an die Fragen Gottes an Amos. Es enthält außerdem zwei uns unverständliche Worte: *hallalatti* und *enguratti*. Sie verweisen wohl auf Insektenarten, denen gleich Ištar von Arbela Ägypten überfallen und wieder verlassen will:

Zeilen rev. 3-5 »*hallalatti enguratti!* Du fragst: »Was heißt *hallalatti enguratti*?« *hallalatti* werde ich nach Ägypten gehen, *enguratti* es wieder verlassen!«

Dem Kontext nach muss die Göttin Ägypten in beeindruckender Weise überfallen und es ausgebeutet hinterlassen. Welche Insekten hier genau gemeint sind muss unklar bleiben, aber es scheint mir aufgrund der Metaphorik nicht unwahrscheinlich, dass es sich um Heuschreckenarten handelt, ähnlich, wie es in Joel 1 beschrieben ist. Parpola versteht *hallalatti* als von *hallulāya* (»Hundertfüßler«) abgeleitetes Adverb, aber auch er lässt das zweite Adverb, *enguratti*, unübersetzt. Bei von Soden ist *hallulāya* noch als Maulwurfsgrille übersetzt, was meinem Verständnis näher kommt. Allerdings sind diese Arten von Termini schwer genau zu erfassen.³¹

Ištar sagt Asarhaddon ihren Beistand bei einem Sieg über Ägypten zu. Wieder geschieht dies ohne jeglichen Hinweis darauf, dass Ägypten entweder die Chaosmächte vertrete oder ein sonstig geartetes Verbrechen begangen habe. Wie bereits angedeutet ist dies in den historischen Inschriften der neuassyrischen Könige anders. Da wird ein Vorwand gebraucht, um in den Krieg zu ziehen. Aber auch Crouch stellt fest, dass Asarhaddon, anders als Sargon und Sanherib, kosmologische Anspielungen seltener gebraucht. Und trotzdem spricht auch Asarhaddon in seinem Bericht über die Ägyptenfeldzüge davon, wie er einer Sturmflut gleich über Ägypten herfällt. Das akkadische Wort für die Flut, das hier benutzt wird, ist *abūbu*, das auch im *Enūma eliš* und in Texten über Ninurta vorkommt, und das von Maul und anderen als Anspielung darauf verstanden wird, dass der neuassyrische König hier die Rolle Marduks und Ninurtas übernimmt, das Chaos zu besiegen.

³¹ WOLFRAM VON SODEN, Akkadisches Handwörterbuch: Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868–1947) (Bd. 1), Wiesbaden 1965–81, 314.

Es wäre eventuell spielerisch zu überlegen, ob es sich bei *enguratti* um eine sumerische Schreibung für eine Insektenart handelt, en-gur nicht als »Grundwasser« wie sonst üblich, sondern als en gur also »Herr der Ernte« zu verstehen ist, doch eine solche Lösung ist sehr unwahrscheinlich.

Solche Anspielungen sind in den prophetischen Texten allerdings nicht zu finden. Es mag sein, dass das auf das Genre zurückgeht, und die uns überlieferten Prophetensprüche weniger literarischen Ursprungs sind, aber da zumindest einige der relevanten Texte aus den Sammeltafeln stammen, und da auch in altbabylonischen Prophezeiungen literarische Anspielungen vorkommen, scheint mir das keine gute Lösung zu sein. Stattdessen geht es hier um einen anderen theologischen und politischen Aspekt; nicht der Zusammenarbeit zwischen Gott und König, sondern göttlicher Unterstützung soll Ausdruck verliehen werden, so dass Asarhaddon selber gar nicht zum Zuge kommt.

Ein weiterer Text, SAA 9 2.3 ii 21'–27', lässt sich auf eine ähnliche Art und Weise erklären, wenn auch auf wesentlich komplexere Art und Weise. Weiter oben haben wir Zeilen 11'–16' betrachtet. Die späteren Zeilen enthalten einen Prophetenspruch, in dem Ištar von Arbela Asarhaddon auffordert, den Gottesdienst der Götter aus dem Esagila-Tempel in Babylon wieder aufzubauen. Nachdem Sanherib Babylon zerstört und die Götterstatuen aus dem Esagila entfernt hatte, legte Asarhaddon viel Energie an den Tag, Babylon wieder aufzubauen. Sanheribs Tod im Feld wurde auch als Bestrafung für die Sünde der Zerstörung Babylons verstanden. Ob Lā-dāgil-ilī und Ištar von Arbela mit diesem Orakel dazu beigetragen haben, muss ungewiss bleiben. Allerdings ist das Interesse Ištars am rechtmäßigen Kultus von Marduk und den anderen Göttern Babylons schon etwas Besonderes. Anders als in dem gerade zitierten Spruch 511 9 2.4 wird hier nicht die Kontrolle über andere Völker angenommen, sondern Sorge um das Wohlergehen ihrer Götter:

Zeilen ii 21'–27' »Preise mich! Nimm diese meine Worte aus Arbela zu Herzen! Die Götter Esagilas darben in böser und schlimmer Wildnis. Sende ihnen sofort zwei Brandopfer. Schicke ihnen deine Friedensgrüße!«

Diese etwas unerwartete Fürsorge ist so zu erklären: Sanheribs Tod im Feld wurde mit dessen Zerstörung und Entführung der Götter aus Babylon erklärt. Er ist also, so das altorientalische Verständnis, für sein Fehlverhalten bestraft worden. Der reale Wiederaufbau Babylons war also nicht nur Altruismus, sondern auch Sorge um das eigene Wohlergehen. Außerdem muss für Arbeiten an Tempeln normalerweise das Wohlwollen der Götter eingeholt werden, ein generelles altorientalisches Muster, das Victor Hurowitz auch für biblische Tempelbauten aufgezeigt hat.³² Ein direkter Befehl der dynastischen Göttin, wie er hier gegeben ist, ist bei der Wiedereinführung des Kultus dabei durchaus hilfreich.

³² VICTOR AVIGDOR HUROWITZ, I Have Built you an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and North-West Semitic Writings (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 115, ASOR Monograph Series 5), Sheffield 1992.

3. Zusammenfassung

Sowohl in den altbabylonischen als auch in den neuassyrischen Sprüchen kommen fremde Völker vor allem deshalb vor, weil die Götter den jeweiligen Königen ihre Unterstützung zusagen. Häufig, aber nicht immer, geschieht dies im Zusammenhang mit dynastischen Versprechen, oder aber einer Forderung um Anerkennung des Königs durch eine Gottheit, die den König quasi als Amme aufgezogen hat.

Dabei werden zwei verschiedene Mythologeme verwendet. Einerseits ist das Bild der mütterlichen Gottheit, ein Bild das in der neuassyrischen Prophezie auf Mullissu beschränkt ist, aber im Altbabylonischen durchaus auch auf männliche Gottheiten angewendet wird.

Andererseits ist bei dynastischen Versprechen häufig ein Verweis auf die Macht der Gottheit dabei. Häufig mit einem Verweis auf Machtbeweise in der Vergangenheit, entweder in der geschichtlichen Wirklichkeit (z. B. ARM 26 196, Zeilen 6'–9') oder in der mythischen Vergangenheit zur Zeit des Kampfes gegen Tiamat, egal ob das ein Schöpfungskampf wie im *Enūma eliš* oder aber ein späterer Kampf gegen Tiamat war (FM 7 38, Zeilen 1'–6'). Der Geschichtsverweis ist hier nicht der theologisch verständlich motivierte, aber praktisch absolut nutzlose deuteronomische Prophetenbeweis (Dtn 13 und 18), sondern der Gottesbeweis: Du kannst mir vertrauen, weil ich bereits in der Vergangenheit so gehandelt habe. Diese Art von Gottesbeweis sagt eben nicht aus, dass der Gegner automatisch gleichsam mythologisch-starke Vergehen begangen hat, wenn dies überhaupt der Fall ist. Meist geht es einfach nur darum zu sagen, dass die Gottheit den König und seine Dynastie unterstützen wird. Dabei geht es meist um den Kampf gegen die Anderen, nicht darum, die eigentlich globale Macht der Gottheit zu zeigen. Die Formeln »Thron um Thron«, »Land um Land«, »das Land vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang« und Ähnliches können dabei sowohl als universal als auch einfach als »sehr stark« verstanden werden.

Nur in dem Orakel ARM 26 209 gegen Babylon und seinen König und in ARM 26 371 gegen Išme-Dagan ist eine frühere Schuld entweder implizit (ARM 26 209) oder explizit (ARM 26 371) genannt, und die Strafe dafür, Kriegsgefangenschaft oder die typische Vertragsbruchstrafe, im Netz gefangen zu werden, folgen zumindest in der prophetisch-textlichen Wirklichkeit auf dem Fuße.

Wir haben zwei Beispiele gesehen, die hiervon abweichen: einmal die innenpolitische Einmischung zweier Formen Adads aus dem aleppinischen Yamḥad in die Geschäfte Maris, die sowohl die realpolitische Situation widerspiegeln als auch den theologischen Anspruch Adads untermauern, über die Grenzen Yamḥads hinaus von großer Wichtigkeit zu sein. Überraschend fällt Maris alte Hauptgottheit Itur-Mer vor allem durch die spärlichen Belege im prophetischen Korpus auf.

Das zweite Beispiel ist Ištars Fürsorge für die Götter Babylons. Diese Fürsorge ist allerdings vor allem Sorge um das neuassyrische Königshaus. Sanheribs Tod im Krieg wurde als göttliche Strafe für die Zerstörung Babylons verstanden. Was auf den ersten Blick so aussieht, als ob sich eine neuassyrische Göttin um babylonische Götter kümmert, kann also auch – und besser – mit innenpolitischen und theologischen Motivationen erklärt werden. Man könnte außerdem die Frage stellen, ob die babylonischen Götter überhaupt als ›fremd‹ verstanden werden sollten, wo sie doch zum neuassyrischen Reich gehörten. Meiner Meinung nach ist das politisch zwar gegeben – auch wenn Babylon weiterhin einen eigenen König hatte, der dem neuassyrischen König untergeordnet war. Allerdings blieb Babylon kulturell wie religiös eine vom assyrischen Norden klar trennbare Größe.

Auch wenn jeweils nur ein oder zwei Orakel in jedem der Korpora in die verschiedenen Kategorien passen, so lassen sich doch zwei Arten von Fremdvölkerorakeln in altorientalischen Texten finden: solche, in denen eine Stadt stellvertretend für das fremde Volk steht und dann solche, in denen eine einzelne Person – entweder der König oder eine Gottheit – das fremde Volk repräsentiert.

Gerichtsprophetie und Fremdvölkerorakel

Ihr Verhältnis zueinander mit Blick auf die Worte über Damaskus in Jes 17, Jer 49 und Am 1

Hannes Bezzel

1. Das Verhältnis von Gerichtsprophetie und Fremdvölkerorakeln – forschungsgeschichtliche Aspekte

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts standen die Fremdvölkerorakel der biblischen Prophetenbücher innerhalb der exegetischen Zunft nicht in besonders hohem Ansehen. Als zentrales Kriterium für die Qualität eines prophetischen Wortes galt seine »Echtheit« – und hier schienen, speziell mit Blick auf Jeremia, die Dinge ungünstig zu liegen. Bernhard Duhm etwa rechnete die Stücke aus Jer 46–51 pauschal »zu den jüngsten Erzeugnissen der Schriftgelehrsamkeit im Jeremiabuch«¹ und datierte sie komplett in das zweite vorchristliche Jahrhundert. Ähnlich betrachtete er auch die entsprechende Sammlung in Jes 13–23, welcher freilich, und darauf wird noch zurückzukommen sein, gleichwohl ältere, »originale« Sprüche als Grundlage gedient hätten.² Duhm argumentierte dabei, sofern er dies überhaupt explizit unternahm, in erster Linie ästhetisch: In ihrer Stereotypie erschienen ihm die Texte als Produkte reiner epigonaler »Kunst und Gelehrsamkeit«³ – bloßes theologisches Handwerk also und nicht Ausfluss prophetisch-poetischen Genies. Darüber hinaus hatte Duhm aber auch theologische Bedenken: Im Jeremiabuch, so meinte er, bildeten die fraglichen Stücke in ihrer Gesamtheit ein »Komplement der positiven Hoffnung«⁴ zu den Kapiteln 30–33. Sie seien also durch die Ankündigung von Unheil über andere implizit heilvoll für Israel zu verstehen. Da Jeremia aber ausweislich der Worte des ersten Buchteils und der Erzählungen über ihn ein reiner Gerichtsprophet gewesen sei, könnten Worte, die in der Ankündigung eines üblen Geschicks anderer Nationen

¹ BERNHARD DUHM, Das Buch Jeremia (KHC 11), Tübingen / Leipzig 1901, 337.

² Vgl. BERNHARD DUHM, Das Buch Jesaja. Mit einem biographischen Geleitwort von Walter Baumgartner, Göttingen ⁵1968, 12.

³ DUHM, Jeremia (Anm. 1), 337.

⁴ DUHM, Jeremia (Anm. 1), XVII.

eine heilvolle Botschaft für Juda oder Israel transportierten, nicht auf den Propheten selbst zurückgeführt werden. Sigmund Mowinckel brachte diese Sichtweise in seiner Schrift »Zur Komposition des Buches Jeremia« von 1914 dann auf den Punkt: Jeremia war – anders eben als Hananja – »nicht Nabi aus Geschäft, sondern in Geist und Wahrheit«⁵. »Geist und Wahrheit, die »Echtheit« israelitischer Prophetie, ihr theologisches Proprium – die lagen eben in der Gerichtsprophetie.

Aus dieser Perspektive auf Prophetie und auf die Prophetenbücher des Alten Testaments folgen somit die Völkerorakel sowohl literarisch als auch entstehungsgeschichtlich als auch theologisch auf die und aus der Unheilsprophetie.

Diese Sicht der Dinge änderte sich allerdings unter formkritischen Gesichtspunkten und mit der sukzessiven Entdeckung und Publikation der Archive von Mari und Ninive. Mehr und mehr zeigte sich, dass im altorientalischen Gesamtkontext nicht die Unheilsprophetie, sondern die Heilsprophetie den Normalfall darstellte. Orakeln, die einem König den Untergang seiner Feinde voraussagten, konnte ein klassischer Sitz im Leben am Königshof bei Kriegsgefahr zugeordnet werden.⁶ So begann sich das Verhältnis nach und nach umzukehren: Mehr und mehr erschienen nicht die Völkerorakel als heilvolle Umkehrung der Gerichtsprophetie, sondern im Gegenteil die Letztere als ein israelitischer Spezialfall, der sich aus der Ersteren heraus entwickelt habe – sei es gattungsgeschichtlich,⁷ sei es biographisch,⁸ sei es redaktionsgeschichtlich.⁹

Mit Blick auf das Jeremiabuch konnte so Hans Bardtke bereits 1935 den Völkerorakeln eine ganz neue Deutung und Bedeutung zuweisen: Sie waren nicht länger Schrifterzeugnisse später Epigonen, sondern wurden nun zu Dokumenten der frühesten Schaffensphase des Propheten selbst. Ehe sich Jeremia zu einem gewissermaßen »richtigen« Gerichtspropheten Jahwes entwickelt habe und in dieses Amt hineingereift sei, habe er die – noch ganz im herkömmlichen Rahmen sich bewegenden – Völkerorakel als seine »Jugendgedichte«¹⁰ verfasst. Dieser unter formkritischen Prämissen vollzogene grundlegende Wechsel der Perspektive und, damit verbunden, auch eine neue Einschätzung der relativen wie

⁵ SIGMUND MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiania 1914, 66.

⁶ Exemplarisch dafür mag die Studie von Hayes stehen, der im Alten Testament den Heiligen Krieg als Sitz im Leben der Fremdvölkerorakel ausmachte, vgl. JOHN HARALSON HAYES, *The Oracles against the Nations in the Old Testament, their Usage and Theological Importance*, Diss. Princeton 1964; DERS., *The Usage of Oracles against Foreign Nations in Ancient Israel*, in: JBL 87 (1968), 81–92.

⁷ Vgl. HAYES, *Usage* (Anm. 6), 92.

⁸ Vgl. HANS BARDTKE, *Jeremia der Fremdvölkerprophet*, ZAW 53 (1935), 209–239, 218.

⁹ Vgl. ROBERT CARROLL, *Jeremiah. A Commentary (OTL)*, London 1986, 757.

¹⁰ BARDTKE, *Jeremia* (Anm. 8), 218.

absoluten Datierung der Einzeltexte wurden bestimmend für die folgenden Jahrzehnte – und sind es bis heute.

Robert Carroll etwa betont in seinem großen Jeremiakommentar von 1986 die »conventional nature«¹¹ von Fremdvölkersprüchen im altorientalischen Kontext und formuliert vor diesem Hintergrund die These, dass die Stücke über den Feind aus dem Norden in Jer 4–10 als die älteste vorfindliche Gerichtsprophetie im Buch aus eben den Völkerorakeln heraus entwickelt worden seien: Die Gattung sei dabei übernommen, die Richtung aber geändert worden. Der »Feind«, gegen den JHWH vorgeht, seien nun nicht mehr die anderen, sondern eben Juda selbst, das dadurch theologisch aus der Perspektive Gottes zu einem Fremdvolk herabgestuft werde.¹² Dem entsprechend erwägt auch Konrad Schmid in seiner Monographie von 1995, »ob die Unheilsaussagen über die Fremdvölker allererst diejenigen über das eigene Volk angesichts der nahenden Katastrophe motiviert und ausgelöst haben«¹³.

Am Beispiel der Forschung zum Jeremiabuch zeigt sich also: Das Bild hat sich gedreht. Nicht länger erscheint die Gerichtsprophetie als Matrix für die Entwicklung von Fremdvölkersprüchen, sondern umgekehrt stellen diese die gedankliche und zum Teil wohl auch literarische Grundlage für die Entwicklung jener dar.¹⁴

Auf gewissermaßen metaexegetischer Ebene wird dabei deutlich: Die Beurteilung der Gerichtsprophetie beeinflusst nachhaltig die Interpretation der Fremdvölkerorakel – und beide Bereiche erscheinen ihrerseits in unterschiedlichem Licht, je nachdem, auf welche Weise man das altorientalische Vergleichsmaterial komparativ heranzieht.

¹¹ CARROLL, Jeremiah (Anm. 9), 751.

¹² Vgl. CARROLL, Jeremiah (Anm. 9), 757.

¹³ KONRAD SCHMID, Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn 1996, 337.

¹⁴ Diese skizzierte forschungsgeschichtliche Entwicklung verläuft freilich keineswegs linear. Neben denjenigen, die aus den genannten Gründen für eine Frühdatierung der jeremianischen Fremdvölkersprüche votieren, gibt es nach wie vor wichtige Stimmen, die sich eher an Duhm und Mowinckel anschließen: Wanke etwa zählt das Korpus Jer 46–51 insgesamt »[z]u den jüngsten umfangreicheren Bearbeitungen des Jeremiabuchs« (GUNTHER WANKE, Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1–25,14 [ZBK 20.1], Zürich 1995, 17). Er nimmt – wie Mowinckel (vgl. MOWINCKEL, Komposition [Anm. 5], 14) – eine selbständige Überlieferung der Sammlung an, für deren Kern eine »frühestens exilische Entstehung wahrscheinlicher [sei] als deren teilweise Herleitung vom Propheten Jeremia« (GUNTHER WANKE, Jeremia. Teilband 2: Jeremia 25,15–52,34 [ZBK 20.2], Zürich 2003, 389).

Womöglich erfassen beide Möglichkeiten, Unheilsankündigungen über Israel und Juda mit Unheilsankündigungen über fremde Völker in Beziehung zu setzen, ein Wahrheitsmoment – je nachdem, welche Einzeltexte in welchen Prophetenbüchern man vor Augen hat. Diese These soll im Folgenden anhand des Beispiels der Worte über Damaskus in Jes 17, Jer 49 und Am 1 überprüft werden. Bevor aber die entsprechenden Abschnitte näher in den Fokus gerückt werden, soll eine weitere Frage aufgeworfen werden. Oben wurde festgestellt, dass in der neueren Prophetenforschung nicht selten die Gattung eines »Orakels gegen ein fremdes Volk« als der Normalfall altorientalischer divinatorischer Praxis angesehen wird. Doch wie »conventional«, ¹⁵ um mit Robert Carroll zu sprechen, ist die Gattung des biblischen Fremdvölkerorakels im altorientalischen Vergleich wirklich?

2. Fremdvölkerorakel und altorientalische Prophetie¹⁶

Das Korpus der erhaltenen Prophetentexte aus den Archiven von Mari und Ninive ist nicht zuletzt dank der Editionen Marti Nissinens¹⁷ und Manfred Weipperts¹⁸ und nun auch online¹⁹ leicht zugänglich. Bei der Lektüre zeigt sich schnell, dass Ankündigungen über das Ende der Feinde des Adressaten, des Königs also, in der Tat keine Seltenheit sind. »Feinde« begegnen dabei entweder ganz allgemein (akkadisch: *nakru*) oder konkret durch den Namen des aktuellen königlichen Gegenspielers: Im Falle von Zimri-Lim von Mari sind dies etwa Išme-Dagan²⁰ oder Hammurapi,²¹ im Falle der neuassyrischen Tafeln die Könige von Elam, Mannea,

¹⁵ CARROLL, Jeremiah (Anm. 9), 751.

¹⁶ Zu dem an dieser Stelle eher knapp gehaltenen Punkt sei nachdrücklich auf den Beitrag von JONATHAN STÖKL, »Fremde Völker in der Sicht des Alten Orient« im vorliegenden Band verwiesen. Auf der Tagung in Wien hat sich herausgestellt, dass seine und die Beobachtungen des vorliegenden Beitrags abgesehen von einer unterschiedlichen Akzentsetzung nicht weit auseinanderliegen.

¹⁷ Vgl. MARTI NISSINEN, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (WAW 12), Atlanta 2003. Demnächst soll eine überarbeitete Neuauflage erscheinen.

¹⁸ Vgl. MANFRED WEIPPERT, *Götterwort in Menschenmund. Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda* (FRLANT 252), Göttingen 2014, 207–226.

¹⁹ Vgl. *State Archives of Assyria Bulletin*: <http://www.helsinki.fi/science/saa/saab.html> [Stand: 15.12.2017].

²⁰ Vgl. ARM 26 207 (vgl. NISSINEN, *Prophets* [Anm. 17], 39–41).

²¹ Vgl. ARM 26 212 (vgl. NISSINEN, *Prophets* [Anm. 17], 46–47). In diesem Brief wird Hammurapi offensichtlich mit Babylon gleichgesetzt: Das Orakel ist »[Concern]ing Babylon« (»/aššum tē]m Bāb[ili], a. a. O., 46), aber im Folgenden geht es um »diesen Mann« (»awīlam šāti«, ebd.).

Urartu sowie Mugallu von Melid.²² Fremde »Völker« sind hier nicht im Blick. Die Belege, in denen tatsächlich eine Nation angesprochen bzw. genannt wird, sind dagegen übersichtlich. Im Gesamtkorpus der Mari-Briefe und der neuassyrischen Tafeln finden sich, wenn ich recht sehe, nicht mehr als vier. Im erstgenannten Fall betrifft dies allein Babylon:

»Babylon, what are you constantly doing? I will gather you into a net and [...]. The dwellings of the seven accomplices and all their wealth I give in the hand of Zimri-Lim.«²³

Bei den neuassyrischen Dokumenten sind in drei Belegen kollektive Entitäten im Blick, nämlich die Kimmerier und Elam:

»I will destroy [Meli]d, [... I will de]stroy. I will deliver the Cimmerians into his hands; the land of Ellipi I will set on fire.«²⁴

»Thus says [the god]: ›I have go[ne, I ha]ve come! Five, six times he s[aid] (this). Then he said: ›I have come from the [m]ace. The snake in it I have hauled out and cut in pieces.‹ And: ›I have crushed the mace.‹ And: ›I Will crush Elam! Its army shall be levelled to the ground.‹ And: ›This is how I will finish off Elam.‹«²⁵

»Like Elam, I will finish off the land of the Cimmerians! [...] I will hew down the thorn; I will pluck the bramble as a tuft of wool; the wasps I will turn into a mash. *ħallalatti enguratti!* You ask: What means *ħallalatti enguratti*? *ħallalatti* I will enter Egypt, *enguratti* I will go out!«²⁶

Wesentlich mehr an »Völkerorakeln« ist im erhaltenen und edierten Material aus Mari und Ninive nicht vorhanden. Gleichwohl ist dieses wenige ausgesprochen instruktiv: Es illustriert, was auf welche Weise im altorientalischen Kontext in der prophetischen Rede von als Feinden betrachteten Nachbarnationen tatsächlich »conventional« war – und das ist zunächst einmal die Situation: Zwei Parteien liegen in Fehde, und die Gottheit gibt dem König einer dieser beiden zu erkennen,

²² Vgl. u. a. und am prominentesten SAA 9 2.4 (vgl. NISSINEN, Prophets [Anm. 17], 114–116). Hier werden die Könige aus Südosten, Osten und Norden, also aus dem direkten Umkreis genannt, mit dem Ziel »to manifest the rule of Esarhaddon over the surrounding lands« (a. a. O., 116).

²³ ARM 26 209 (NISSINEN, Prophets [Anm. 17], 44).

²⁴ SAA 9 3.2 (NISSINEN, Prophets [Anm. 17], 119).

²⁵ SAA 9 8 (NISSINEN, Prophets [Anm. 17], 129).

²⁶ SAA 9 7 (NISSINEN, Prophets [Anm. 17], 127). Die rätselhaften Worte *ħallalatti enguratti* stellen eine *crux interpretum* dar. KARL HECKER übersetzt »Verstohlen, stolz« (TUAT 2 [1986], 63), Weippert liest »Nach Art des Tausendfüßlers! nach Art des Grundwassers!« (WEIPPERT, Götterwort [Anm. 18], 223), Nissinen merkt zurückhaltend an, die fraglichen Worte »may be names of insects, but they cannot be translated with any certainty and may be intentionally obscure« (NISSINEN, Prophets [Anm. 17], 128).

im anstehenden militärischen Konflikt auf seiner Seite zu stehen. In begrenztem Rahmen kann nun mit Blick auf das Alte Testament auch deutlich werden, was im direkten Vergleich als eher außergewöhnlich erscheint.

3. Ein Fallbeispiel: Damaskus in Jes 17, Jer 49 und Am 1

3.1 Damaskus in Jes 8; 17

Für diesen Vergleich soll nun Damaskus in den Fremdvölkerorakeln des Alten Testaments in den Blick genommen werden, zunächst im Jesajabuch. An erster Stelle steht hier freilich ein Beleg, der sich nicht im Korpus von Jes 13–23 befindet: die Zeichenhandlung mit dem Kind »Raubebald-Eilebeute« aus 8,1–4. In seinem Aufbau ist dieser Abschnitt aus der sogenannten »Denkschrift« dem neuassyrischen Orakel von SAA 9 7 nicht unähnlich: Eine zunächst (und im Fall der akkadischen Tafel bis heute) rätselhafte Äußerung der Gottheit wird in heilvollem Sinne gedeutet: Hier »*hallalatti enguratti*« – dort »*māher šalal ḥaš bāz*«, hier auf den erfolgreichen Ausgang einer Kampagne, nämlich Assurbanipals Ägyptenzug, dort auf die Befreiung von einer militärischen Bedrohung, nämlich der durch Samaria und Damaskus.²⁷

Dieser Zeichenhandlung von Jes 8 korrespondiert in seinem Kern das direkte Wort über Damaskus in Jes 17,1–3*: Wildberger hat hiervon in seinem Kommentar die Verse 1b.3 plausibel als Grundbestand herausgearbeitet und versteht die eineinhalb Verse ebenfalls vor dem Hintergrund der Situation des Syrisch-Ephraimitischen Krieges:²⁸

1. »Siehe, Damaskus hört auf, eine Stadt zu sein, und es wird sein [ein Haufen,]²⁹ ein Trümmerhaufen.

²⁷ Bei allem, was hinsichtlich der »Denkschrift« Jesajas Gegenstand der Diskussion ist, besteht doch an der zunächst für Juda heilvollen Botschaft des Zeichens kein Zweifel. Vgl. etwa JÖRG BARTHEL, Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31 [FAT 19], Tübingen 1997, 191; UWE BECKER, Jesaja – von der Botschaft zum Buch [FRLANT 178], Göttingen 1996, 95 f.

²⁸ Vgl. HANS WILDBERGER, Jesaja 13–27 (BK 10/2), Neukirchen-Vluyn ²1980, 635.639 f.

²⁹ Das Hapax מַעַי hat kein Äquivalent in LXX. Zur textkritischen Diskussion vgl. WILDBERGER, Jesaja 13–27 (Anm. 28), 635.

3. Und es wird aufhören die Befestigung von Ephraim und die Königsherrschaft von Damaskus, (und der Rest Arams wird sein wie die Herrlichkeit der Israeliten)³⁰. Spruch JHWH Zebaots.«

V. 4 – angeschlossen mit der typischen Ergänzungsformel »und an jenem Tag« (וְהָיָה בְּיוֹם הַהוּא), erklärt im Anschluss, wie es sich mit der »Herrlichkeit der Israeliten« (כְּבוֹד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) von 3b verhält: Die Herrlichkeit *Jakobs* (כְּבוֹד יַעֲקֹב) wird gering werden. V. 5 und 6 wechseln sodann in metaphorische Sprache und gebrauchen das Bild der Getreideernte. Zweimal wird erntend gegen »Jakob« vorgegangen – nachhaltig und gründlich: Die »Nachlese« von V. 5 zielt darauf ab, dass es einen nennenswerten Rest eigentlich nicht geben wird. Genau einen solchen erwähnt nun freilich V. 6 (נִשְׂאָר), der, die Erntemetaphorik beibehaltend, das Bild von der »Nachlese« (hier nun עֹלְלוֹת) auf die Olivenernte überträgt. Das Tertium Comparationis ist nun freilich ein anderes: Zwei, drei – vier, fünf Oliven bleiben übrig. Hierauf liegt jetzt der Akzent.

Wovon ist hier die Rede? Dies zu beurteilen hängt nun maßgeblich davon ab, wer mit »Jakob« gemeint ist. Sieht man in ihm die gleiche Größe, die in V. 3 mit »Ephraim« bezeichnet wird – dann kann das Wort ebenso wie die Verse 1–3* als ein »Fremdvölkerorakel« über den Feind Israel betrachtet werden.³¹ Versteht man aber V. 4 zur »Herrlichkeit Jakobs« als Interpretation der »Ehre der Israeliten« von V. 3 und berücksichtigt mit Becker, dass der Name des Patriarchen sonst überall bei den Propheten eben nicht für den nördlichen Nachbarn Judas, sondern »eindeutig Israel als Gottesvolk, als Gemeinde JHWHs«³² meint – dann stellt sich der Sachverhalt anders dar: Die Verse 4–6 – oder auch nur 4–5 – oder zumindest V. 4 interpretieren das heilvolle »Fremdvölkerorakel« aus dem Syrisch-Ephraimitischen Krieg im Sinne einer Unheilsankündigung für »Israel«, nun aber gerichtstheologisch verstanden als gegen das Volk JHWHs gerichtet.³³ Vers 6 allerdings scheint mir diese Deutung bereits vorauszusetzen, ist hier doch zu sehen, wie der Gedanke des heilvollen Rests nach dem zweifachen Gericht eingetragen und das Bild von der Nachlese nicht unwesentlich modifiziert wird. Hier

³⁰ Die literarische Einordnung von V. 3b als potentiell sekundär hängt daran, ob man hier im Begriff נִשְׂאָר bereits einen theologisch reflektierten »Rest«-Gedanken findet oder nicht. Vgl. implizit für die erstgenannte Interpretation BECKER, Jesaja (Anm. 27), 274 f.

³¹ Vgl. u. a. WILDBERGER, Jesaja 13–27 (Anm. 28), 646 f.

³² HANS-JÜRGEN ZOBEL, Art. נִשְׂאָר (י), in: ThWAT 3 (1982), 752–777, 772; vgl. BECKER, Jesaja (Anm. 27), 275.

³³ Becker findet als Fortschreibungen der Grundschrift »ein Gerichtswort gegen »Jakob« (V. 4–6), eine heilseschatologische Interpolation (V. 7 f.), weitere Nachträge in V. 9 und V. 10 f. und schließlich ein Völkerwort (V. 12–14), das sich schon aufgrund seiner Ähnlichkeit mit 8,9 f. und 14,26 f. als ein später Appendix zu erkennen gibt« (BECKER, Jesaja [Anm. 27], 274; ähnlich KONRAD SCHMID, Jesaja 1–23 (ZBK 19.1), Zürich 2011, 142).

lässt sich eine ähnliche Bearbeitungstendenz feststellen, wie sie bei der ungleich berühmteren Stelle in Jes 6,13 offensichtlich ist: Nach dem Gericht wird für einen »Rest« eine erneute Heilsperspektive eröffnet.

Auch wenn man dieser diachronen Interpretation der Verse 4–6 nicht folgen mag,³⁴ so ist doch auf die Verse 9–11 zu verweisen, die nun, bei allen Problemen zuallererst ihrer korrekten Übersetzung, doch eines ganz klar zu zeigen scheinen: Das Geschehen, das im Vorangehenden geschildert wurde, wird hier – erneut und ein weiteres Mal – als ein göttliches Gericht an Israel, im Falle des weiblichen »Du« von 10 und 11 wohl konkret an Jerusalem, verstanden.

Jes 17,1–11 bildet in seiner Entstehungsgeschichte darum ein gutes Beispiel für die zweite der oben skizzierten Anschauungen über das Verhältnis von Gerichtsprophetie und Fremdvölkerorakeln: Gerichtsprophetie wird hier deutlich aus der Neuinterpretation von Heilsprophetie als deren Umkehrung »nach innen« entwickelt. Ein Orakel über die Feinde Judas im Syro-Ephraimitischen Krieg wird fortschreibend als Gerichtswort über die theologisch verstandene Größe Israel gedeutet.

3.2 Damaskus in Jer 49

Das Wort über Damaskus in Jer 49,23–27 ist vielleicht nicht unbedingt repräsentativ für die Gesamtheit der Fremdvölkerorakel in Jer 46–49, zum einen wegen seiner Kürze, zum anderen, weil es – anders als etwa das Stück über Ägypten, mit dem sich Christl Maier im vorliegenden Band auseinandersetzt –³⁵ mit unterschiedlichen Begründungen immer wieder dem Grundbestand dieses Textbereiches abgesprochen wird. Ein Argument hierfür bietet etwa der Umstand, dass Damaskus weder in der Becherperikope Jer 25 genannt wird noch im Rahmen der Jerusalemer Gipfelkonferenz Erwähnung findet, von der in Jer 27,3 die Rede ist.³⁶ Huwyler freilich findet auch hier, in Jer 49, protojeremianisches

³⁴ Barton etwa betrachtet Jes 17,1–6 einheitlich als in die Zeit des Syrisch-Ephraimitischen Krieges gehörendes Orakel (vgl. JOHN BARTON, *Isaiah 1–39* [OTGu], Sheffield 1999, 85); Beuken hat den Kern in 17,1–3 mit einer »Ausarbeitung dieses Orakels in den Versen 4–6«, die aber ebenfalls »als eine Prophetie aus der Zeit des Propheten Jesaja angesehen werden« kann (WILLEM A. M. BEUKEN, *Jesaja 13–27* [HThK.AT], Freiburg i. Br. 2007, 151).

³⁵ Das erste Ägyptenorakel in Jer 46,1–12 hatte ebenfalls ein Vortrag von mir auf dem International Meeting der SBL in Berlin am 10.08.2017 zum Gegenstand, der in Druckfassung in einem Band »Prophecy and Foreign Nations« in FAT II publiziert werden wird. Meine Diskussion mit Christl Maier über diesen Text in Berlin wie Wien erscheint in gedruckter Form auf diese Weise leider zeitlich versetzt.

³⁶ Vgl. u. a. WILHELM RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 1 / 12), Tübingen ³1968, 293.

Gut aus der Zeit um 605.³⁷ Man mag dieser Datierung und literarischen Zuordnung folgen oder nicht – für den Vergleich mit Jes 17 und die Themenstellung zum Verhältnis von Gerichtsprophetie und Fremdvölkerorakeln ist die Frage von »Originalität« oder »Deuterojeremianizität« des Abschnitts zunächst einmal weniger relevant.

Beim Blick auf den Text fällt zunächst einmal auf, dass in Jer 49, anders als in Jes 17, nicht futurisch bzw. im *participium instans* gesprochen wird, sondern im Perfekt. Hamat und Arpad sind beschämt, Damaskus ist schlaff geworden, die Stadt der Wonne ist verlassen. Futurische Aspekte kommen erst mit Vers 26 in den Blick, eingeleitet mit dem gerichtsworttypischen »darum« (לכן), gefolgt von Imperfekten und Waw-Perfekt (V. 27). Anders gesagt: Erst mit Vers 27 und 28 wird aus dem Stück tatsächlich ein Fremdvölkerorakel. Ohne diese beiden Verse haben wir eher eine Zustandsbeschreibung mit Elementen der Klage vor uns, wie besonders in V. 25 schon am Ausruf »wie« (איך) deutlich wird. Beide Verse, 27 und 28, die nun gewissermaßen hinter die nach 23–25 bereits eingetretene Verwüstung zurücktreten und die Zerstörung von Damaskus voraussagen, haben wörtliche und nahezu wörtliche Parallelen: Vers 27 entspricht Jer 50,30, und Vers 28 korrespondiert mit Am 1,4 und 1,14 – und überhaupt mit den Völkersprüchen in Am 1–2, in denen das Verbrennen von Palästen nicht weniger als siebenmal angekündigt wird. Richtungen von direkten Abhängigkeiten und Zitaten sind nicht immer leicht zu bestimmen. Hier aber dürfte der Fall relativ einfach liegen. In Jer 50, im Kontext des großen Babylonorakels, folgt die gerichtsprophetische Konsequenz des »darum« (לכן) tatsächlich einem Schuldaufruf: Sie (Babylon) hat »stolz gehandelt wider JHWH, den Heiligen Israels« (Jer 50,29). V. 30 schildert, für ein Gerichtswort gattungstypisch, die daraus folgende Strafe. Im Fall von Jer 49,26 dagegen begründet der in Vers 23–25 beschriebene oder beklagte Zustand überhaupt nicht die mit »darum« eingeleitete Folge. Ähnlich verhält es sich mit Vers 27. Zwar hat das Verbrennen von Palästen auch bei Jeremia einen festen Sitz im Buch,³⁸ aber in der vorliegenden, geradezu stereotypen Formulierung scheint die Wendung fest in Am 1–2 verankert zu sein und wurde wohl eher von dort nach Jer 49 importiert als umgekehrt.³⁹

Die vorangehenden Verse 23–25 zeichnen sich nun durch zweierlei aus.

Einerseits wird auch in ihnen bereits zitiert oder zumindest auf andere Texte angespielt, und bei diesen Referenzstücken handelt es sich um Passagen aus dem Jeremiabuch: Vom »schlaff werden« (רפה) der Hände und Schrecken angesichts

³⁷ Vgl. BEAT HUWYLER, *Jeremia und die Völker. Untersuchungen zu den Völkersprüchen in Jeremia 46–49* (FAT 20), Tübingen 1997, 242–246.

³⁸ Vgl. etwa Jer 6,5; 9,20; 17,27.

³⁹ Vgl. in diesem Sinne auch HUWYLER, *Jeremia und die Völker* (Anm. 37), 239, dessen zentrales Argument freilich die für ihn fraglose Datierung von Am 1 in das achte Jahrhundert v. Chr. ist, gegenüber der zumindest Zurückhaltung angebracht ist.

einer unheilvollen Kunde ist neben Jer 49,24 auch die Rede beim König von Babylon in 50,43 und – nahezu wortgleich – von »uns«, den Judäern, in 6,24 – eine Verbindung, die durch den MT-Überschuss gegenüber LXX in 49,24b⁴⁰ noch stärker ausgebaut wird. Auch der Duktus der Klage über Zerstörung mit anschließendem deutenden Gerichtswort, hier, in Jer 49, freilich im Zitat aus Jer 50 und Am 1, erinnert stark an den ersten Teil des Jeremiabuches, der sich mit dem »Feind aus dem Norden« befasst. Der Abschnitt in 49,23–25 wirkt also in der Tat »jeremianisch«.

Andererseits bedienen sich die drei Verse gerade bei den Schlüsselbegriffen einer Terminologie, die im Jeremiabuch entweder auf den Bereich der Völkerprüche beschränkt oder überhaupt singulär ist: »Sich zur Flucht wenden«, פנה im Hifil mit נוס etwa findet man innerhalb des Alten Testaments ausschließlich in Jer 46,5.21; 49,8.24. In Vers 23 »schwanken« Hamat und Arpad mit der Wurzel מוג, die bei 17 alttestamentlichen Gesamtbelegen in Jer nur hier vorkommt, ebenso wie das an dieser Stelle gebrauchte Wort für »Furcht«, דאגה,⁴¹ dem man sonst vor allem im Ezechielbuch begegnet.⁴² (Bei V. 23bβ mag es sich um eine explikative Glosse zum »Meer« nach Jes 57,20 handeln.)⁴³ In Vers 25 schließlich wird Damaskus als »Festung meiner Wonne« (קרית מושׁוּשׁי) bezeichnet. מְשׁוֹשׁ ist nun ebenfalls im Jeremiabuch ausschließlich an dieser Stelle zu finden. Der Konkordanzbefund weist für dieses Wort einen gewissen Verwendungsschwerpunkt im Jesajabuch aus.⁴⁴ Dort hat man sie in Jes 24; 32; 60; 62; 65 und 66, also zum einen zu Beginn der sogenannten Jesajaapokalypse, zum anderen im Bereich tritojesajanischer Fortschreibungen und schließlich in Weherufen von Kapitel 32, die aufgrund der verwendeten aramaisierenden Verbformen in 32,11 ebenfalls »eher auf nachexilische Zeit schließen zu lassen«⁴⁵ scheinen. Im Zusammenhang mit einer Stadt, etwa in Jes 32,13 f., wird מְשׁוֹשׁ sonst in der Regel von Zion / Jerusalem gebraucht, wie beispielhaft in Ps 48,3: »Wonne der ganzen Erde«, das

⁴⁰ »Angst und Wehen haben sie gepackt wie eine Gebärende«.

⁴¹ Hier ist freilich auch eine Textverderbnis nicht auszuschließen. LXX hat anstatt des hebräischen »am Meer: Angst« (בים דאגה) zwei Verben: ἐξέστησαν ἐθιμώθησαν, »sie entsetzten sich, sie wurden verärgert«. McKane behält die »Angst« und konjiziert zu גמנו מִדְאָגָה. Vgl. WILLIAM MCKANE, A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume II: Commentary on Jeremiah XSVI–LII [ICC], London 1996, 1230–1232.

⁴² Die Belege insgesamt sind überschaubar: Jos 22,24; Jer 49,23; Ez 4,16; 12,18.19; Prov 12,25.

⁴³ Vgl. MCKANE, Jeremiah II (Anm. 41), 1232.

⁴⁴ Vgl. Jes 24,11; 32,13.14; 60,15; 62,5; 65,18; 66,10. Die übrigen Belege finden sich in Hos 2,13; Ez 24,25; Ps 48,3; Hi 8,19; Thr 2,15; 5,15.

⁴⁵ HANS WILDBERGER, Jesaja. 3. Teilband: Jesaja 28–39 (BK 10 / 3), Neukirchen-Vluyn 1982, 1266.

ist der Zion.⁴⁶ Wenn in Jer 49,25 nun Damaskus aus der Perspektive JHWHs »Festung meiner Wonne« (קרית משושי) genannt wird, so bedeutet dies, dass ein Epitheton der Gottesstadt für die syrische Metropole Anwendung findet.

Die Beobachtungen anhand von lediglich fünf Versen, speziell zum Vokabular aus sehr selten begegnenden Lexemen, bilden gewiss eine zu schmale Basis, um weitreichende Schlüsse etwa für die Fremdvölkerorakel im Jeremiabuch insgesamt zu ziehen. Was lässt sich aber zur Fragestellung des vorliegenden Aufsatzes sagen?

1. Die beiden Zitate in Vers 26 und 27 laden einerseits dazu ein, sie literarkritisch abzutrennen.⁴⁷ Andererseits sind sie es, die aus dem – ebenfalls zitierenden – Klagetext der Verse 23–25 allererst prophetische Rede machen.

2. In dem Nebeneinander von zunächst unbegründeter – und unprophetischer – Klage über die durch den Feind aus dem Norden herbeigebrachte Katastrophe und ihrer gerichtsprophetischen Begründung liegt ein Charakteristikum der poetischen Stücke in Jer 4–10. Dort ist es möglich und sinnvoll – das haben Christoph Levin,⁴⁸ Karl Friedrich Pohlmann⁴⁹ und jüngst Sarah Köhler⁵⁰ gezeigt –, die Klage von der Anklage literarkritisch zu trennen, die Beschreibung des desolaten Zustandes von der gerichtstheologischen Deutung seiner Ursache zu scheiden und zu unterscheiden. Hier, in Jer 49,23–27, scheint mir dies zumindest schwieriger zu sein.

3. Das Wort über Damaskus greift in der Sache wie terminologisch deziert auf die jeremianischen »Gerichtsklagen« zurück – gebraucht aber andererseits, soweit sich das anhand der schmalen Beleglage sagen lässt, auch eher nicht-jeremianisches Vokabular,⁵¹ gerade bei zentralen Begriffen wie »Furcht«, »Flucht« oder »Freude«.

⁴⁶ Spieckermann sieht in מְשׁוֹשׁ כְּלִיהָאָרֶץ von Ps 48,3aß die altorientalisch verbreitete Vorstellung vom »Weltberg«. HERMANN SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* [FRLANT 148], Göttingen 1989, 191 mit Vergleichsmaterial.

⁴⁷ Vgl. CARROLL, *Jeremiah* (Anm. 9), 808; WANKE, *Jeremia* Teilband 2 (Anm. 14), 424f. Huwylers freilich plädiert für weitgehende Einheitlichkeit und hat einen protojeremianischen Kern in »49,23(ohne bß).24a.25.26.27« (HUWYLER, *Jeremia und die Völker* [Anm. 37], 242).

⁴⁸ Vgl. CHRISTOPH LEVIN, *Die Verheißung des neuen Bundes. In ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen 1984.

⁴⁹ Vgl. KARL-FRIEDRICH POHLMANN, *Die Ferne Gottes. Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den »Konfessionen« im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition* (BZAW 179), Berlin / New York 1989, 129–142.

⁵⁰ Vgl. SARAH KÖHLER, *Jeremia – Fürbitter oder Kläger? Eine religionsgeschichtliche Studie zum Jeremiabuch* (BZAW 506), Berlin / Boston 2017.

⁵¹ Hierin besteht durchaus ein Vergleichspunkt zum ersten Ägyptenwort in Jer 46,2–11. Dort betrifft das Spezialvokabular Aspekte der aufgezählten Bewaffnung; vgl. zur Dis-

4. Verglichen mit der oben herausgearbeiteten altorientalischen Standard-situation von Fremdvölker thematisierenden Orakelsprüchen stellt sich das Setting in Jer 49 anders – und komplizierter – dar. Es handelt sich nicht um einen Gegensatz zweier Parteien, deren einer der Sieg über die andere verheißen wird, sondern es liegt eine Dreierkonstellation vor. Der Vertreter einer Gruppe antizipiert oder konstatiert als ein Werk seines Gottes die Niederlage einer zweiten im Konflikt mit einer dritten Partei. Das hat durchaus eine andere Pragmatik als etwa Jes 17,1b.3.

5. Aus all dem zusammen meine ich schließen zu können, dass die Verfasser von Jer 49,23–27* die Gerichtstexte des ersten Buchteils bereits als Gerichtstexte kannten und – nun aber nicht auf Juda, sondern auf Damaskus bezogen – fortschrieben. Mit Blick auf Damaskus verläuft der gedankliche Weg in Jer 49 somit dem in Jes 17 entgegengesetzt. Er entspricht eher der eben skizzierten ersten forschungsgeschichtlichen Variante: Fremdvölkerorakel werden aus der Gerichtsprophetie heraus entwickelt. Das als göttliche Strafe gedeutete Unheil, das Israel, das Gottesvolk, getroffen hat, wird auch die anderen Völker ereilen. Der Unterschied zu den vorhin angesprochenen neuassyrischen Feindorakeln wie auch zum Kern des Damaskuswortes in Jes 17 liegt im gerichtsprophetischen לִכְן, »darum«. Dass Damaskus als Feind Judas besiegt werden wird, bedarf in Jes 17 seitens des judäischen Staatsgottes keiner Begründung – im Jeremiabuch, in dem wir über die Beziehung zwischen Juda und Damaskus zu babylonischer Zeit überhaupt nichts erfahren, ist die Kategorie eine andere. Wie Jerusalem wird es der Stadt ergehen – und dieses Wie impliziert auch das Warum: Es handelt sich um ein Strafgericht.

3.3 Damaskus in Am 1

Dies ist offenbar auch in Am 1,3–5 der Fall, dem ersten der acht Völkersprüche im Amosbuch.

»3 So spricht JHWH: Wegen dreier Frevel von Damaskus und wegen vier werde ich es nicht rückgängig machen. Wegen ihres Zertretens von Gilead mit eisernen Dreschschlitten.

4 Und ich werde schicken ein Feuer in das Haus Hasaels, und es wird fressen die Paläste von Ben Hadad.

kussion den Beitrag von Christl Maier im vorliegenden Band und meinen angekündigten Aufsatz in »Prophecy and Foreign Nations« (Anm. 35).

5 Und ich zerbreche den Riegel von Damaskus und schneide heraus den Bewohner / den Thronenden⁵² vom Sündental und den, der das Szepter hält von Beth Eden, und das Volk Arams wird gefangen fortgeführt werden nach Kir, spricht JHWH.«

Im Unterschied zu den Korpora der Fremdvölkerorakel in den großen Prophetenbüchern liegt zu Am 1–2 eine Fülle von neueren Untersuchungen vor. Hierbei besteht grundsätzlich weitgehend Einigkeit darüber, dass die beiden Kapitel einerseits und die Visionen in 7–9 andererseits den Kern des Buches rahmen, der in den »Worten des Amos von Tekoa« zu suchen ist. Ebenso hat sich in den Arbeiten der vergangenen zwei Jahrzehnte die bereits von Wellhausen⁵³ begründete Auffassung durchgesetzt, dass man, will man literarkritisch innerhalb von Am 1,3–2,16 differenzieren, hinter einen Kern nicht zurückkommt, der aus den Worten über Damaskus, die Philister, Ammon, Moab und Israel besteht.⁵⁴ Diese Gruppe aus fünf Zahlensprüchen erweist sich als »literarisch ausgesprochen artifizell ausgestaltet«⁵⁵ und auf die fünfte, die Israelstrophe, hin ausgerichtet.⁵⁶

Für unsere Fragestellung ergibt sich nun folgendes Bild: Dem Leseablauf nach folgt das Gericht über Israel auf die Heimsuchung der Nachbarnationen und erscheint als Kulminationspunkt der vorangegangenen Strafhandlungen. Das Gericht über Israel ergeht nach dem Gericht an den Völkern – so gesehen scheint hier auf synchroner Ebene eine Parallele zu der gedanklichen Bewegung vorzuliegen, wie sie oben – diachron – für Jes 17 festgestellt werden konnte.

Andererseits ist jedoch auch deutlich, dass, wie es Jörg Jeremias mit Verweis auf Peter Höffken feststellt, »gerade umgekehrt die Völkersprüche literarisch von der Israelstrophe als ihrer Überbietung her gestaltet worden sind«⁵⁷ und den auf

⁵² Zur Frage, ob mit יושב in Am 1,5 alle Einwohner (so LXX mit dem Plural κατοικοῦντας) oder speziell der König gemeint ist, vgl. HANS WALTER WOLFF, Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BK 14 / 2), Neukirchen-Vluyn ²1975, 161.

⁵³ Vgl. JULIUS WELLHAUSEN, Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, Berlin ⁴1963, 69–72. Dazu vgl. TCHAVDAR S. HADJIEV, The Composition and Redaction of the Book of Amos (BZAW 393), Berlin / New York 2009, 53.

⁵⁴ Vgl. u. a. und grundlegend PETER HÖFFKEN, Untersuchungen zu den Begründungselementen der Völkerorakel des Alten Testaments, Diss. theol. Bonn 1977, 49. Eine Ausnahme unter den jüngeren Arbeiten bietet Radine, der allein die Israelstrophe als Kern und die übrigen Sprüche als exilische Ergänzungen ansieht. Vgl. JASON RADINE, The Book of Amos in Emergent Judah, FAT II 45, Tübingen 2010, 12.

⁵⁵ MARTIN ARNETH, Die Komposition der Völkersprüche in Amos 1,3–2,16, in: ZAR 10 (2004), 249–263, 263.

⁵⁶ Vgl. u. a. JOHN BARTON, Amos's Oracles against the Nations. A Study of Amos 1.3–2.5 (MSSOTS 6), Cambridge u. a. 1980, 3.

⁵⁷ JÖRG JEREMIAS, Der Prophet Amos (ATD 24,2), Göttingen ³2013, 8.

die unbedingte Gerichtsprophetie zulaufenden Visionenzyklus in Am 7–9 bereits voraussetzen.⁵⁸

Dieses gerichtsprophetische Prä wird nicht zuletzt durch die Begründung deutlich, die der Ankündigung des zerstörerischen Handelns JHWHs vorangestellt ist. Es geht hier nicht um den – selbstverständlichen – göttlichen Beistand gegen einen Feind in einer militärischen Bedrohungssituation wie in Jes 17,1–3*, der nicht weiter begründet zu werden braucht. Es geht explizit um Strafe für Vergehen (פשעים), hier, in Am 1,3b, nicht näher historisch identifizierbare militärische Aktionen der Aramäer in Gilead, die, so Volkmar Fritz, »allenfalls geschichtlicher Erinnerung entspringen«⁵⁹. Es verhält sich darum nicht nur literarisch, sondern auch theologisch so, wie es Jörg Jeremias formuliert hat: Die gedanklichen Kategorien der Gerichtsprophetie werden hier nicht aus JHWHs Handeln an den Völkern entwickelt, sondern umgekehrt auf diese übertragen.⁶⁰ In dieser Hinsicht entspricht der Völkerzyklus des Amosbuches eher dem Verhältnis zur Gerichtsprophetie, wie ich es oben für Jer 49 zu begründen versucht habe.

Das Damaskuswort in Am 1 erhält so, verglichen mit Jes 17 und Jer 49, ein ganz eigenes Gepräge. In Jes 17,1–3* impliziert das Unheil für Damaskus – und Ephraim – Rettung für Juda. In Jer 49 besagt die klagende Feststellung der Zerstörung von Damaskus – mit ihren gerichtstheologischen Zusätzen oder auch ohne diese –, dass JHWH nicht nur der Urheber der Zerstörung Jerusalems ist, sondern auch die Verwüstung der Aramäermetropole herbeigeführt hat. Inwiefern darin eine verhaltene heilstheologische Botschaft für Juda steckt, darüber mag man streiten. Mit Blick auf das herangezogene Damaskuswort fällt es mir mit Huwylar jedoch eher schwer, eine solche zu entdecken: »In den jeremianischen Texten spricht offensichtlich kein Heilsprophet, der das Heil Israels durch das Unheil der Völker verkündigt.«⁶¹ Am 1–2 wiederum fasst JHWHs Handeln an den Völkern wie an Israel eindeutig unter die gedankliche Kategorie des Gerichts. Wie

⁵⁸ Vgl. JÖRG JEREMIAS, Zur Entstehung der Völkersprüche im Amosbuch, in: Ders., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekaprophetens (FAT 13), Tübingen 1996, 172–182, 174. Diese These bedeutet aber, dass bereits die Grundschrift der Völkerorakel im Amosbuch auf einen deutlich bearbeiteten Visionsteil Bezug nimmt, ist doch die ursprüngliche Fünffzahl der Visionen alles andere als wahrscheinlich (vgl. dazu ERNST-JOACHIM WASCHKE, Die fünfte Vision des Amosbuches [9,1–4] – eine Nachinterpretation, ZAW 106 [1994], 434–445, 443 f.; zur weiteren literarkritischen Diskussion vgl. HANNES BEZZEL, Der Prophet als Bleilot. Exegese und Theologie in Am 7, Bib. 95 [2014], 524–545, 537–539).

⁵⁹ VOLKMAR FRITZ, Die Fremdvölkersprüche des Amos [1987], in: Ders., Studien zur Literatur und Geschichte des alten Israel (SBAB 22), Stuttgart 1997, 97–108, 101.

⁶⁰ Vgl. JEREMIAS, Prophet Amos (Anm. 57), 8.

⁶¹ HUWYLER, Jeremia und die Völker (Anm. 37), 273.

an Damaskus, so wird JHWH auch an Israel als Richter aktiv werden: »Jahwe handelt nicht nur an Israel, sondern ist als Herrscher der Geschichte auch der Vollstrecker gerechter Strafe an den Nachbarn.«⁶² Sein Zuständigkeitsbereich für die Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit wie für die Sanktionierung von Übertretungen ist hier nahezu universal.⁶³

4. Résumé

Der Blick auf die Damaskusworte in Jes, Jer und Am hat also zu einem differenzierten Ergebnis geführt. Ohne der Versuchung erliegen zu wollen, aus einem Mikrobeispiel weitreichende generelle Schlüsse zu ziehen, möchte ich abschließend drei Thesen formulieren.

1. Der oberflächliche Eindruck, in den Prophetenbüchern werde, nicht zuletzt durch die Fremdvölkerorakel, mit kleineren Varianten entsprechend einem dreigliedrigen eschatologischen Schema mehrmals die gleiche Linie gezeichnet, die vom Gericht über das eigene Volk über das Gericht für fremde Völker hin zur Heilswende für Israel verlaufe, trägt eher – und zwar in diachroner wie in synchroner Betrachtung.

2. Das jeweilige theologische Profil der einzelnen Worte über fremde Völker erhellt sich nicht zuletzt dadurch, wie sich jeweils das Verhältnis zur Gerichtsprophetie beschreiben lässt. In dieser Hinsicht haben beide Grobalternativen seiner Bestimmung ihre Berechtigung.

3. Vor dem Hintergrund der Diskussion um Prophetie in Israel und Juda, die in den vergangenen gut 20 Jahren geführt worden ist, erscheint es mir lohnend, die Fremdvölkerorakel insbesondere der drei großen Prophetenbücher erneut einer systematischen Untersuchung zu unterziehen.

⁶² FRITZ, Fremdvölkerversprüche (Anm. 59), 108.

⁶³ Vor diesem geschichtstheologischen Hintergrund mag man die von Volkmar Fritz gleichwohl vorgenommene Datierung in das letzte Viertel des achten Jahrhunderts eher in Zweifel ziehen. Vgl. FRITZ, Fremdvölkerversprüche [Anm. 59], 107.

Jeremia als Völkerprophet?

Datierung und Funktion der Worte über Ägypten (Jer 46)

Christl M. Maier

Die Exegese von größeren Texten hat Netzcharakter. Mannigfaltige Details werfen Fragen auf, die miteinander verknüpft sind, aber mitunter auf verschiedenen Ebenen liegen und mittels unterschiedlicher Verfahren einer Antwort zugeführt werden können. Bei der Deutung von Textbeobachtungen sind diese Verknüpfungen der einzelnen Argumentationsstränge wesentlich. Sind einmal Verknüpfungen hergestellt, auch wenn diese nur im Kopf der Exegetin bzw. des Exegeten existieren, so können trotz neuer Beobachtungen Elemente der Gesamtthese nicht mehr einfach ausgetauscht werden. Zieht man bei einem Netz an einer Stelle, so ändert sich die Position aller Fäden zueinander. Aufgrund einer solchen Netzstruktur ist erklärlich, dass die kniffligen Fragen nach Gattung, Herkunft, Sitz im Leben, Datierung und Funktion der sog. Fremdvölkerorakel auch nach 150 Jahren historisch-kritischer Forschung noch keine konsensfähigen Antworten erhalten haben: Je nachdem an welcher Stelle des Netzes die Exegetin steht, welche Texte sie genauer fokussiert, an welchem Faden sie quasi ›zieht‹, bietet sich ihr ein anderes Muster als dem Kollegen, der an anderer Stelle andere Texte untersucht.

Am Alten Testament Forschende haben lange versucht, die Gattung der Fremdvölkertexte in Jesaja, Jeremia und Ezechiel, aber auch im Zwölfprophetenbuch zu eruieren, und mit ihr einen ursprünglichen Sitz im Leben.¹ Das hat u. a. dazu geführt, dass die Sammlungen von Worten gegen fremde Völker als vom Rest der Prophetenbücher unabhängig überlieferte, ja gelegentlich nicht zu diesen passende Texte verstanden wurden. Aus meiner Sicht hat dieser Weg in eine Sackgasse geführt: Geht man ins Detail, weisen die Einzeltexte zu große Unterschiede auf und bei aller Vergleichbarkeit zwischen den Sammlungen finden sich zahlreiche Bezüge zum Kontext des jeweiligen Buches. Die derzeit

¹ Die Forschungsgeschichte ist detailliert aufgearbeitet in BEAT HUWYLER, *Jeremia und die Völker. Untersuchungen zu den Völkerversprüchen in Jeremia 46–49* (FAT 20), Tübingen 1997, 8–31. Vgl. auch MOON KWON CHAE, *Redactional Intentions of MT Jeremiah Concerning the Oracles Against the Nations*, in: JBL 134 (2015), 577–593.

intensive Erforschung der literarischen Parallelen in alttestamentlichen Texten und der Tätigkeit von Schreibern in den letzten Stadien der Überlieferung² erweist immer deutlicher, wie stark die Texte auf literarischer Ebene miteinander verknüpft wurden, punktuell fortgeschrieben im Rekurs auf einen anderen Text zum selben Thema oder erweitert um Sätze, die sich an anderer Stelle des jeweiligen Buches finden.³ Die Gemeinsamkeiten zwischen den Fremdvölkerorakeln sind also weniger auf ihren gemeinsamen Sitz im Leben zurückzuführen als auf ihre sukzessive Anreicherung mit Motiven und Gedanken, die sich andernorts finden. Diese Prozesse im Einzelnen nachzuvollziehen und plausibel darlegen zu können, ist zu einer diffizilen Spurensuche im realen Netz der Textbezüge geworden, welche das virtuelle Netz der Forschungsthese zuweilen gehörig in Unordnung bringt.

Immerhin hat sich die Forschung zu den Fremdvölkerworten in den letzten Dekaden weg von der Gattungsanalyse und hin zu einer Exegese der Einzeltexte in ihrem jeweiligen Buchkontext entwickelt.⁴ Für das Ezechielbuch sind die Studien von Friedrich Fechter und die 2016 erschienene Dissertation von Lydia Lee zu nennen,⁵ für das Jeremiabuch Beat Huwylers detaillierte Analyse von Jer 46–49.⁶ Bei der gemeinsamen Konferenz der *Society of Biblical Literature* und der *European Association of Biblical Studies* im August 2017 in Berlin fanden gleich zwei Sitzungen zu den Fremdvölkerorakeln im Jeremiabuch statt, deren Vorträge interessante Einzelaspekte behandelten, die in eine lebhafte Diskussion mündeten.

Im Folgenden werde ich anhand des Jeremiabuches, insbesondere der Ägyptentexte in Jer 46, einige der Verknüpfungen im virtuellen Netz der Thesen darstellen, die sich auf die Bestimmung der Funktion der Fremdvölkerworte und

² Aus der Fülle der Studien seien hier nur exemplarisch genannt: DAVID M. CARR, *Schrift und Erinnerungskultur. Die Entstehung der Bibel und der antiken Literatur im Rahmen der Schreiberausbildung* (übersetzt und redigiert von Martin Leuenberger u. a.; ATThANT 107), Zürich 2015; KONRAD SCHMID, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, 41–51, sowie die Problemanzeige von ALEXANDRA GRUND-WITTENBERG, *Literalität und Institution. Auf der Suche nach lebensweltlichen Kontexten der Literaturwerdung im alten Israel*, in: ZAW 129 (2017), 327–345 (mit Verweis auf neuere Literatur).

³ Vgl. z. B. JOHN SCRENOCK, *Traductor Scriptor. The Old Greek Translation of Exodus 1–14 as Scribal Activity* (VT.S 174), Leiden u. a. 2017.

⁴ Vgl. den Überblick im Beitrag von Hannes Bezzel in diesem Band.

⁵ FRIEDRICH FECHTER, *Bewältigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im Ezechielbuch* (BZAW 208), Berlin u. a. 1992; LYDIA LEE, *Mapping Judah's Fate in Ezekiel's Oracles Against the Nations* (Ancient Near Eastern Monographs 15), Atlanta 2016.

⁶ HUWYLER, *Jeremia und die Völker* (Anm. 1).

ihren Beitrag zur Profilierung der Prophetengestalt auswirken. Zunächst stehen die Unterschiede zwischen dem Masoretischen Text (MT) und der griechischen Fassung (LXX) sowie die Frage der textgeschichtlichen Priorität im Vordergrund. In einem zweiten Punkt wird – gewissermaßen vom anderen Ende her – die derzeit scheinbar *ad acta* gelegte Suche nach authentischen Stücken aufgegriffen. Die Zusammenschau wird drittens zur Funktion der Fremdvölkerworte für die Gesamtbotschaft des Jeremiabuches Stellung nehmen.

1. Die Fremdvölkerworte in LXX und MT

Bekanntlich ist der griechisch überlieferte Text des Jeremiabuches um 1/6 bzw. ca. 3000 Wörter kürzer als der MT⁷ und präsentiert die Fremdvölkerworte in abweichender Reihenfolge in der Buchmitte. Es handelt sich dabei um eine sehr genaue, bis in die Abbildung hebräischer Satzstrukturen hinein strikt am Ausgangstext orientierte Übersetzung einer hebräischen Vorlage.⁸

Seit den 1970er Jahren hat sich die Jeremiaforschung, angeregt durch die Qumran-Funde, den Unterschieden zwischen der MT- und der LXX-Fassung des Jeremiabuches erneut und intensiv gewidmet, wobei nicht nur der Vergleich von Lesarten, sondern auch die Auswertung von sechs in Qumran gefundenen Fragmenten, drei weiteren hebräischen Handschriften sowie Zitaten in jüdisch-hellenistischen Schriften einbezogen wurden.⁹ Die Forschungsdiskussion wurde jüngst im Gemeinschaftswerk *Textual History of the Bible*¹⁰ mit Blick auf die

⁷ Nach der Schätzung von EMANUEL TOV, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart 1997, 265.

⁸ Vgl. HERMANN-JOSEF STIPP, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (OBO 136), Freiburg / Göttingen 1994, 20.57 f.; ALBERT PIETERSMA / MARC SAUNDERS, *Ieremias*, in: Albert Pietersma / Benjamin G. Wright (Hg.), *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, Oxford 2007, 876.

⁹ Aus der Fülle der Studien seien genannt: J. GERALD JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Cambridge 1973; EMANUEL TOV, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch. A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29–52 and Baruch 1:1–3:8* (HSM 8), Missoula 1976; PIERRE-MAURICE BOGAERT, *De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie*, in: Ders. (Hg.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission* (BETHL 54), Leuven ²1997, 168–173.430–432; YOHANAN GOLDMAN, *Prophétie et royauté au retour de l'exile. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO 118), Fribourg / Göttingen 1992; STIPP, *Sondergut* (Anm. 8).

¹⁰ Vgl. RICHARD WEIS / ARMIN LANGE / GEORG FISCHER, *Art. Jeremiah*, in: Armin Lange / Emanuel Tov (Hg.), *Textual History of the Bible, Volume 1B: Pentateuch, Former and*

Handschriften fokussiert sowie von Karin Finsterbusch und Armin Lange pointiert gedeutet.¹¹ Nach Ausweis der antiken Handschriften existierten einige Jahrhunderte lang gleichzeitig verschiedene Fassungen des Jeremiabuches, wobei die proto-masoretische Fassung und die hebräische Vorlage für die griechische Übersetzung als »extreme Repräsentanten einer sich bis zur Standardisierung der Texte im Fluss befindlichen jeremianischen Texttradition«¹² zu verstehen sind. Die griechische Übersetzung wurde vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. angefertigt,¹³ beruht aber auf einer Vorlage, die wohl schon vorher nach Alexandria gelangte.¹⁴

Nach dem aktuellen Stand der Forschung ist die These einer systematischen Kürzung der Vorlage seitens der griechischen Übersetzer und damit der textgeschichtlichen Priorität der in MT erhaltenen Fassung, wie sie Jack Lundbom, Georg Fischer, Andreas Vonach u. a. vertreten,¹⁵ äußerst unwahrscheinlich.¹⁶ Gleichzeitig ist die Diskussion um kleinräumige Varianten an vielen Stellen noch offen, so dass zwar eine generelle Priorität der hebräischen Vorlage des griechischen Textes angenommen werden kann, im Einzelfall aber dennoch geprüft werden muss, welche Variante älter ist.

Die Textüberlieferung hat sich seit der Übersetzung ins Griechische in zwei Strängen unabhängig voneinander weiterentwickelt, wobei der Zuwachs im MT bedeutend größer ist als derjenige in LXX.¹⁷ Das zusätzliche Sechstel Text im MT kommt zustande durch einige zusätzliche Passagen (10,6–8.10; 17,1–4; 29,16–20; 33,14–26; 39,4–13), mehrere Dubletten (z. B. 6,13–15 = 8,10b–12) und punktuelle Ergänzungen durch »Lexeme, Wortverbindungen, grammatische

Latter Prophets, Leiden u. a. 2017, 495–555. Die drei Autoren vertreten hinsichtlich der textgeschichtlichen Priorität gegenläufige Thesen.

¹¹ Vgl. KARIN FINSTERBUSCH / ARMIN LANGE, Zur Textgeschichte des Jeremiabuches in der Antike, in: ThLZ 142 (2017), 1137–1152.

¹² A. a. O., 1141.

¹³ Vgl. a. a. O., 1146.

¹⁴ So ANNELI AEJMELEAUS, Jeremiah at the Turning Point of History. The Function of Jer. XXV 1–14 in the Book of Jeremiah, in: VT 52 (2002), 459–482, 460.

¹⁵ Vgl. JACK R. LUNDBOM, Haplography in the Hebrew Vorlage of LXX Jeremiah, in: Hebrew Studies 46 (2005), 301–320; GEORG FISCHER, Zum Text des Jeremiabuches, in: Biblica 78 (1997), 305–328; DERS., Jeremia 1–25 (HThK), Freiburg u. a. 2005, 46; ANDREAS VONACH, Jeremias / Ieremias / Jeremiah, in: Wolfgang Kraus / Martin Karrer (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Band 2: Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 2713–2723 und 2733.

¹⁶ So mit FINSTERBUSCH / LANGE, Textgeschichte (Anm. 11), 1143.

¹⁷ Vgl. STIPP, Sondergut (Anm. 8), 152–165.

Konstruktionen und orthographische Besonderheiten¹⁸, die einerseits aus der Alltagssprache stammen, andererseits aber bestimmte stilistische Vorlieben erkennen lassen, die Namen, Titel¹⁹ und Ortsangaben und neue Einleitungen (Jer 2,1; 7,1; 16,1; 27,1; 46,1; 47,1) beisteuern. Hermann-Josef Stipp hat diese punktuellen Erweiterungen als »prämasoretischen Idiolekt«²⁰ bezeichnet und als Ausbau der hebräischen Texttradition durch einige wenige Bearbeiter gedeutet. Aufgrund des Handschriftenbefundes und der Anspielungen auf Jeremiatexte in jüdisch-hellenistischen Schriften, insbesondere im Sirachbuch, nehmen Finsterbusch und Lange für die proto-masoretische Fassung einen *terminus ante quem* bereits im frühen dritten Jahrhundert v. Chr. an.²¹ In den längeren Textüberschüssen des MT entdecken sie »ein spezifisches priesterlich-levitisches Profil« (vgl. MT-Jer 27,18f.21 f.; 29,14) und eine »harte Kritik an den Verhältnissen in Jerusalem und Juda«²² (vgl. MT-Jer 17,1–4; 39,4–13) bei gleichzeitiger Hoffnung auf die Sammlung der gesamten Exulanten und die Wiedererrichtung einer legitimen königlichen Herrschaft und des Kultes in Jerusalem nach dem Gericht an den Völkern (vgl. MT-Jer 19,10–14; 30,10f.22; 31,17; 33,14–26). Sie identifizieren die proto-masoretischen Buch-Redaktoren mit einer priesterlichen Gruppe ägyptischer Juden, die der Hellenisierung des Jerusalemer Tempels kritisch gegenüberstanden.²³

Die Anordnung der Völkersprüche in beiden Fassungen folgt offenbar unterschiedlichen Logiken, die freilich nicht auf den ersten Blick ersichtlich sind.

¹⁸ HERMANN-JOSEF STIPP, Zur aktuellen Diskussion um das Verhältnis der Textformen des Jeremiabuches, in: Ders., Studien zum Jeremiabuch. Text und Redaktion (FAT 96), Tübingen 2015, 57–82, 61.

¹⁹ VONACH, Jeremias (Anm. 15), 2702, zufolge haben 56 Belege des Epithetons Zebaoth, und 43 andere Epitheta in MT keine Entsprechung in LXX. In 37 Fällen bilden Filiationen, in 38 Fällen Berufs- und Standesbezeichnungen als Beifügung zu Personennamen Überschlüsse in MT gegenüber LXX.

²⁰ HERMANN-JOSEF STIPP, Der prämasoretische Idiolekt im Jeremiabuch, in: Ders., Studien zum Jeremiabuch. Text und Redaktion (FAT 96), Tübingen 2015, 83–126, mit einer Liste der dieser Sprachform zugewiesenen Wendungen; vgl. DERS., Linguistic Peculiarities of the Masoretic Edition of the Book of Jeremiah. An Updated Index, in: *Journal of North-West Semitic Languages* 23/2 (1997), 181–202. Zum Charakter der masoretischen Textüberschlüsse und ihrem Verständnis als edition II vgl. EMANUEL TOV, Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah, in: Pierre-Maurice Bogaert (Hg.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission* (BETHL 54), Leuven ²1997, 145–167.

²¹ Vgl. FINSTERBUSCH / LANGE, Textgeschichte (Anm. 11), 1149.

²² A. a. O., 1150 f.

²³ Vgl. a. a. O., 1151 f.

LXX		MT	
1,1-25,14a	Unheilsworte gegen Juda	1,1-25,14	Unheilsworte gegen Juda
		25,15-38	Erzählung vom Taumelbecher
		26-45	Erzählungen und Heilsworte
25,14b- 32,24	Fremdvölkerworte	46-51	Fremdvölkerworte
25,14b-26,1	Elam <i>Heilszusage</i> 25,19	46,1-28	Ägypten <i>Heilszusage</i> 46,26b
26,2-28	Ägypten	47,1-7	Philistää
27,1-28,64	Babel	48,1-47	Moab <i>Heilszusage</i> 48,47
29,1-7	Philistää	49,1-6	Ammon <i>Heilszusage</i> 49,6
29,8-23	Edom	49,7-22	Edom
30,1-5	Ammon	49,23-27	Damaskus
30,6-11	Kedar	49,28-33	Kedar/Hazor
30,12-16	Damaskus	49,34-39	Elam <i>Heilszusage</i> 49,39
31,1-44	Moab	50,1-51,64	Babel
32,1-24	Erzählung vom Taumelbecher		
33-51	Erzählungen und Heilsworte		
52	Historischer Anhang	52	Historischer Anhang

Die LXX-Fassung der Völkerspruch-Sammlung setzt unmittelbar nach der Zusammenfassung der Unheilsankündigung für Juda in Jer 25,1-14 mit einem Wort über Elam ein. Am Ende der Worte über neun Fremdvölker bietet sie die Ich-Erzählung Jeremias über den Taumelbecher (LXX-Jer 32,1-24), den er nach Gottes Befehl den Völkern zu trinken geben soll, damit sie straucheln. Sie ist gewissermaßen der Ausführungsbericht der Unheilsankündigungen gegen Juda und die Fremdvölker, und zwar unter Einschluss der Perser, die am Ende der Völkerliste in LXX-Jer 32,5-12 genannt werden.

Ein weiteres, entscheidendes Argument für die textgeschichtliche Priorität der griechischen Fassung haben Karin Finsterbusch und Norbert Jacoby unlängst mit Blick auf die Kommunikationsebenen des Gesamttextes herausgestellt.²⁴ Der

²⁴ Vgl. KARIN FINSTERBUSCH / NORBERT JACOBY, Völkergericht und Fremdvölkersprüche. Kommunikationsebenen in (der hebr. Vorlage von) LXX-Jer 25-32, MT-Jer 46-51 und MT-Jer 25, in: JAJ 6 (2015), 36-57.

griechische Text in Jer 25 nennt den König von Babel nicht, sondern weist auf den 70-jährigen Dienst Judas »mit den Völkern« hin (LXX-Jer 25,11) und kündigt für die Zeit danach Gottes Vergeltung für »jenes Volk« an. Er endet in V. 13–14a mit dem Satz: »Und ich werde über jenes Land (d.h. Babylonien) alle meine Worte bringen, die ich gegen es geredet habe, all das Geschriebene in dieser Buchrolle, was Jeremia prophezeit hat.« Darauf folgt die Angabe »über die Völker, die von Elam« (V. 14b) und der mit der Gottesspruchformel eingeleitete Elamspruch (V. 15–19; 26,1). Dass nicht Gott, sondern Jeremia Sprecher der Völkerworte ist, wird aus dem zweitplatzierten Ägyptenwort bei der Erwähnung des Tages »für den Herrn *unseren* Gott« (LXX-Jer 26,10) ersichtlich.²⁵ In der Welt des Buches der LXX-Fassung tritt Jeremia als Sprecher der Völkerworte auf und seine Rede zieht sich bis zur Ich-Erzählung vom Taumelbecher durch.

Ein weiterer intertextueller Bezug auf die Völker macht in der LXX-Fassung mehr Sinn. Im Wortgefecht mit Hananja über die nahe Zukunft erwähnt Jeremia Propheten vor ihm, die über viele Länder und große Königreiche Krieg prophezeiten (MT-Jer 28,8 = LXX-Jer 35,8). In der griechischen Fassung kann dieser Vers als Rückverweis nicht nur auf die in Jer 25,3–4 genannte Sendung der Propheten durch Gott bezogen werden, sondern auch auf die Fremdvölkerworte im Buch.

Die Abfolge der Fremdvölkerworte in der griechischen Fassung lässt sich nicht zweifelsfrei erklären, was dafür spricht, dass sie durch sukzessive Aneinanderreihung entstanden ist. Offenbar wurden zunächst die Großmächte, dann die Nachbarn Judas gelistet. Mit der Voranstellung Elams gehen weitere Besonderheiten einher: Ein Spruch an Elam findet sich nur im Jeremiabuch; es erhält als einziges Volk in der griechischen Fassung eine Heilsweissagung: »Am Ende der Tage werde ich die Gefangenschaft Elams wenden« (LXX-Jer 25,19 = MT-Jer 49,39). Die Datierung des Elamwortes an den Beginn der Königsherrschaft Zedekias findet sich nicht vor, sondern nach dem Spruch (LXX-Jer 26,1). Finsterbusch und Jacoby deuten diese Besonderheiten als Hinweis auf in der Perserzeit lebende Tradenten, die eine gewisse Diplomatie gegenüber der aktuellen Großmacht an den Tag legten und Elam als Chiffre für die Perser gebrauchten.²⁶

Demgegenüber trennt die masoretische Textfassung die Erzählung vom Taumelbecher, die nun in MT-Jer 25,15–38 zu stehen kommt, von den Fremdvölkerworten, die an das Buchende versetzt werden. Mit der neuen Überschrift in MT-Jer 46,1 entsteht ein dritter Buchteil.²⁷ Im MT ist Jeremias Stimme nur im

²⁵ Vgl. a. a. O., 42.

²⁶ Vgl. a. a. O., 44.

²⁷ Die Erzählung vom Taumelbecher verliert dadurch ihren unmittelbaren Bezug zu den Fremdvölkerworten. FINSTERBUSCH / JACOBY, Völkergericht (Anm. 24), 48 f. argumentieren, dass durch die Umstellung der Völkersprüche die Taumelbecher-Erzählung übrigblieb und künstlich mit Jer 25,1–14 zusammengestellt wurde.

ersten Buchteil bis Kap. 25 dominant,²⁸ danach folgen die Erzählungen und die Fremdvölkerworte, in denen gemäß MT-Jer 46,1–2 der Bucherzähler die Leitstimme übernimmt. Er schließt die Fremdvölkerworte ab mit der Erzählung über Jeremias Auftrag an Seraja, die Buchrolle mit dem Babelorakel im Euphrat zu versenken (Jer 51,59–64a).

Die Reihenfolge der Völker in der MT-Fassung entspricht im Wesentlichen der Liste in der Erzählung vom Taumelbecher (MT-Jer 25,19–26). Die Nennung Ägyptens an erster Stelle lässt sich mit der im MT vorangehenden Erzählung über die Ägyptenflüchtlinge in Jer 43–44 erklären. Wie das Heilswort an Baruch in 45,1 wird auch das erste Ägyptenwort in das vierte Jahr Jojakims datiert. Das Wort gegen Babel, das mit 104 Versen das längste ist, wird ans Ende gestellt und bildet so die Klimax der Fremdvölkerworte. Auch hier ergibt sich ein inhaltlicher Bezug, insofern die abschließende Erzählung in Jer 52 die Einnahme Jerusalems durch das babylonische Heer schildert.

Neben Elam erhalten im MT drei weitere Fremdvölker eine Heilszusage: Ägypten wird nach 46,26b wieder besiedelt werden; Moab (48,47) und Ammon (49,6) werden, wie Elam, die Wendung ihres Geschicks verheißen (שוב שבות). Warum sollen aber gerade diese Völker eine Restitution erfahren? Die Wiederbesiedelung Ägyptens und seine Bedeutung für die Nachkommen Israels sind als zeitgenössische Reminiszenzen der späten Bearbeiter zu erklären. Die Restitution gerade Moabs und Ammons, nicht aber Edoms, Philistäas, Damaskus' und Kedars, könnte, wie Peter Höffken vorgeschlagen hat, auf einer idealen, endzeitlichen Vorstellung von Israel fußen, die das Ostjordanland nicht einschließt und daher Moab und Ammon als eigenständige Völker anerkennen kann, während die Gebiete der restlichen Nachbarn als Land Israels reklamiert werden.²⁹

Die durch die Endstellung der Babelprophetie ersichtliche Fokussierung auf Babylon zeigt sich auch in den prämasoretischen Zusätzen in Jer 25,1–14, die den babylonischen König explizit nennen. Die Einführung Jeremias zu Beginn des Buches als »Prophet für die Völker« (נביא לגוים, 1,5) und seine königsgleiche Einsetzung durch JHWH »über die Völker und Königreiche« (על-הגוים ועל-הממלכות, 1,10) wird durch die Endstellung der Fremdvölkerworte gewissermaßen perfektioniert. Aus meiner Sicht ist die Berufung Jeremias zum Propheten und Be-

²⁸ Vgl. dazu KARIN FINSTERBUSCH / NORBERT JACOBY, MT-Jeremia und LXX-Jeremia 1–24 (WMANT 145), Neukirchen-Vluyn 2016, 27.

²⁹ Vgl. PETER HÖFFKEN, Zu den Heilszusätzen in der Völkerorakelsammlung des Jeremia-buches. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Überlieferungsinteressen an den Völkerorakelsammlungen der Prophetenbücher (1977), in: Ders., »Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir!« (Jesaja 41,10). Gesammelte Aufsätze zu Grundtexten des Alten Testaments (Beiträge zum Verstehen der Bibel 14), Münster 2005, 187–198, bes. 189. Vgl. auch die kritische Aufnahme bei HUWYLER, Jeremia und die Völker (Anm. 1), 382.

auftragten Gottes mit königlichen Zügen ein später Text, der neben der Legitimierung Jeremias als von JHWH gesandten Propheten auch die Einbindung der Fremdvölkerworte zum Ziel hat.³⁰ Zwar nimmt er diese Funktion schon in der griechischen Fassung wahr, die MT-Fassung verstärkt jedoch die Orientierung auf die Völker.

Ist damit die Priorität der griechischen Textfassung im Blick auf die Textgeschichte und die Stellung der Fremdvölkerworte geklärt, so geht es nun um die Frage, ob die Fremdvölkerworte authentisches Material enthalten. Die folgenden Ausführungen müssen sich aus Gründen des Umfangs auf Jer 46 beschränken.

2. Die Worte über Ägypten (MT-Jer 46 / LXX-Jer 26)

Von den 52 Kapiteln des Buches im MT handeln immerhin sechs Kapitel bzw. ca. 15 % des Textbestandes (231 Verse) von den Nachbarvölkern Judas sowie den Großmächten Ägypten, Babylonien und Elam als Chiffre für die Perser. Nimmt man die Erzählung vom Taumelbecher hinzu, sind es 257 Verse. Angesichts dieses doch beträchtlichen Textumfangs ist es sinnvoll, auch diese Kapitel einer literar- und redaktionsgeschichtlichen Analyse zu unterziehen.

Im Kontext der neueren Jeremiaforschung erscheint freilich die Suche nach authentischen Worten Jeremias als rückwärtsgewandtes Unternehmen.³¹ Neuere deutsche Studien fokussieren auf die Buchentstehung und die mannigfaltige Redaktion und Fortschreibung der Jeremia-Tradition.³² Demgegenüber beschäftigen sich englischsprachige Forschende vor allem mit dem Aufweis rhetorischer Strukturen und einer ideologiekritischen Analyse des vorliegenden Textes einerseits sowie mit den Fragen moderner Leserinnen und Leser andererseits.

Obwohl ich dem Ansinnen, die *ipsissima vox Jeremiae* herauszudestillieren, kritisch gegenüberstehe,³³ gehe ich immer noch davon aus, dass Jeremia eine

³⁰ Vgl. CHRISTL M. MAIER, Jeremiah as YHWH's Stronghold (Jer 1:18), in: VT 64 (2014), 640–653.

³¹ Vgl. den Forschungsüberblick von RÜDIGER LIWAK, Vierzig Jahre Forschung am Jeremiabuch. I. Grundlagen, in: ThR 76 (2011), 131–179, 140: »Immer stärker kam und kommt die Endgestalt in den Blick [...]. Auch in diesem Zusammenhang zeigt die Forschung am Jeremiabuch, wie intensiv, besonders im angloamerikanischen Bereich, ausschließlich synchron angelegte Untersuchungen die Architektur des Prophetenbuchs, seine kompositionelle Struktur, ohne Rücksicht auf eine Vorgeschichte, zu erhellen versuchen.«

³² Vgl. die hohe Anzahl deutschsprachiger Monographien in RÜDIGER LIWAK, Vierzig Jahre Forschung am Jeremiabuch. II. Zur Entstehungsgeschichte, in: ThR 76 (2011), 265–295.

³³ Vgl. CHRISTL MAIER, Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches (FRLANT 196), Göttingen 2002, 80.89.

historische Person war, die sich in den letzten Jahren des Königreichs Judas zur politischen Lage äußerte und als Prophet JHWHs auftrat. Jenseits der Suche nach dem Wortlaut der mündlichen Prophetenworte erscheint es mir daher aus historischen Gründen durchaus sinnvoll zu eruieren, ob es Textpassagen im Buch gibt, die vor dem Untergang Jerusalems 587 v. Chr. entstanden sein können, weil sie Hinweise oder Textsignale enthalten, die diesem historischen Hintergrund zugeordnet werden können.

Forschungsgeschichtlich wegweisend in dieser Richtung ist die Studie Beat Huwylers zu den Völkersprüchen im Jeremiabuch, der Jer 46–49 im Detail analysiert, viele Verse als authentische Jeremiaworte interpretiert und sie den Ankündigungen des Feindes aus dem Norden gleichordnet.³⁴ Im Gespräch mit Huwyler lässt sich etwa zu Jer 46 zeigen, dass es auch unter den Fremdvölkerworten vorexilische Passagen gibt und wie diese sukzessive überarbeitet wurden.

Jer 46 bietet gleich drei Überschriften, wobei V. 1 die Einleitung zur Sammlung der Völkerworte im MT darstellt und in der griechischen Textfassung fehlt.³⁵ In V. 2 findet sich zunächst die Kurzangabe »über Ägypten« mit *lamed adcriptionis* und Volksname, die auch für Moab (48,1), Ammon (49,1), Edom (49,7), Damaskus (49,23) und Kedar / Hazor (49,28) gebraucht wird.³⁶ Außerdem verortet V. 2 das Folgende in die Situation der Schlacht von Karkemisch im Jahre 605 v. Chr. und korreliert dieses Ereignis zutreffend mit dem vierten Regierungsjahr Jojakims. Auch V. 13 ist als Überschrift formuliert und avisiert die Situation eines Feldzugs des babylonischen Königs nach Ägypten. Aufgrund dieser Einleitungen sind zwei Ägyptenworte in V. 3–12 und V. 13–26 zu unterscheiden. Jer 46,27–28 schließlich heben sich durch einen Adressatenwechsel und ihren Charakter als Trostwort an Jakob vom Vorherigen ab.

Die historischen Notizen beider Einleitungen werden durch Feldzugsberichte in der babylonischen Chronik bestätigt. In der Schlacht von Karkemisch am Euphrat im Jahr 605 v. Chr. schlug der babylonische Kronprinz Nebukadrezzar³⁷

³⁴ Vgl. HUWYLER, Jeremia und die Völker (Anm. 1).

³⁵ Überschriften mit dem Relativsatz *אשר היה דבריהוה אל־ירמיהו* finden sich auch in Jer 1,2; 14,1; 47,1; 49,34. Wenn nicht weiter bezeichnet, beziehen sich Stellenangaben zum Jeremiabuch auf den MT.

³⁶ Analog werden noch die Königssprüche (21,11) und die Worte über die Propheten (23,9) eingeleitet.

³⁷ Die Namensform mit r stimmt mit der Babylonischen Chronik überein, in der *Nabū-kudurri-ušur* »Nabu, schütze den Sohn« belegt ist. Vgl. BM 21946 obv.; DONALD J. WISEMAN, *Chronicles of Chaldaean Kings (626–556 B.C.) in the British Museum*, London 1956, 66–67. Diese Namensform überwiegt mit 28 Belegen (auch in Jer 46,2.12.26), während in Jer 27–29 achtmal Nebukadrezzar verwendet wird. Die Schreibweise wechselt in der Hebräischen Bibel, z. T. auch innerhalb der hebräischen Handschriften;

das ägyptische Heer vernichtend.³⁸ Nach dem Tod seines Vaters Nabopolassar im Jahr darauf bestieg der siegreiche Feldherr als Nebukadrezzar II. den Thron und unternahm gleich einen Feldzug in die Levante, der in der Eroberung, Plünderung und Zerstörung Aschkelons im Monat Kislev (November–Dezember) 604 gipfelte.³⁹ Dieses Ereignis wird durch Ausgrabungen Lawrence Stagers in Aschkelon bestätigt. Er fand eine auf das Ende des siebten Jahrhunderts datierende Zerstörungsschicht auf dem mit Läden umsäumten Marktplatz und in einer über 400 m² großen Weinkellerei. Die Kleinfunde, darunter Keramik aus dem östlichen Mittelmeerraum, eine Bronzestatuetten des Osiris und weitere ägyptische Preziosen dokumentieren Kontakte nach Griechenland und Ägypten.⁴⁰ Auch die aus dem zehnten Jahrhundert v. Chr. stammende Befestigungsmauer mit zahlreichen Türmen wurde geschleift. Aschkelon war eine wichtige Hafenstadt, hatte aber kaum Hinterland. Es wurde nach der Zerstörung erst im späten sechsten Jahrhundert durch die Perser wieder aufgebaut.

Nebukadrezzars Aktion war wohl erneut gegen Ägypten gerichtet. Während die Ausgräber eine ägyptische Oberherrschaft über Aschkelon annehmen,⁴¹ interpretiert Alexander Fantalkin die Funde sogar als Hinweis auf eine ägyptische Garnison, in der griechische Söldner stationiert waren.⁴² Demnach zerstörte Nebukadrezzar den ägyptischen Außenposten in Palästina gezielt, um Ägypten weiter zu schwächen.

Ekron, das philistäische Zentrum der Ölproduktion, wird zwar im Feldzugsbericht der Babylonischen Chronik nicht genannt, weist aber am Ende des

vgl. JACK R. LUNDBOM, *Jeremiah 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21B), New York u. a. 2004, 100.

³⁸ Vgl. die deutsche Übersetzung des Abschnitts in TUAT I, 403.

³⁹ Zur Diskussion um den Namen Aschkelons in der Babylonischen Chronik vgl. ALEXANDER FANTALKIN, *Why Did Nebuchadnezzar II Destroy Ashkelon in Kislev 604 B.C.E.?*, in: Israel Finkelstein / Nadav Na'aman (Hg.), *The Fire Signals of Lachish*. FS David Ussishkin, Winona Lake 2011, 87–112, 87 Anm. 1. Für den Hinweis auf Aschkelon danke ich Wolfgang Zwickel.

⁴⁰ Vgl. LAWRENCE E. STAGER, *Ashkelon*, in: Ephraim Stern (Hg.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations of the Holy Land 5*, Jerusalem 2008, 1577–1586, 1584 f. Der ausführliche Grabungsbericht liegt vor in LAWRENCE E. STAGER / DANIEL M. MASTER / J. DAVID SCHLOEN, *Ashkelon 3. The Seventh Century B.C.* Winona Lake 2011.

⁴¹ Vgl. STAGER / MASTER / SCHLOEN, *Ashkelon*, 9 f. Mehrere Bronzestatuetten ägyptischer Gottheiten dokumentieren einen direkten Kontakt oder sogar ägyptische Präsenz in Aschkelon.

⁴² Vgl. FANTALKIN, *Why Did Nebuchadnezzar* (Anm. 39), 95.103.

siebten Jahrhunderts ebenfalls eine Zerstörungsschicht auf, die die Ausgräber mit dem Feldzug Nebukadrezzars im Jahr 604 v. Chr. verbinden.⁴³

Dass dieser Feldzug, die Zerstörung Aschkelons und vielleicht auch Ekrons in Juda zur Kenntnis genommen wurden, kann vorausgesetzt werden. Damit war schon im Jahr nach der Schlacht von Karkemisch deutlich, wer die Herrschaft über die Kleinstaaten der Levante anstrebte.

Das erste Ägyptenwort in Jer 46,3–12

Jer 46,3–12 schildert – ähnlich wie Jer 4 und 6 – durch die schnelle Abfolge von Aufforderungen zum Kampf, klagende Fragen, Zitate und kurze Aussagen ein dramatisches Geschehen. Aufgrund der Imperative in V. 3 und V. 9 lassen sich zwei Strophen (V. 3–8 und V. 9–12) unterscheiden.⁴⁴

3 Macht Kleinschild und Setzschild bereit
und rückt aus zum Kampf!
4 Spannt die Pferde an und steigt auf, ihr Reiter!
Und tretet an mit Helmen!
Poliert die Lanzen, legt die Panzer um!
5 Warum [ich habe es gesehen] sind sie schreckerfüllt, weichen zurück?
Und (warum) werden ihre Helden versprengt?
Und sie sind hastig geflohen und haben sich nicht umgewendet.
Schrecken ringsum! – Spruch JHWHs.
6 Der Schnelle fliehe nicht und der Held rette sich nicht.
Gen Norden, am Ufer des Euphrat[stroms], sind sie gestrauchelt und gefallen.
7 Wer ist das, der anschwillt wie der Nil, und dessen Wasser tosen wie Ströme?
8a Ägypten – wie der Nil schwillt es an [und wie Ströme tosen Wasser].
8b Er sprach: Anschwellen will ich, will das Land bedecken,
will vernichten [die Stadt und] die Bewohner in ihm⁴⁵!

⁴³ Vgl. TRUDE DOTHAN / SEYMOUR GITIN, Miqne, Tel (Ekron), in: Ephraim Stern (Hg.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations of the Holy Land* 3, Jerusalem 1993, 1051–1059; Bd. 5 2008, 1951–1958, bes. 1953; SEYMOUR GITIN / TRUDE DOTHAN / YOSEF GARFINKEL, *Tel-Miqne-Ekron Excavations 1985–1988, 1990, 1992–1995. Field IC Lower: The Elite Zone, Part. 2: The Iron Age II C late Philistine City (Tel Miqne-Ekron. Final Report Series 9/2)*, Jerusalem 2017, 25 f. und die Tabelle auf S. xiv.

⁴⁴ Überschüsse in MT stehen in eckigen Klammern, solche in LXX in spitzen; alternative Lesarten in MT und LXX werden durch / getrennt; eingerückte Verse signalisieren Zufügungen, die im Folgenden begründet werden.

⁴⁵ Da im Hebräischen ארץ »Land« und עיר »Stadt« feminine Nomen sind, kann sich das feminine Suffix am Versende auf beide beziehen, d. h. die Zufügung עיר verlangt keine Änderung.

9 Bäumt euch auf, ihr Pferde

und rast, ihr Wagen!

Und die Helden sollen ausziehen:

Kusch und Put, die den Schild tragen,

und die Ludier, die den Bogen tragen, ihn spannen.

10 Jener Tag aber gehört dem Herrn, JHWH [Zebaoth,] <unserem Gott>

ein Tag der Rache, um sich zu rächen an seinen Feinden.

Das Schwert <JHWHs> wird sich satt fressen und sich satt trinken an ihrem Blut.

denn ein Schlachtopfer für [den Herrn,] JHWH [Zebaoth,] ist es,

im Land des Nordens, am Euphratstrom.

11 Steig hinauf (nach) Gilead und hole Balsam, du junge Frau, Tochter Ägypten!

Vergeblich hast du Heilmittel angehäuft, es gibt keine Heilung für dich!

12 Die Völker haben von deiner Schmach gehört,

und dein Klagegeschrei hat die Erde erfüllt,

denn ein Held ist über den anderen Helden gestrauchelt,

miteinander sind beide gefallen.

In diesem Text wird ein Kriegsgeschehen inszeniert, aber die Schlacht wird nicht beschrieben; die Kombattanten bleiben ungenannt und erst in V. 11 wird Ägypten als unterlegene Partei eindeutig identifiziert. Freilich liefert schon die Ortsangabe in V. 6b einen Hinweis auf das avisierte Ereignis, und auch die rhetorische Frage in V. 7 mit dem Motiv des anschwellenden Nils zielt auf Ägypten. V. 8a nennt Ägypten explizit und bildet im zweiten Teil einen Überschuss im MT – geht also auf sukzessive Nachträge zurück.⁴⁶ V. 8b knüpft mit einer Zitateinleitung direkt an die Frage von V. 7 an und formuliert den Herrschaftsanspruch des Pharaos, der freilich durch die folgende Schilderung der Niederlage zurückgewiesen und ironisiert wird. Schließlich unterstützen die Nennung von Kusch und Put als Söldner in V. 9 die Identifikation mit Ägypten.

Hinsichtlich der Redeformen, des Sprachgebrauchs und der rhetorischen Gestaltung weist dieses Wort so viele Gemeinsamkeiten mit den Ankündigungen des Feindes aus dem Norden in Jer 4–6 auf, dass Huwylers es zu Recht als authentisches Jeremiawort interpretiert.⁴⁷ Der Wechsel der Stimmen, die Abfolge von Imperativen an ungenannte Adressaten und rhetorischen Fragen sowie die Verwendung fiktiver Zitate und kurzer Aussagen sind für Jer 4–6 charakteristisch. Auffällig ist auch die breite Schilderung des Geschehens, während direkte Ankündigungen zurücktreten. In diesem ersten Ägyptenwort findet sich nur eine Ankündigung in V. 10aß, die mit dem Motiv des fressenden Schwertes den Tod der Krieger anschaulich macht. Weder dieser Text noch zentrale Texte aus Jer 4–6 bieten, was man eigentlich von einem Prophetenwort erwartet, nämlich eine Ankündigung inklusive Begründung des Unheils.

⁴⁶ So mit HUWYLER, Jeremia und die Völker (Anm. 1), 76f.

⁴⁷ A.a.O., 76–100.

Die weibliche Personifikation Ägyptens mithilfe des Tochtertitels ist analog derjenigen der Tochter Zion (Jer 4,31; 6,2.23) und der בת־עמי, dem in Jer 4–6 sowie 8–9 als Tochter bezeichneten Volk.⁴⁸ Das Motiv, dass Balsam aus Gilead nicht zur Heilung ausreicht (46,11), findet sich auch in Jer 8,22. Das Klagegeschrei Ägyptens in V. 12 hat ein direktes Pendant in der Klage Jerusalems in Jer 14,2.

Darüber hinaus hat Stipp in Jer 4–6; 8–9; 30–31 und 46–49 signifikante Fügungen und Begriffsbildungen ausgemacht, die als kohärenter und spezifischer Sprachgebrauch eines Autors – wahrscheinlich Jeremias – zu deuten sind.⁴⁹ Dazu gehören in Jer 46,5 der Ausdruck מגור מסביב »Schrecken ringsum« (vgl. Jer 6,25; 20,3.10; 49,29) und die enge Verknüpfung der Verben נוס »fliehen« und פנה »sich umwenden« (vgl. 46,21; 49,8.24), in 46,7 das Verb געש hitp. für »tosen« (vgl. 5,22) sowie in 46,8b die Verbindung eines Partizips von ישב im *status constructus*, mit Präposition ב und enklitischem Personalpronomen (vgl. 8,16; 12,4; 47,2).⁵⁰

Ein weiteres Charakteristikum der Kriegsschilderungen in Jer 4–6, 8–9 und 46 ist der Mangel an Begründungen für das Geschehen. Für das erste Ägyptenwort käme nur V. 10aα.b in Betracht, der die Niederlage als Racheakt JHWHs an seinen Feinden ausweist. Während Huwyler den gesamten Vers zum Grundtext rechnet,⁵¹ lässt er durchaus Spuren von Überarbeitung erkennen. Er hebt sich formal vom Kontext ab, insofern zwei kurze Verbalsätze durch zwei mehrgliedrige Nominalsätze gerahmt sind.⁵² Interessanterweise wird das verzehrende Schwert in LXX als JHWH zugehörig beschrieben (ἡ μάχαῖρα κυρίου, V. 10aβ).⁵³ Wahrscheinlich ist diese Aussage über das Schwert JHWHs ursprünglich und wurde um das Motiv vom Tag JHWHs, das auch in Am 5,18.20; Zef 1,7.14; Jes 13,6.9 und Joel begegnet, erweitert.⁵⁴ Der Hinweis auf einen bestimmten Tag (היום)

⁴⁸ Vgl. Jer 4,11; 6,26; 8,11.19–23; 9,6 und CHRISTL M. MAIER, *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space and the Sacred in Ancient Israel*, Minneapolis 2008, 82–88.

⁴⁹ Vgl. HERMANN-JOSEF STIPP, *Sprachliche Kennzeichen jeremianischer Autorschaft*, in: Hans M. Barstad / Reinhard G. Kratz (Hg.), *Prophecy in the Book of Jeremiah* (BZAW 388), Berlin u. a. 2009, 148–186, bes. 155–176.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 163. Die letztgenannte Fügung findet sich mit einer Verneinung noch in 4,29; 48,9; 50,3.

⁵¹ So nach ausführlicher Diskussion der Gegenvorschläge HUWYLER, *Jeremia und die Völker* (Anm. 1), 89–91 und 97–100.

⁵² Das sieht auch HUWYLER, *Jeremia und die Völker* (Anm. 1), 89, zieht daraus freilich keine literarkritischen Schlüsse.

⁵³ Das »fressende« Schwert JHWHs wird noch in Jer 12,12; 47,6 erwähnt, das Schwertmotiv (ohne direkten Bezug zu JHWH) noch in 46,16; 48,2; 49,37; 50,16.35 ff.

⁵⁴ So auch GUNTHER WANKE, *Jeremia. Teilband 2: Jeremia 25,15–52,34* (ZBK 20.2), Zürich 2003, 391.394.

ההוא) findet sich mehrfach im Jeremiabuch, überwiegend in redaktionellen Kontexten, sei es als Tag des Gerichts (4,9; 25,33; 39,16; 48,41; 49,22.26) oder der Rettung (30,8; 39,17). Das Verb נקם begegnet mit JHWH als Subjekt in Jer 5,9,⁵⁵ aber der Ausdruck יום נקמה »ein Rachetag« in 46,10 ist singulär. Die Deutung der Niederlage als Schlachtopfer JHWHs in V. 10b ist wohl aus Zef 1,7 f. entlehnt.⁵⁶ Die Lokalisierung »im Land des Nordens, am Euphrat« in V. 10b variiert die Angabe von V. 6b. Deutete Vers 10aß ursprünglich nur an, dass das geschilderte Kriegsgeschehen auf JHWH zurückgeht, so erklären die rahmenden Nachträge dies mit dem Motiv der Rache Gottes an seinen Feinden.

Warum und inwiefern aber Ägypten Feind Gottes ist, erwähnt der Text nicht. Eine mögliche Interpretation ergibt sich mit Blick auf die Einleitung in V. 2 mit der Nennung des Pharao Necho.⁵⁷ Gemäß 2 Kön 23,29–35 tötete Necho den jüdischen König Josia, setzte dessen vom Landadel gekrönten Nachfolger ab und legte Juda einen schweren Tribut auf. Freilich versuchten die jüdischen Könige an der Wende vom siebten zum sechsten Jahrhundert Juda durch eine Schaukelpolitik zwischen Ägypten und Babylonien vor dem Schlimmsten zu bewahren.⁵⁸ Bei der Belagerung Jerusalems durch Nebukadrezzars Heer hoffte man auf ägyptische Unterstützung (vgl. Jer 37,5; Ez 17,15). Erst im Blick auf die in den Erzählungen des Jeremiabuches (Jer 27–29) propagierte Unterwerfung unter das babylonische Joch dürfte Ägypten als JHWHs Plänen widerstrebende Macht gegolten haben. Die Rede von JHWHs Rache an seinem Feind Ägypten (V. 10aα) ist daher als eine exilische Deutung des Geschehens plausibler als für die Zeit nach der Niederlage Ägyptens bei Karkemisch.

In seinem Berliner Vortrag hat Hannes Bezzel gegen eine vorexilische Ansetzung des ersten Ägyptenworts argumentiert mit dem Hinweis, vier der in V. 3–4 genannten fünf Begriffe für das Kriegsgerät seien sonst nur in späten Texten wie der Goliath-Erzählung (1 Sam 17), der Chronik und Ez 38–39 belegt.⁵⁹

⁵⁵ Die in 5,9 vorangestellte Frage »sollte ich dies nicht ahnden?« begegnet noch einmal im Nachtrag Jer 5,29 und Jer 9,8. Vgl. HENDRIK G.L. PEELS, *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS 31), Leiden u. a. 1995, 124–127 und 177–181. Peels hält den gesamten Abschnitt Jer 46,3–13 für jeremianisch.

⁵⁶ Im Edomwort Jes 34 wird das Motiv weiter ausgestaltet; vgl. PEELS, *Vengeance* (Anm. 55), 155 f.

⁵⁷ Vgl. WILHELM RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 12), Tübingen ³1968, 249.

⁵⁸ Jojakim wird von Pharao Necho eingesetzt (2 Kön 23,34 f.), 604 aber babylonischer Vasall, fällt nach drei Jahren wieder ab (2 Kön 24,1). Sein Nachfolger Jojachin kapituliert vor den Babyloniern (2 Kön 24,12). Zedekia kommt als Nebukadrezzars Vasall auf den Thron, bricht aber in der Hoffnung auf ägyptische Unterstützung den Eid (2 Kön 24,17–20; Ez 17,15–18).

⁵⁹ Ich danke Hannes Bezzel, dass er mir das Vortragsmanuskript zur Verfügung gestellt hat.

Das trifft für den Setzschild (צנה)⁶⁰ und den Helm (כובע)⁶¹ zu, nicht aber für Rundschild (מגן, 2 Sam 1,21; Spr 24,34), die Lanze (רמח, Ri 5,8⁶²), Pferdegespanne (Ex 14 passim; 1 Kön 1,5; Jes 22,6). סריון »Panzer« begegnet nur in Jer 46,4, von der griechischen Übersetzung mit θώραξ »Brustpanzer« wiedergegeben, und in Jer 51,3, während LXX (28,3) die Gattungsbezeichnung ὅπλα »Waffen« verwendet. In der Schreibweise שריון wird ein solcher Panzer aber mehrfach erwähnt (1 Sam 17,5,38; 1 Kön 22,34; Neh 4,10); der Begriff ist ein nicht-semitisches Lehnwort.⁶³ Allerdings sind alle genannten Waffen in assyrischen Texten und Bildern sowie auf ägyptischen Darstellungen belegt.⁶⁴ Waffen und Ausrüstung aus dem zweiten und ersten Jahrtausend v. Chr. sind archäologisch in Palästina nachgewiesen.⁶⁵ Auch Israel und Juda unterhielten in vorexilischer Zeit kämpfende Truppen, ebenso Streitwagen und Pferde, wenn auch in kleinerer Zahl als in biblischen und außerbiblischen Texten genannt.⁶⁶ Daher müssen sie auch Schilde, Helme und Körperschutz einerseits und Angriffswaffen wie Lanze und Bogen andererseits besessen und sprachlich bezeichnet haben. Zudem ist wahrscheinlich, dass die Ausrüstung des ägyptischen Heeres, das hauptsächlich aus griechischen und kleinasiatischen Söldnern bestand, in Juda schon seit der Zeit Josias bekannt war.⁶⁷ Da es in der Hebräischen Bibel wenige detaillierte

⁶⁰ Allerdings begegnet צנה in metaphorischer Verwendung in Ps 5,13; 35,2; 91,4.

⁶¹ Vgl. Ez 27,10; 38,5 sowie die Nebenform קובע in 1Sam 17,38; Ez 23,24.

⁶² Bezzel hält Ri 5,8 für einen spät-dtr. Zusatz, was im Blick auf 5,8b, in dem Rundschild und Lanze genannt sind, nicht alle Exegeten tun. Vgl. die Diskussion der literarkritischen Thesen zu Ri 5 bei WALTER GROß, Richter (HThK), Freiburg u. a. 2009, 337–341, sowie seine Datierung 344–349.

⁶³ Vgl. SIEGFRIED MITTMANN, Art. Waffen und schweres Kriegsgerät, in: Das große Bibellexikon Bd. 3 (1989), 1656–1666, 1657.

⁶⁴ Vgl. die Nachweise in JACK R. LUNDBOM, Jeremiah 37–52. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 21C), New York u. a. 2004, 189–192; MITTMANN, Art. Waffen (Anm. 63), passim.

⁶⁵ Vgl. die detaillierte Übersicht bei MITTMANN, Art. Waffen (Anm. 63).

⁶⁶ Vgl. die Zusammenstellung aller archäologischen Befunde und Funde zum Militärwesen durch WOLFGANG ZWICKEL, Anmerkungen zu einer Militärgeschichte Palästinas, in: Ralf Gundlach/Carola Vogel (Hg.), Militärgeschichte des pharaonischen Ägypten. Altägypten und seine Nachbarkulturen im Spiegel aktueller Forschung (KRIG 34), Paderborn u. a. 2009, 389–417 und 500–508. Die Meschastele aus dem neunten Jahrhundert erwähnt eine moabitische Truppe von 200 Mann, die die israelitische Stadt Jahaz einnahm. Die in 2 Chr 11,5–10 Rehabeam zugeschriebene Festungsliste wird für Hiskia oder Josia reklamiert; im Anschluss an sie werden צנות ורמחים »Schilde und Speere« erwähnt; vgl. a. a. O., 410–412.

⁶⁷ Vgl. PETER WELTEN, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (WMANT 42), Neukirchen-Vluyn 1973, 208 f.

Schilderungen von Waffen gibt, kann die Distribution dieser Belege für die Datierung von Jer 46,3–4 nicht allein ausschlaggebend sein.

Das erste Ägyptenwort setzt also die Niederlage Ägyptens bei Karkemisch ins Bild, die nach einer kurzen Zeit ägyptischer Oberherrschaft über die syrisch-palästinische Landbrücke die Machtübernahme durch die Babylonier besiegelte. Die in fast allen Kommentaren anhand der Verbformen von Jer 46,3–12 diskutierte Frage, ob Jeremia die Niederlage ankündige oder *ex eventu* beschreibe, kann nicht abschließend entschieden werden. Die letztgenannte Deutung ist m.E. wahrscheinlicher, weil das erste Ägyptenwort primär darauf zielt, die schmachliche Niederlage des ägyptischen Heeres als JHWHs Wirken darzustellen. Im Kontext der Worte über den Feind aus dem Norden wird damit zugleich die neue Situation der Bedrohung Judas und seiner Nachbarn durch die Babylonier sichtbar.

Zu erkennen, dass der Sieg Nebukadrezzars bei Karkemisch und sein Feldzug nach Philistää im Jahr darauf eine Gefahr für die levantinischen Kleinstaaten und ihre Hoffnung auf größere Autonomie darstellte, erscheint als eine plausible Deutung der Gegenwart und entspricht damit der ursprünglichen Funktion von Prophetie als Gegenwartsdeutung. Erst die nachgetragene Einleitung in Jer 46,2 und die Ausgestaltung des Gottesbezugs durch die Motive vom Tag JHWHs und seinem Schlachtfest in V. 10aa.b verstärken mit weiteren Motiven aus prophetischer Tradition den ankündigenden Charakter des Textes.

2.2 Das zweite Ägyptenwort in Jer 46,13–26

Jer 46,13–26 wird durch Notizen gerahmt, die den Feind identifizieren. Aufgrund der Imperative an eine ungenannte Gruppe (V. 14) und an das als Tochter personifizierte Ägypten (V. 19), lassen sich zwei Strophen (V. 14–18 und V. 19–24) unterscheiden.

¹³[Das Wort,] was JHWH zu Jeremia, [dem Propheten,] geredet hat, dass [Nebukadrezzar,] der König von Babel kommen werde, um das Land Ägypten zu schlagen:

¹⁴Verkündet [in Ägypten, und] in Migdol [lasst es hören,]
und lasst hören in Nof [und in Tachpanches.]
Sagt: Tritt an und mach [dich] bereit!

Denn gefressen hat das Schwert rings um dich her.⁶⁸

¹⁵Warum wurden deine Starken niedergestreckt? / Warum floh der Apis?

⁶⁸ LXX liest wohl סבך »dein Gestrüpp« für MT סביבך »rings um dich her« und übersetzt τὴν σμίλακά σου »deine Eibe«, weil dieser Baum Frische, Kraft und Blüte symbolisiert; vgl. VONACH, Jeremias (Anm. 15), 2778.

Er hielt nicht stand, denn JHWH stieß ihn weg. / Dein <auserwählter> Stier hielt nicht stand, denn Kyrios schwächte ihn.

¹⁶ Er ließ viele straucheln, auch ist einer über den anderen gefallen.

Sie sagten: Auf und lasst uns zurückkehren zu unserem Volk und zum Land unserer Herkunft, weg von dem Schwert des Unterdrückers⁶⁹.

¹⁷ Sie haben dort gerufen: Der Pharao <Necho>, der König von Ägypten, ist »Getöse, das den Zeitpunkt verpasst hat.«⁷⁰ / Σαων-εσβι-εμωηδ

¹⁸ So wahr ich lebe, Spruch [des Königs] JHWH Zebaoth [ist sein Name], (mächtig) wie der Tabor unter den Bergen und wie der Karmel am Meer wird es⁷¹ kommen.

¹⁹ Pack dir Sachen für die Verbannung, du sesshafte Tochter Ägypten! Denn Nof wird zur Einöde und zerstört werden – niemand wohnt mehr darin.

²⁰ Eine sehr schöne junge Kuh ist Ägypten, eine Bremse⁷² ist gekommen von Norden, wirklich gekommen / zu ihr⁷³.

²¹ Auch ihre Söldner in ihrer Mitte sind wie Mastkälber, denn auch sie haben sich abgewandt, sind miteinander geflohen, haben nicht standgehalten, denn der Tag ihres / des Unglücks ist über sie gekommen, die Zeit ihrer Heimsuchung.

²² Ihr (=Ägyptens) Geräusch ist wie die <zischende> Schlange, die sich davonmacht, denn mit dem Heer ziehen sie (= die Babylonier) heran, und mit Äxten sind sie zu ihr gekommen wie Holzfäller.

²³ Ihren Wald haben sie gefällt⁷⁴ – Spruch JHWHs, obwohl er undurchdringlich war.

Denn zahlreicher als die Heuschrecken sind sie, sie sind ohne Zahl.

²⁴ Zuschanden geworden ist die Tochter Ägypten,

⁶⁹ LXX liest die Konsonantenfolge הַיִּנָּה als הַיִּנָּה »griechisches«, während MT הַיִּנָּה ein fem. Partizip qal von יָנָה »unterdrücken, gewalttätig sein« punktiert und die Vulgata »Taube« übersetzt. Die grammatisch korrekte Form bei Verwendung eines Partizips wäre jedoch הַיִּנָּה הַחֶרֶב, weshalb ein kollektives Nomen anzunehmen ist, was zur Übersetzung »das Schwert des Unterdrückers« führt (so auch Jer 50,16). Vgl. WILLIAM McKane, A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Vol. 2: Commentary on Jeremiah XXVI–LII (ICC), Edinburgh 1996, 1129.

⁷⁰ So MT wörtlich übersetzt. Zur LXX-Variante siehe unten.

⁷¹ Die Form der 3. mask. sing. bezieht sich wohl auf das heranstürmende Kriegsheer bzw. den Feind aus dem Norden; vgl. KARIN FINSTERBUSCH / NORBERT JACOBY, MT-Jeremia und LXX-Jeremia 25–52 (WMANT 146), Neukirchen-Vluyn 2017, 235.

⁷² LXX gibt das Hapaxlegomenon קָרַץ »Beißen, Stechen« mit ἀπόσπασμα »Zerstörung« wieder, hat wohl קָרַץ gelesen, vgl. JOHAN LUST / ERIK EYNIKEL / KATRIN HAUSPIE, A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Stuttgart ²2003, 74.

⁷³ MT bietet בָּא בָּא, LXX liest בָּה בָּה. Ob die Verschreibung in der Vorlage von LXX oder in der hebräischen Texttradition erfolgte, ist nicht mehr zu festzustellen.

⁷⁴ LXX deutet die qatal-Formen als prophetische Ankündigung und übersetzt sie futurisch.

in die Hand des Nord-Volkes ist sie gegeben worden.

²⁵ [JHWH Zebaoth, der Gott Israels, hat gesagt:]

Siehe, den Amon von No⁷⁵ suche ich heim und den Pharao [und Ägypten und seine Götter und seine Könige, den Pharao] und jene, die auf ihn vertrauen.

[²⁶ Ich werde sie (plur.) in die Hand derer geben, die ihnen nach dem Leben trachten, und in die Hand Nebukadrezzars, des Königs von Babel, und in die Hand seiner Diener.

Danach aber wird sie (=Ägypten) siedeln wie in früheren Tagen – Spruch JHWHs.]

Für die Auffindung des ursprünglichen Textes sind einerseits die masoretischen Sonderlesarten abzuheben und andererseits ist zu prüfen, in welchen Fällen die griechische Fassung möglicherweise einen älteren Text bewahrt hat. Ein Blick auf die Unterschiede zwischen dem LXX-Text und MT führt zu zwei Beobachtungen. Erstens enthält der MT mehrere punktuelle Überschüsse, die Orts- und Personennamen sowie Titel nachtragen. Diese masoretischen Sonderlesarten finden sich durchgängig im Jeremiabuch; sie gehören zu dem von Stipp beschriebenen »prämasoretischen Idiolekt« der Tradenten letzter Hand.⁷⁶ Vers 26 fehlt in der griechischen Fassung vollständig und ist als später Zusatz zu deuten. V. 26a variiert die Unheilsankündigung von V. 25 mit Hilfe typisch deuteroterjemianischer⁷⁷ Terminologie. Das Heilswort für Ägypten in V. 26b hat, wie oben erwähnt, eine Parallele in der Ankündigung von der Wende des Geschicks für Moab (48,47) und Ammon (49,6). Alle drei prämasoretisch zugefügten Heilsworte wurden wohl aus dem Elamspruch in 49,39 entwickelt.

Die zweite Beobachtung ist, dass LXX in einigen Versen erheblich von MT abweicht, wobei jede Variante gesondert zu betrachten ist. Der bekannteste und spektakulärste Fall ist V. 15. In V. 15a lautet MT wörtlich מִדּוּעַ נִסְתַּחַף אֲבִירֶיךָ »warum wurden deine Starken niedergestreckt?« Das pluralische Subjekt ist inkongruent zur Verbform und zur Fortsetzung des Verses im Singular. Die griechische Übersetzung διὰ τί ἔφυγεν ὁ Ἄπις; ὁ μόσχος ὁ ἐκλεκτός σου [...] »warum floh der Apis? Dein auserwähltes Kalb [...]«, deutet die Graphemfolge נִסְתַּחַף als תִּסְתַּחַף, wobei תִּסְתַּחַף die aramäische Transkription des ägyptischen Namens des Apis ist, der in Stiergestalt in Memphis (= Nof) verehrt wurde. Das hebräische Wort אֲבִיר »Starker« wird auch in Ps 22,13; 50,13 und Jes 34,7 für Stiere verwendet. Das Attribut ὁ ἐκλεκτός hat kein Äquivalent im hebräischen Text und ist

⁷⁵ MT: מְנַח, wobei »No« Theben bezeichnet. LXX bietet »Amon, ihren (= der Tochter Ägyptens) Sohn«, hat wohl בְּנָה gelesen. VONACH, Jeremias (Anm. 15), 2779 hält das für eine aktualisierende Interpretation der Übersetzer. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass bereits die Vorlage von LXX die Verschreibung aufwies; vgl. McKane, Jeremiah XXVI–LII (Anm. 69), 1135.

⁷⁶ Vgl. STIPP, Der prämasoretische Idiolekt (Anm. 20), 83–126.

⁷⁷ Zu dieser Bezeichnung siehe unten.

Ziegler zufolge nicht ursprünglich.⁷⁸ Während Vonach die LXX-Lesart als interpretierende Aktualisierung seitens der Übersetzer deutet,⁷⁹ argumentiert Stipp, dass die Vorlage von LXX den ursprünglichen Text bewahrt habe und die Variante in der hebräischen Texttradition später auftrat, entweder durch Verschreibung oder aus Unkenntnis des Apis-Namens.⁸⁰ Damit würde sich der ursprüngliche Text auf die Plünderung der Götterstatue von Memphis beziehen und diese auf JHWHs Wirken zurückführen. Die Verschreibung zu נסתר und die ihr folgende Umdeutung von אבירך vom Stier zu »den Starken« in MT bietet die einfachere Erklärung gegenüber der absichtlichen Umdeutung auf einen ägyptischen Gott seitens der Übersetzer, die sonst akribisch ihrer hebräischen Vorlage folgen. Daher erscheint Stipps Argumentation plausibler. Huwyler lässt offen, ob der Apis-Stier oder der Starke als Hinweis auf den Pharao ursprünglich war, betont aber zu Recht, dass in beiden Fällen JHWH als wirkmächtig gegen die ägyptische Macht dargestellt werde.⁸¹

Ein weiteres Beispiel ist V. 17. Die griechischen Übersetzer lasen den Konsonantentext קראו שם פרעה als Imperativ Plural »ruft den Namen des Pharao« und verstanden daher den folgenden Ausdruck שאון העביר המועד als neuen Namen, den sie als Σαων-εσβτ-εμωηδ transkribierten.⁸² Gegenüber ihrer Vorlage fügten sie oder spätere Tradenten den schon in LXX-Jer 26,2 genannten Necho zur Identifikation des Pharao hinzu.⁸³ Die Masoreten lasen die Verbform als 3. Plur. *qatal* und שם als Ortsangabe und verstanden dies, analog zu V. 16, als Einleitung eines Zitats: »Sie haben dort gerufen: Der Pharao, der König von Ägypten, ist ›Getöse, das den Zeitpunkt verpasst hat‹.«⁸⁴ Beide Varianten basieren auf einem fast gleichlautenden Konsonantentext, führen aber im Ergebnis zu unterschiedlichen Deutungen. Welcher Pharao gemeint ist, bleibt in MT offen.

Auch für das zweite Ägyptenwort sind die rhetorischen Parallelen zu Texten aus Jer 4–6 mit Händen zu greifen, so in V. 14 die Abfolge der Imperative הגידו והשמיעו [...] »hört [...] und merkt auf«, die auch in Jer 4,5; 5,20 begegnen und das

⁷⁸ Vgl. JOSEPH ZIEGLER (Hg.), *Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae* (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum XV), Göttingen 2006, z.St.

⁷⁹ Vgl. VONACH, *Jeremias* (Anm. 15), 2778.

⁸⁰ Vgl. HERMANN-JOSEF STIPP, *Interpretierende Übersetzung in der Jeremiaseptuaginta*, in: Ders., *Studien zum Jeremiabuch. Text und Redaktion* (FAT 96), Tübingen 2015, 176–198, 184; so auch McKane, *Jeremiah XXVI–LII* (Anm. 69), 1127 f.

⁸¹ HUWYLER, *Jeremia und die Völker* (Anm. 1), 111 f.

⁸² STIPP, *Interpretierende Übersetzung* (Anm. 80), 169 führt 46,17 als ein Beispiel für die Quellentreue der Übersetzer an. Die Deutung als Imperativ wird von der Vulgata gestützt (vocate nomen Pharao). McKane, *Jeremiah XXVI–LII* (Anm. 69), 1129 f. diskutiert alle Vorschläge und folgt LXX.

⁸³ Vgl. HUWYLER, *Jeremia und die Völker* (Anm. 1), 116.

⁸⁴ Zu weiteren möglichen Deutungen vgl. a. a. O., 114 f.

Motiv des fressenden Schwerts; außerdem in V. 16 die Verbindung der Verben כשל »straucheln« und נפל »fallen« und die Präsentation eines Zitats der Angegriffenen. In V. 19 wird Ägypten erneut als Tochter personifiziert; die ihr angekündigte Verwüstung wird in ähnlichem Wortlaut Juda (Jer 4,7) und Moab (48,9) angedroht. Der Ausdruck לשמה findet sich neben 46,19 auch in 2,15; 18,16; 19,8, dessen Folge »ohne Bewohner« noch in 4,7; 9,10 und 48,9. Die Charakterisierung des Feindes aus dem Norden als Tier, in diesem Fall als Bremse und Heuschrecke, ist vergleichbar mit dessen Darstellung als Löwe und Steppenwolf in 4,7 und 5,6. Aufgrund dieser plastischen Rhetorik und der Parallelen zu Jer 4–6 interpretiert Huwyler auch das zweite Ägyptenwort als jeremianisches Gedicht, das Jeremia in Jerusalem oder Ägypten vorgetragen habe.⁸⁵

Der Text ist als Ankündigung eines feindlichen Angriffs auf Migdol, eine Grenzfestung im Delta, und auf Memphis (hebräisch Nof) verständlich, wobei wiederum nicht der Kampf, sondern die Niederlage in Szene gesetzt wird. Bekannt ist, dass Nebukadrezzar im Jahr 601 v. Chr. einen Feldzug nach Ägypten unternahm, wobei seine Truppen bereits in der Grenzfestung Migdol geschlagen wurden und Necho im Gegenzug das mit den Babyloniern verbündete Gaza eroberte.⁸⁶ Erst ein weiterer Feldzug im Jahr 568 war erfolgreich und Nebukadrezzar kontrollierte danach Ägypten für einige Jahre.⁸⁷

Da Migdol und Mephis (= Nof) explizit genannt sind, kann Jer 46,14–24 in die Jahre nach der Schlacht von Karkemisch verortet werden als Ankündigung einer Bedrohung Ägyptens auch auf eigenem Boden.⁸⁸ Seine Erstadressaten wären dann die Bewohnerinnen und Bewohner Jerusalems und Judas, die auf ägyptische Unterstützung gegen die babylonische Bedrohung hofften.

Manche Exegeten verstehen den Spottnamen in V. 17 als Anspielung auf Pharaos Apries alias Hofra (589/8–570 v. Chr.), der in 44,30 חֲפֶרֶע genannt wird.⁸⁹ Jer 37,7 zufolge schickte er Truppen, so dass die Babylonier die Belagerung Je-

⁸⁵ Vgl. a. a. O., 125 f.

⁸⁶ Vgl. H.J. KATZENSTEIN, »Before Pharaoh Conquered Gaza« (Jeremiah XLVII 1), in: VT 33 (1983), 249–251, 249 mit Verweis auf Herodot, Historien II, 159.

⁸⁷ Vgl. KLAAS R. VEENHOF, Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen (GAT 11), Göttingen 2001, 280.282.

⁸⁸ So RUDOLPH, Jeremia (Anm. 57), 271 mit einer Datierung nach 605; WILLIAM L. HOLLADAY, Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26–52 (Hermeneia), Minneapolis 1989, 328 mit einer Datierung in das Jahr 588. HUWYLER, Jeremia und die Völker (Anm. 1), 125 f. hält beide Datierungen für möglich.

⁸⁹ Vgl. HOLLADAY, Jeremiah 2 (Anm. 88), 328.330, der jedoch zugibt, dass dessen ägyptischer Name w'h-ib-r' mit חֲפֶרֶע lautlich passend wiedergegeben wird, während העביר als Wortspiel auf den Namen kaum erkennbar ist. Vgl. die Liste der Befürworter und Gegner der These bei MCKANE, Jeremiah XXVI–LII (Anm. 69), 1129 f., der sie ablehnt.

rusalems unterbrechen, was aber letztlich Jerusalem nicht verschonte. Gemäß dieser Deutung würde Jeremia Hofra den Einfall des babylonischen Heeres in Ägypten ankündigen, wie auch Jer 44,30 Hofras Schicksal mit demjenigen Zedekias parallelisiert. Da Jer 44,26–30 im Buch als eines der letzten Worte Jeremias in Ägypten eingeführt wird, könnte auch Jer 46,14–24 noch dem Propheten selbst zugewiesen werden. Allerdings ist die Anspielung auf Hofra in 46,17 umstritten und wird schon von den griechischen Übersetzern nicht erkannt, die den namenlosen Pharao mit Necho identifizieren. Außerdem usurpierte Amasis im Jahr 570 den ägyptischen Thron und erst unter dessen Regierung fiel Nebukadrezzar II. im Jahr 568 in Ägypten ein.⁹⁰

Wird das Szenario eines babylonischen Angriffs bereits aus der Grundschrift des zweiten Ägyptenworts deutlich, so erweisen sich, literargeschichtlich betrachtet, dessen Einleitung in V. 13 und die Gottesrede in V. 25 f. als Nachinterpretationen. Während V. 13 den ursprünglichen Text wohl zutreffend auf die Bedrohung Ägyptens durch Nebukadrezzar bezieht, kündigt V. 25 JHWHs Vorgehen gegen Amon, den Reichsgott Ägyptens mit Sitz in Theben (= No), und den Pharao an und fasst so die beiden Ägyptenworte zusammen. Der Vers weitete die in der Grundschrift genannte Bedrohung von Migdol und Memphis bis nach Theben aus. Mit denen, »die auf den Pharao vertrauen«, können in der Rückschau jene Judäerinnen und Judäer gemeint sein, die in der Bedrohung Jerusalems durch die Babylonier auf Ägypten setzten und jene, die nach 587 in Ägypten Zuflucht suchten (Jer 43).⁹¹

Dass V. 25 nachgetragen ist, verraten auch die deuterogeremianischen Wendungen »siehe, ich suche heim« und »die auf N.N. vertrauen«.⁹² Mit deuterogeremianisch wird in neueren Studien der Prosastil bezeichnet, der im Jeremiabuch viele Kapitel prägt.⁹³ Es handelt sich um weitgehend stereotype Phrasen und eine durch Relativsätze angereicherte Prosa, die leicht zu imitieren ist. Gegen Winfried Thiel sind nicht alle in diesem Stil geschriebenen Passagen der

⁹⁰ So WANKE, *Jeremia* 2 (Anm. 54), 396; vgl. VEENHOF, *Geschichte* (Anm. 87), 282.

⁹¹ So auch HUWYLER, *Jeremia und die Völker* (Anm. 1), 122 f.

⁹² Zu פָּקֵד Partizip + Pronomen 1. sing. + אֶל/עַל vgl. Jer 11,22; 23,2; 29,32; 44,29; 50,18, zu בָּטַח + בּ vgl. Jer 7,4.8.14; 17,5.7 u. ö.

⁹³ Vgl. HERMANN-JOSEF STIPP, *Deuterogeremianische Konkordanz* (ATSAT 63), St. Ottilien 1998 mit einer Katalogisierung typischer Phrasen; CAROLYN SHARP, *Prophecy and Ideology in Jeremiah. Struggles for Authority in the Deutero-Jeremianic Prose* (OTS), London 2003; CHRISTL M. MAIER, *The Nature of Deutero-Jeremianic Texts*, in: Hindy Najman / Konrad Schmid (Hg.), *Jeremiah's Scriptures: Production, Reception, Interaction, and Transformation* (JSJ.S 173), Leiden u. a. 2016, 103–123.

sog. deuteronomistischen Redaktion des Buches zuzuweisen.⁹⁴ Für eine Zuweisung zu dieser zweifelsohne vorhandenen, exilischen Redaktionsschicht bedarf es, wie Konrad Schmid herausgestellt hat, weiterer sachlicher Kriterien, die sich im Deuteronomistischen Geschichtswerk finden, wie z.B. dem Vorwurf der Verehrung fremder Gottheiten.⁹⁵ Da Jer 46,25 die Vernichtung einer ägyptischen Gottheit ankündigt, ist ein sachlicher Grund für die Zuordnung zur exilischen Redaktion gegeben. Mit der Behauptung, JHWHs richtendes Handeln reiche bis nach Theben, die Hauptstadt Oberägyptens, hat der Vers wohl die Eroberung Ägyptens durch die Babylonier im Jahr 568 im Blick und deutet diese – *ex eventu* – als Gericht JHWHs am Pharao und am Reichsgott.

Wie die Überschüsse in MT-Jer 46,25f. zeigen, imitieren die prämasoretischen Bearbeiter der Ägyptenworte die deuteroteremianische Diktion. Sie stellen mittels einer Einleitung (V. 25aα) heraus, dass es sich um JHWHs Wort handelt, weiten die Heimsuchung auf alle Gottheiten Ägyptens und alle Pharaonen aus und nennen den historischen Feind beim Namen. Mithilfe deuteroteremianischer Begrifflichkeit verweisen diese Bearbeiter mit dem zugesetzten V. 26 zugleich auf Jeremias Unheilswort gegen Pharao Hofra zurück, in dem sie Wendungen aus Jer 44,30 zitieren.

44,30 So spricht JHWH: Sieh, *ich gebe* [Pharao] Hofra, den König von Ägypten, in die Hand seiner Feinde (LXX: seines Feindes) und *in die Hand derer, die ihm nach dem Leben trachten*, wie ich Zedekia, den König von Juda, *in die Hand Nebukadrezzars* gegeben habe, *des Königs von Babel*, seines Feindes, der ihm nach dem Leben trachtet.

46,26 [MT⁺] Ich werde sie (plur.) *in die Hand derer geben, die ihnen nach dem Leben trachten und in die Hand Nebukadrezzars, des Königs von Babel*, und in die Hand seiner Diener. Danach aber wird sie (= Ägypten) siedeln wie in früheren Tagen – Spruch JHWHs.

In der MT-Fassung steht Jer 44,30 so nahe bei Kap. 46, dass es den Lesenden in Erinnerung sein kann und gleichsam eine Deutungsperspektive vorgibt. Die gesamte Prosarede im Mund Jeremias in Jer 44 ist Teil der exilischen Redaktion,

⁹⁴ Vgl. WINFRIED THIEL, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn 1981, 93–102.

⁹⁵ Vgl. KONRAD SCHMID, Hintere Propheten (Nebiim), in: Jan C. Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen ³2009, 313–412, 355: »Man sollte die Klassifikation ›deuteronomistisch‹ strikt auf solche Texte beschränken, die sich sachlich an den Leitlinien des Deuteronomiums (Kultuseinheit und Kultusreinheit) orientieren und dazu die schulsprachlichen Eigenheiten des Deuteronomismus zeigen – der so genannte Sprachbeweis allein ist unzureichend für eine verlässliche Identifizierung deuteronomistischer Redaktionspassagen.«

da sie den Vorwurf der Verehrung fremder Gottheiten – und zwar im Plural, also über die in 44,17 genannte Himmelskönigin hinaus – ins Zentrum stellt. Gemäß Jer 43–44 tritt Jeremia in Ägypten auf und verkündet Unheil, explizit gegen die dort lebenden Flüchtlinge aus Juda, aber ausweislich des Inhalts der Ankündigung auch gegen Ägypten und seine Gottheiten. Jeremia wird in diesen beiden Kapiteln als Prophet gegen Menschen aus Juda und aus Ägypten porträtiert. Das Prophetenwort in Jer 44,30 bezieht sich explizit auf Hofra und damit auf die babylonische Eroberung Ägyptens im Jahr 568 v. Chr. – nach Lage der Dinge erneut eine Prophetie *ex eventu*.

Indem die prämasoretischen Bearbeiter von Jer 46,25 f. mit Hilfe gleichlautender Sätze das Wort gegen Hofra aus 44,30 und den Abschlussvers der beiden Ägyptenworte 46,26 aufeinander beziehen, verstärken sie die Charakterisierung des Propheten als nicht nur zu Juda, sondern zu den Völkern gesandt. In Jer 44,30 fügen sie den Titel Pharao hinzu und erweitern die Zahl der Feinde durch Zufügung eines Jod (אִיבִי anstelle von אִיבוּ). Interessant ist nun aber, dass die Bearbeiter auch das Heilswort an Ägypten in V. 26b hinzufügen, d.h. nicht ein völliges Ende Ägyptens konstatieren, sondern, im Wissen darum, dass Ägypten noch existiert, dessen Fortbestand betonen.

Die an den beiden Ägyptenworten aufgezeigten Bearbeitungen sollen nun im Blick auf die Vorstellung von Jeremias Sendung zu den Völkern ausgewertet werden.

3. Resümee: Jeremia als Völkerprophet?

Die Frage, ob Jeremia als Prophet für die Völker gelten kann, wie seine Beauftragung in Jer 1 vorgibt, ist mit einem deutlichen »Ja« zu beantworten, auch wenn sich dieser Aufsatz auf einen kleinen Textausschnitt beschränken musste und nicht alle Redaktionsstufen ausführlich behandeln konnte. Die Kerne der beiden Ägyptenworte in Jer 46 sind Ankündigungen in Jer 4–6 formal, stilistisch und inhaltlich so ähnlich, dass beide zum ältesten Material des Buches und daher zu der ursprünglichen Prophetie Jeremias gerechnet werden können, ohne dass konkrete *ipsissima verba* im Einzelnen ausgewiesen werden müssen. Die Schlacht von Karkemisch im Jahre 605 sowie die Feldzüge Nebukadrezzars nach Philistäa im Jahr 604 und nach Ägypten im Jahr 601, die auf die Beherrschung der Levante zielten, liefern einen plausiblen geschichtlichen Horizont für die Worte über Ägypten und Juda, die ein Kriegsgeschehen in Szene setzen und zugleich die Niederlage aufscheinen lassen. Es handelt sich dabei überwiegend um Gedichte, die verschiedene Stimmen zu Gehör bringen, und nicht um die klassische Form der Unheilsankündigung mit Begründung.

Es ist zu erwarten, dass sich auch in weiteren Fremdvölkerworten aus Jer 46–49 solche authentischen Kerne finden lassen. Huwyler reklamiert die

Worte über die Philister (47,2–6), Kedar / Hazor (49,28–33), Damaskus (49,23–27) und Ammon (49,3–5) für Jeremia, weist auf größere Überarbeitungen im Moab- und Edomwort hin und hält nur den Elamspruch für einen späteren Text.⁹⁶ Die beiden hier diskutierten Ägyptenworte hatten ursprünglich wohl die Funktion, das Kriegsgeschehen von Karkemisch und die nachfolgende direkte Bedrohung Ägyptens durch Nebukadrezzar als JHWHs Wirken darzustellen. Das ist zwar nichts Neues im Rahmen altorientalischer Geschichtsdeutung, zeigt jedoch, dass die Völkerworte zunächst keine an fremde Völker gerichtete Ankündigungen waren, sondern Deutungen der politischen Großwetterlage für judäische Adressaten. Ihr Hauptanliegen ist es, den Gott Israels als die Gottheit darzustellen, die in der Geschichte wirkt. Ein Nebeneffekt ist, dass Ägypten als potentielle Schutzmacht für Juda diskreditiert wird.

Diese Geschichtsmächtigkeit ihres Gottes wird von den exilischen Bearbeitern der Ägyptenworte mithilfe von Einleitungen (46,2.13) und Kommentierungen (46,10*.25) auf historische Ereignisse und Personen der Vergangenheit bezogen und damit bestätigt. Ihnen gilt Jeremia als von JHWH gesandter, wahrer Prophet. Zugleich stellen diese Ergänzungen Bezüge zu weiteren Texten des Jeremiabuches und zur übrigen prophetischen Tradition her (46,10*). Die Technik der internen Verknüpfung und der Anreicherung mit Verweisen auf weitere Texte lässt sich bis zu den letzten Bearbeitungen der hebräischen Texttradition nachweisen (46,1.25f.), deren Zusätze anhand des Vergleichs mit der griechischen Fassung gut erkennbar sind.

Analysiert man die Position der Fremdvölkersprüche in den beiden Texttraditionen, so zeigt sich eine unterschiedliche Akzentuierung der Gesamtbotschaft des Buches, wobei Jeremia in beiden Fällen als Prophet nicht nur für Juda, sondern auch für die Fremdvölker charakterisiert wird. In der griechischen Textfassung, die auf eine ältere hebräische Vorlage zurückgeht, spricht Jeremia direkt zu Juda (1–25) und dann, vermittelt über den Bucherzähler, zu den Fremdvölkern. Es wird somit zunächst auf die prophetische Botschaft Jeremias fokussiert und danach erst von Jeremias Schicksal in den Wirren der mehrfachen Belagerung Jerusalems und nach der Einnahme der Stadt erzählt (LXX-Jer 33–51).

In der MT-Fassung stehen Jeremias Worte an Juda (Kap. 1–25) und sein Ergehen (26–45) im Vordergrund, erst danach folgen seine Worte an die Fremdvölker (46–51). Gleichzeitig wird durch die Endstellung der Babelworte und die Fokussierung auf die Babylonier in den prämasoretischen Zusätzen in Kap. 25 Babylon zum Erzfeind erklärt und im Blick auf die Völker der Gedanke der Vergeltung des Juda zugefügten Übels in den Vordergrund gerückt.

Trotz dieser unterschiedlichen Präsentation gilt für beide Textfassungen: Jeremia war, ist und bleibt ein Prophet für die Völker – oder anders ausgedrückt:

⁹⁶ Vgl. HUWYLER, Jeremia und die Völker (Anm. 1), 387.

Diese Charakterisierung Jeremias ist im Netzwerk der Textbezüge ein verbindendes Motiv. Die angesichts der weltpolitischen Umwälzungen auf Juda und seine Nachbarn gerichtete Perspektive des historischen Jeremia, die sich in der dramatischen Beschreibung eines feindlichen Heeres, das von Norden gegen Juda und seine Nachbarn heranrückt, äußert, wird von späteren Tradenten explizit bestätigt und mit vergangenen Ereignissen identifiziert. Waren schon die authentischen Worte Jeremias nicht ursprünglich an die fremden Völker gerichtet, sondern an Juda, so verkünden sie auch in späterer Bearbeitung JHWHs Wirken. Die Tradenten der Jeremia-Überlieferung porträtieren Jeremia als zu Juda und den Völkern gesandt (Jer 1) und verstärken den Völkerbezug, um JHWHs universale Herrschaft über alle Völker und Königreiche herauszustellen. Bis zu den letzten Bearbeitungen schärfen sie das Profil Jeremias als Völkerprophet.

Fremdvölker in Numeri*

Nathan MacDonald

Hat das Numeribuch eine Theorie oder eine Theologie der Fremdvölker? Oder besser, hat es seine *eigene* Theorie? Nach Martin Noth kann man diese Frage – wie für so viele andere Themen auch – nicht bejahen: »Von einer speziellen Eigenbedeutung des 4. Mosebuches kann man nicht wohl sprechen. Es hat seine Bedeutung – mehr noch als die anderen Mosebücher – im Rahmen und Zusammenhang des größeren Ganzen des Pentateuch.«¹ Noth erkannte etwa die Landnahme als ein wichtiges Thema, aber er diskutierte sie nur im Rahmen der verschiedenen Quellen.² Für die älteren Kritiker wie Noth hat das Buch Numeri schon darum keine eigene Theologie, weil es ein artifizielles Konstrukt ist.

In den letzten Jahrzehnten hingegen ist Numeri als ein eigenes Buch aus dem Schatten herausgetreten.³ Dies gilt besonders für Leser mit synchronen oder theologischen Interessen. Aber die Fremdvölker scheinen darin kein besonders wichtiges Thema zu sein. Horst Seebass und Eryl Davies ermitteln Land, Priester und Leviten sowie Reinheit und Unreinheit als die zentralen Themen des Numeribuches.⁴ Einige Exegeten betrachten das Gottesvolk als ein bedeutungsvolles Thema. Jules de Vaulx argumentiert in seinem Kommentar, dass Numeri einen nachexilischen Kontext widerspiegele. Die vormonarchische Gemeinschaft wird infolgedessen zum Vorbild für das persische Jehud: »Israël est le peuple de Dieu en marche, c'est pourquoi la constitution et l'itinéraire du peuple au désert sous la

* Ich bedanke mich ganz herzlich bei Dr. Paul Kurtz (Cambridge) und Dr. Harald Samuel (Göttingen) für ihre Hilfe im Deutschen.

¹ MARTIN NOTH, Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD 7), Göttingen 1982, 13.

² A. a. O., 13 f.

³ Für eine Forschungsgeschichte bis 2006, siehe THOMAS RÖMER, De la périphérie au centre. Les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque, in: Ders. (Hg.), The Books of Leviticus and Numbers (BETHL 215), Leuven 2008, 3–34.

⁴ HORST SEEBASS, Numeri, 1. Teilband, Kapitel 1,1–10,10 (BKAT IV/1), Neukirchen-Vluyn 2012, 39*–45*; ERYL W. DAVIES, Numbers (NCBC), Grand Rapids 1995, lvii–lxvi.

direction de Moïse constituent une sorte »d'archétype«⁵. De Vault betrachtet die Rolle des Gottesvolkes als Volk, Heer und Gemeinschaft Jhwhs. Danach untersucht er die Bestandteile der Gemeinschaft, nämlich Mose, die Propheten, Priester und Leviten, die Zwölf Stämme Israels, und diejenigen, die nicht von Jakob abstammen. Hierbei behandelt de Vault nicht nur die Gemeinschaftsmitglieder wie beispielsweise den *ger*, sondern auch Hobab, den Schwiegervater Moses, und Bileam. Nach De Vault findet die Gemeinschaft ihre Einheit im Bund und im Gesetz vielmehr als in der Nation oder ethnischen Zugehörigkeit.⁶ In seinem Kommentar untersucht Dennis Olson die Theologie des Buches anhand der Idee mannigfaltiger Abgrenzungen. Er beginnt mit seinem besonderen Beitrag zur Erforschung des Numeribuchs: der Grenze zwischen der alten und der neuen Generation.⁷ Gleich danach spricht er von der Grenze zwischen Israel und den anderen Völkern. Aber es folgen viele weitere Grenzziehungen, die gleichermaßen bedeutsam sind: die Grenze zwischen der Heiligkeit Gottes und dem sündhaften Volk, zwischen Führerschaft und Anhängerschaft, unter den Stämmen, zwischen Wüste und dem gelobten Land usw.⁸

Es ist aber vor allem Mary Douglas in ihrem Buch *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, die die Völker als bedeutsames und wichtiges Thema des Buches sieht.⁹ Ihr zufolge sind es die Priesterschrift im Allgemeinen und das Numeribuch im Besonderen, die einzigartig in der religiösen Weltliteratur sind, weil diese Texte Unreinheit als universal darstellten. Unreinheit sei nicht mehr mit der Unterschicht und Ausländern als den Anderen verbunden, sondern komme durch menschliche Existenz in der Welt zustande und könne alle Menschen befallen; der Redaktor des Numeribuchs sei mutmaßlich ein Priester aus der Zeit Esras und Nehemias. Douglas fasst die Gesellschaft in der persischen Provinz Jehud als eine Enklavenkultur auf. In Enklavenkulturen funktioniere Unreinheit als eine Verteidigungsstrategie gegen Außenstehende. Eine solche Mentalität sei vor allem in den Büchern Esra und Nehemia zu finden, während sich im Gegensatz dazu im Buch Numeri eine positive Ansicht über Samaritaner sowie die anderen Völker finde. Der Idee einer Enklave schließe sich der Redaktor nämlich nicht an, er sei vielmehr von Hierarchievorstellungen bewegt. Seine Perspektive sei keineswegs sektiererisch wie die der Verfechter einer Enklavenkultur. In seiner Weltanschauung hätten stattdessen alle Leute einen Platz in der Hierarchie und er selbst sei gegenüber

⁵ JULES DE VAULT, *Les Nombres* (Sources Bibiques), Paris 1972, 31.

⁶ A. a. O., 28–41.

⁷ Siehe DENNIS OLSON, *The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (Brown Judaic Studies 71), Chico 1985.

⁸ DENNIS OLSON, *Numbers* (Interpretation), Louisville 1996, 7f.

⁹ MARY DOUGLAS, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOT.S 158), Sheffield 1993.

anderen Menschen offen. Douglas behauptet, Edom wie andere, von Abraham abstammende Völker seien in die Gemeinschaft einbezogen, solange sie nicht fremden Göttern folgten: »The definition of the congregation of Israel did not depend on ethnic or territorial political factors«¹⁰. Diese Thesen von Douglas stoßen allerdings auf Schwierigkeiten. Die Kanaaniter und die Königstümer Sihons und Ogs werden geschlagen und stehen unter dem Bann. Das gilt ebenso für die Midianiter, die die Israeliten zum Götzendienst verführen. Die Moabiter führen Israel in Versuchung der Idolatrie, während Edom Israel die Gastfreundschaft verweigert. Diese gewichtigen Fälle diskutiert Douglas freilich nicht. Ich nehme an, dass sie diese Befunde als Evidenz einer Enklavenperspektive einordnen würde. Der hypothetische hierarchisch denkende Redaktor konnte solche Ansichten nicht völlig entfernen, sie aber doch relativieren, und auf diese Weise kann Douglas sowohl das Inklusive also auch das Exklusive im Numeribuch verdeutlichen. Das Problem mit dieser Hypothese ist, dass sie nicht falsifizierbar ist. Mit ihr lassen sich alle Tatsachen erklären oder, besser, wegklären.

Das Problem zweier verschiedener Perspektiven zu den Völkern im Numeribuch spricht auch Thomas Dozeman in seinem Aufsatz über die Midianiter an.¹¹ Dozeman findet zwei Ansichten zu den Midianitern im Numeribuch. Die erste, in Num 10 befindliche, idealisiert sie als Jhwh-Verehrer. Am Berg Gottes sind die Midianiter religiöse Experten. Dementsprechend sind sie Grenzfiguren und verwischen die Unterschiede zwischen Israel und den anderen Völkern. Diese Ansicht bringt Dozeman in Verbindung mit dem nicht-priesterlichen Autor. Der priesterliche Autor kenne diese Tradition, aber er lehne die positive Rolle der Ausländer im israelitischen Kultus ab. »The Priestly author is aware of and dependent upon the tradition of Moses' Midianite marriage, and uses the character of Phinehas to fashion a polemical reinterpretation of the religious boundaries of Yahwism in relation to the Midianites«¹². Dozeman stimmt Douglas insofern zu, dass es Evidenz für zwei widersprüchliche Konzepte des Ausländers im Numeribuch gäbe. Er ist aber anderer Meinung, wenn es um den priesterlichen Autor geht, den er in Verbindung mit einer nationalistischen Perspektive bringt. Im Gegensatz zu Douglas sieht Dozeman im Numeribuch keinen Harmonisierungsversuch für die eine oder die andere Position:

¹⁰ A. a. O., 173.

¹¹ THOMAS B. DOZEMAN, The Midianites in the Formation of the Book of Numbers, in: Thomas Römer (Hg.), The Books of Leviticus and Numbers (BETHL 215), Leuven 2008, 261–284.

¹² A. a. O., 283.

»The debate is left unresolved in the book of Numbers. Thus, rather than harmonizing the conflict into a single solution, both points of view are canonized in Torah and held in an uneasy tension for future readers, who also enter the debate over religious pluralism within new social and religious contexts«¹³.

Dieser kurze Überblick zeigt, dass trotz seiner Geringfügigkeit das Thema Fremdvölker in Numeri doch ein spannendes ist, welches ich in diesem Beitrag untersuchen werde. Ich setze hierbei voraus, dass das Buch selbst eine komplexe Einheit ist. Auch wenn es nicht wie aus einem Guss daherkommt, sondern aus vielen Schichten zusammengesetzt ist, so hat das Buch doch innerhalb des Pentateuchs seine eigenen besonderen Leitmotive und Themen. Der Beitrag ist in vier Teile gegliedert: Er beginnt mit den Ansichten über andere Völker in der Genesis und im Deuteronomium im Vergleich zu jenen im Numeribuch, wendet sich dann Edom und der Gastfreundschaft zu, zieht drittens Moab und Midian in Betracht und schließt viertens mit den *gerim* im Buch Numeri.

1. Die Auffassungen der Völker in der Genesis und im Deuteronomium im Vergleich zum Numeribuch

Dass das Numeribuch »seine Bedeutung – mehr noch als die anderen Mosebücher – im Rahmen und Zusammenhang des größeren Ganzen des Pentateuch« hat, ist in Bezug auf die Ansichten über andere Völker völlig klar. Die Genesis hat ihre eigene Vorstellung – geradezu eine Theorie – der Völker. Sie sind als eine große Familie aufgefasst. Diese genealogische Theorie ist mit der Idee von Israels Besonderheiten als Bundesvolk in Beziehung gesetzt. Obwohl alle Menschen von Noah und seinen Söhnen abstammen, hat Gott ein besonderes Volk erwählt, das von Abraham herkommt. Trotzdem gehören nicht alle Nachkommen Abrahams zum Bundesvolk. Die Erzählungen Genesis 12–50 beschreiben, wie sich Israel von den anderen, von Abraham abstammenden Nationen unterscheidet.¹⁴ Ebenso hat das Deuteronomium seine eigene Theorie von Israel und den Völkern. Schon 1962 konnte Otto Bächli Gerhard von Rads Arbeit erweitern und im Deuteronomium nicht nur das Gottesvolk, sondern auch Israel und die Völker untersuchen.¹⁵ Laut dem Deuteronomium hat Gott Israel das Land Kanaan gegeben. Die

¹³ A. a. O., 283 f.

¹⁴ Vgl. R. CHRISTOPHER HEARD, *Dynamics of Dilection. Ambiguity in Genesis 12–36 and Ethnic Boundaries in Post-Exilic Judah* (Society of Biblical Literature Semeia Series 39), Atlanta 2001.

¹⁵ OTTO BÄCHLI, *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium* (ATHANT 41), Zürich 1962; GERHARD VON RAD, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (BWANT NF 3,2), Stuttgart 1929.

kanaanitischen Nationen werden unter den Bann gestellt und müssen deshalb vernichtet werden. Israel hat ferner keinen Anspruch auf andere Länder, und die Kriegsgesetze unterscheiden zwischen Nationen im gelobten Lande selbst und Nationen außerhalb des Landes. In meinem Buch *Not Bread Alone* behauptete ich, dass zwischen Nationen anhand ihrer Gastfreundschaft gegenüber den Armen auch differenziert werden muss. Deuteronomium 23 entwirft ein Spektrum, wonach die Gastfreundschaft gegenüber Israel den Bestimmungen zur Aufnahme in die Gemeinschaft (Israels) korrespondiert. Die Edomiter und die Ägypter werden mit der dritten Generation aufgenommen. Edom ist als Bruder Israels gezeichnet, und nach Dtn 2 hat dieser Bruder Israel Speise und Wasser verkauft. Was Ägypten anbelangt, ist es das Land, wo Israel einst ein *ger* war. Vorausgesetzt ist, dass Ägypten Israel ursprünglich mit Großzügigkeit empfangen hatte. Hingegen kommen die Moabiter und Ammoniter explizit nicht in die Gemeinde, weil sie Israel weder mit Brot noch mit Wasser versorgt hatten. Israel soll Teil dieses Spektrums an seinem gastfreundlichen Ende sein. Folglich sind die Israeliten verpflichtet, die Fremdlinge, die Waisen und die Witwen zu ihren Festmahlen einzuladen. Am Tisch zeigen sie ihre Großzügigkeit, die im Bild von Dtn 10 auch Gott gegenüber Israel gezeigt hat. Am anderen Ende des Spektrums befinden sich die Amalekiter, die die erschöpften und hungrigen Israeliten angegriffen hatten (Dtn 25,17–19).¹⁶

Hat das Numeribuch vielleicht keine spezifische eigene Auffassung bezüglich der Völker, so übernimmt es teilweise die genannten Auffassungen aus der Genesis und dem Deuteronomium. Zwei Beispiele mögen genügen. Zunächst wird Numeri mit der genealogischen Sichtweise der Genesis eröffnet. Die zwölf Stämme der Nation Israel stammen von den Söhnen der Patriarchen Israels ab. Die intellektuelle Abhängigkeit wird durch die Verwendung des Wortes *toledoth* in Num 1 und 3 klar, das wiederum nur in Genesis und Ex 6 auftaucht. Die Genesis befasst sich mit dem Verhältnis zwischen Israel und den anderen Nationen und behandelt die Frage, inwiefern die von Gott nicht erwähnten Nationen von Israel geschieden sind. Als Erweiterung dieser Gedankenlinie setzt das Numeribuch den Akzent auf die interne Aufteilung Israels selbst: die verschiedenen Stämme, die Priester und die Leviten. Zweitens nimmt Numeri die Banntheologie des Deuteronomiums auf. Diese theologische Richtung findet sich in Num 21 und 33. An der ersten Textstelle erfüllt Israel das Banngebot vollständig, insofern die kanaänäische Stadt Arad und ihre Einwohner zerstört werden. Des Weiteren ist für Numeri das Gelübde charakteristisch:¹⁷ In Num 33

¹⁶ NATHAN MACDONALD, *Not Bread Alone. The Uses of Food in the Old Testament*, Oxford 2008, 88–96.

¹⁷ Das Nomen *neder* erscheint 20 mal in Numeri von insgesamt nur 60 mal im Alten Testament; das Verbum *ndr* erscheint bei nur 31 Vorkommen im Alten Testament 7 mal allein in Numeri.

nehmen die Worte Jhwhs in den Versen 50–56 das im Deuteronomium befindliche Banngebot vorweg. Im Land Kanaan müssen die Israeliten die Götzenbilder zerstören und die Einwohner vertreiben.¹⁸

Kann man, angesichts dessen, dass im Numeribuch beide Perspektiven, d. h. die genealogische und die banntheologische, vertreten sind, trotzdem von einer Eigenbedeutung des 4. Mosebuchs bezüglich der Völker sprechen?

2. Edom und die Gastfreundschaft

Hinsichtlich des Einzugs ins Ostjordanland bieten Num 20 und Dtn 2 zwei unterschiedliche – genauer gesagt: widersprüchliche – Traditionen der Wüstenwanderung. Nach dem Deuteronomium sollte Israel weder einen Krieg gegen Edom führen noch sein Land schädigen, sondern Essen und Wasser von den dortigen Menschen kaufen. Das Volk Israel marschiert durch Edom in Richtung gelobtes Land. Am Wadi Arnon schickt Mose Boten zu Sihon, dem König von Heschbon, die ankündigen, die Israeliten möchten auch durch sein Land durchreisen, und sie seien in gleicher Weise wie in Edom und Moab dazu bereit, friedlich hindurchzuziehen sowie Essen und Wasser zu kaufen. In Num 20 hingegen läuft die Erzählung ganz anders. Zwar schickt Mose auch Boten zum König Edoms und bittet, durch sein Land durchzuziehen. »Er (scil. Edom) aber sprach: Du sollst nicht hindurchziehen. Und die Edomiter zogen aus, ihnen entgegen, mit mächtigem Heer und starker Hand. So weigerten sich die Edomiter, Israel zu gestatten, durch ihr Gebiet zu ziehen. Und Israel wich ihnen aus.« (Num 20,20f.) Nicht wie die Edom-Erzählung im Deuteronomium, sondern vielmehr wie die von Sihon wird die Begegnung zwischen Edom und Israel im Numeribuch berichtet. Die Frage der literarischen Abhängigkeit zwischen Num 20 und Dtn 2 wird in der wissenschaftlichen Diskussion intensiv behandelt. Nach Ansicht der neueren Urkundenhypothese ist Num 20 der alten Quelle J und E zuzuschreiben.¹⁹ Aber schon in den 1970er Jahren fanden Volkmar Fritz, John Van Seters und Siegfried Mittmann in diesem Text deuteronomistische Merkmale.²⁰ Ferner zeigte Oswald im Jahr 2000, dass Num 20,14–21 einer nach-

¹⁸ REINHARD ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZABR 3), Wiesbaden 2003, 573–582.

¹⁹ Siehe z. B. GEORGE BUCHANAN GRAY, *Numbers* (ICC), London 1903, 264–269.

²⁰ VOLKMAR FRITZ, *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten* (MThSt 7), Marburg 1970, 28–29; JOHN VAN SETERS, *Conquest of Sihon's Kingdom. A Literary Examination*, in: JBL 91 (1972), 182–197. SIEGFRIED MITTMANN, *Num 20,14–21 – eine redaktionelle Kompilation*, in: Hartmut

priesterschriftlichen Redaktionsschicht zugehören.²¹ Im englischsprachigen Raum sind diese Argumente kaum aufgenommen worden. In seinem nüchternen Kommentar fasst Eryl Davies die verschiedenen Auffassungen zusammen, stellte aber fest, »there is no substantive reason why the passage as a whole should not be attributed to J«²². Seiner Meinung nach haben die Deuteronomisten Num 20 revidiert, weil sie einen Widerstand seitens Edoms gegen Israel nicht anerkennen konnten. David Glatt-Gilead spricht von »the re-interpretation of the Edomite-Israelite encounter in Deuteronomy 2«²³. Es vermag denn kaum zu überraschen, dass die sogenannten »Neodocumentarians« wie Joel Baden Num 20,14–21 der Quelle E zuschreiben.²⁴ Nach Eckart Otto ist diese Behauptung falsch. »Mit Dtn 2,4a,5aa,6,7,8aa nimmt die *dtr Grunderzählung* (DtrL) eine Erzählung auf, die auch der *Hexateuchredaktor* in Num 20,14–21 in Verbindung mit Num 21,21–32 verwendet hat«²⁵. Achenbach folgt Otto und meint sogar, eine vordeuteronomistische Erzählung in Num 20 rekonstruieren zu können.²⁶ Hierfür müsse man die engen sprachlichen Parallelen zur Sihon-Episode in Num 21,21–24 nutzen.

Meines Erachtens ist solch eine komplizierte Lösung unnötig. Deuteronomium 2,1–8 setzt keine Erzählung, wie sie in Num 20,14–21 zu finden ist, voraus, sondern nur eine Anweisung Gottes, dass Israel das Land Edom nicht beschädigen sollte. Die zwei Passagen zeigen wenige gemeinsame Wörter oder Ausdrücke. Wie Achenbachs Analyse erkennen lässt, ist allein die Sihon-Perikope im Deuteronomium, der Num 21,21–24 entspricht, vonnöten, um die nicht-deuteronomistischen Bestandteile von Num 20,14–21 zu erklären. Insofern gab es tatsächlich eine vordeuteronomistische Fassung der Sihon-Erzählung, allerdings keine vordeuteronomistische Fassung der Edom-Erzählung.

Die zahlreichen deuteronomistischen Merkmale in Num 20,14–21 werden besonders in der Darstellung der Heilsgeschichte in vv. 14–16 sichtbar. Oftmals ist ein enges Verhältnis zum sogenannten kleinen (heils)geschichtlichen Credo Dtn 26 vermerkt worden. So notierte beispielsweise Norbert Lohfink, dass

Gese / Hans Peter Rüger (Hg.), Wort und Geschichte. Festschrift für K. Elliger zum 70. Geburtstag (AOAT 18), Neukirchen-Vluyn 1973, 143–149.

²¹ WOLFGANG OSWALD, Die Revision des Edombildes in Numeri XX 14–21, in: VT 50 (2000), 218–232.

²² DAVIES, Numbers (Anm. 4), 208.

²³ DAVID A. GLATT-GILEAD, The Re-Interpretation of the Edomite-Israelite Encounter in Deuteronomy II, in: VT 47 (1997), 441–455.

²⁴ JOEL S. BADEN, J, E, and the Redaction of the Pentateuch (FAT 68), Tübingen 2009, 130–132.

²⁵ ECKART OTTO, Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens (FAT 30), Tübingen 2000, 132.

²⁶ ACHENBACH, Vollendung (Anm. 18), 335–345.

»keines der sonstigen vordeuteronomistischen oder deuteronomistischen Geschichtssummarien im AT eine so nahe Parallele zu Dtn 26,5–9 liefert«²⁷. Ist die Heilsgeschichte in Num 20 auch wesentlich kürzer ausformuliert, so heißt dies nicht, dass diese Darstellung unbedingt älter sein muss. Sie ist schlicht auf Israels Schwierigkeiten gerichtet, um das Mitgefühl der Edomiter hervorzurufen.

Dieses Credo zeigt nicht nur Kennzeichen deuteronomistischer Theologie, sondern auch eine Kenntnis der jeweiligen priesterlichen und nicht-priesterlichen Geschichtsdarstellung und Theologie in Genesis und Exodus. Dementsprechend sind Israel und Edom Brudervölker, und die Väter Israels ihrerseits waren nach Ägypten hinuntergezogen. Mit gutem Recht bezeichnet Oswald diese Erzählung als nachpriesterschriftlich. Dies hat denn eine große Bedeutung für die Betrachtung von Israel und den Völkern. Die Erzählung in Numeri nimmt die priesterschriftliche Auffassung auf, dass alle Nationen genealogisch verwandt seien. Wiederum stimmt Num 20 mit dem Deuteronomium überein, indem das Maß an Gastfreundschaft das Verhältnis zwischen den Armen, d. h. Israel, und den anderen Völkern bestimmt. Aber in Num 20 wird Edoms Verhalten gegenüber Israel geändert. Warum? Ich sehe dafür zwei Gründe. Erstens muss Num 20 mit dem Problem der komplizierten geographischen Auskunft in Dtn 2 ringen. Nach Dtn 2,1 ist Israel viele Tage um das Gebirge Seir herumgelaufen. Aber laut Dtn 2,2–4,8 befahl Jhwh Israel, durch Seir durchzuziehen. Zur Lösung dieses verwirrenden Umstandes müssen wir wohl annehmen, dass sich die Bedeutung von »Seir« im sechsten und fünften Jahrhundert geändert hat. Ursprünglich war die Bezeichnung auf das Gebirge westlich des *Wadi Arabah* bezogen. Als die Edomiter dieses Gebiet dann im sechsten Jahrhundert besiedelten, wurde »Seir« hingegen als ein Synonym für Edom verwendet. Folglich versucht Israels Auseinandersetzung mit Edom zu erklären, warum Israel laut Dtn 2,1 um »Seir« (als Edom verstanden) herumgegangen ist.²⁸ Zweitens führt Num 20 Edom nicht mehr als ein Beispiel für Gastfreundschaft an. Die umgewandelte Darstellung Edoms hat am wahrscheinlichsten etwas mit dem exilischen und nachexilischen Verhältnis zwischen Edom und Juda zu tun. Aus einer jüdischen Perspektive hat Edom den Vorteil nach dem Fall Jerusalems wahrgenommen. Gegen Eryl Davies ist Israel in Num 20 nicht als schwach dargestellt.²⁹ Vielmehr verhält Israel sich respektvoll, während Edom sich nicht als Brudervolk benimmt.³⁰ Eine Wirkung

²⁷ NORBERT LOHFINK, Zum »kleinen geschichtlichen Credo« Dtn 26,5–9, in: Theologie und Philosophie 46 (1971), 19–39.

²⁸ NATHAN MACDONALD, Edom and Seir in the Narratives and Itineraries of Numbers 20–21 and Deuteronomy 1–3, in: Georg Fischer / Dominik Markl / Simone Paganini (Hg.), Deuteronomium – Tora für eine neue Generation (BZABR 17), Wiesbaden 2011, 83–103.

²⁹ DAVIES, Numbers (Anm. 4), 206–210.

³⁰ Vgl. EDWARD BRIDGE, Polite Israel and Impolite Edom. Israel's Request to Travel through Edom in Numbers 20,14–21, in: JSOT 35 (2010), 77–88.

dieser Nacherzählung von der Begegnung zwischen Israel und Edom ist die verschärfte Grenzziehung zwischen beiden. Dürfen Edomiter, obwohl sie keine Gastfreundschaft anboten, in der dritten Generation in die Gemeinschaft Jhwhs hineinkommen, so wie in Dtn 23? Gemäß dem Numeribuch geht das nicht. Nach Bileams Weissagung wird Edom Israel unterworfen.

3. Moab und Midian

Im uns vorliegenden Numeribuch sind Moab und Midian fest miteinander verbunden, obwohl aus redaktionsgeschichtlicher Perspektive deutlich ist, dass Midian in Num 22–25 sekundär hineingeraten ist.³¹ Ursprünglich in diesen Kapiteln ist allein die Geschichte Bileams, in der sich Moab wie Edom vor Israel fürchten, weil das Volk so zahlreich ist und zudem ein Lager innerhalb der Grenzen Moabs bezogen hat. Während Edom Israel den Durchzug verweigert hat, ist Moab dies unmöglich, da Israel bereits um das südliche Moab herumgezogen ist und in den Gefilden Moabs lagert. Nicht nur Dtn 2, sondern auch die Mescha-Stele dürfen als Nachweis dafür herangezogen werden, dass das zwischen Arnon und Jabbok liegende Land ein Grenzgebiet war. Für Moab steht deutlich mehr auf dem Spiel als für Edom. Die Weissagung Bileams schließlich bestätigt, dass Moab militärisch nichts tun kann, weil Gott Israel segnet.

Die Geschichte vom Baal Peor in Num 25 gehört meiner Meinung nach zu einer späteren Schicht. Israel ist nicht nur eine Bedrohung für Moab, Moab ist auch eine Bedrohung für Israel. Die Geschichte realisiert Ex 34,15f.:

»Hüte dich, einen Bund zu schließen mit den Bewohnern des Landes, damit sie, wenn sie ihren Göttern nachlaufen und ihnen opfern, dich nicht einladen und du von ihrem Opfer isst, und damit du für deine Söhne ihre Töchter nicht zu Frauen nimmst und diese dann ihren Göttern nachlaufen und machen, dass deine Söhne auch ihren Göttern nachhuren!«

Gegen Achenbach gehen diese Worte über Dtn 7 hinaus, und ebenso geht Num 25 weiter als Ex 34.³² Die Gefahr für Israel besteht nicht nur in den Bewohnern des Landes, sondern auch in den Nachbarvölkern wie Moab. Die Grenzen zwischen Israel und den Nachbarvölkern sind nun stärker geworden.

Noch später wurden die Midianiter in die Geschichte eingefügt. Wir haben schon gesehen, dass laut Dozeman zwei verschiedene Sichtweisen im Numeribuch vorhanden sind. Diese Sichtweisen sind jedoch nicht harmonisiert worden. »The non-priestly author idealizes the Midianites as non-Israelites, who share in

³¹ Siehe z. B. ACHENBACH, Vollendung (Anm. 18), 389–424.

³² ACHENBACH, Vollendung (Anm. 18), 425–428.

the religious experience of YHWH outside of the Israelite cult [...]. A priestly author reinterprets the role of Midianites as an external threat to the purity of the Israelite cult.«³³ Meines Erachtens hat Dozeman das sonst vielschichtige Bild des Schwiegervaters von Mose in Numeri und Exodus hier stark geglättet. In Numeri ist Hobab kein Priester und kein Kultvermittler. Er ist nur »Augen in der Wüste«, die er wegen seines dortigen Wohnsitzes gut kennt. Es ist jedoch unklar, ob sich Hobab mit den Israeliten auf den Weg macht. Das Gespräch von Mose mit seinem Schwiegervater kommt zu keinem Entschluss. Aber nach Num 10,33–36 führt die Wolke Gottes Israel. Meiner Ansicht nach haben die Israeliten Hobab somit nicht mehr nötig. Anschließend folgt die Erzählung über das Wachtel-Wunder. Verwoben miteinander sind darin eine Erzählung über die siebzig Ältesten Israels und die Entlastung Moses. Diese Geschichte erzählt in gewisser Weise Ex 18 noch einmal, diesmal jedoch ohne Hobab. Die Weisheit Hobabs wird nicht mehr gebraucht, denn die Anweisung kommt nun direkt von Gott. Die Geschichte über die Kuschiterin wirft viele Fragen auf, die hier nicht berücksichtigt werden können. Die wichtigste ist aber, ob diese Frau die Tochter Hobabs ist? Es ist möglich, dass durch Num 12 Spuren einer älteren Verwandtschaft zwischen Mose und Hobab fast völlig gelöscht worden sind.

Die Bearbeitung der Moabgeschichten bringt schließlich die Midianiter in Verbindung mit Bileam und dem Götzendienst von Baal Peor. Am Ende von Num 25 sind die Moabiter verschwunden und die Midianiter allein verantwortlich für die Sünde. Infolgedessen werden in 25,17 nur die Midianiter unter Strafe gestellt, und dementsprechend werden in Num 31 allein die Midianiter gestraft. Alle Männer werden getötet, während die Israeliten ausschließlich die Jungfrauen überleben lassen. Auch Bileam kommt ums Leben. Mit seinem Leben und seinem Todesopfer erfährt er das gleiche Schicksal wie die Midianiter, lediglich knapper dargestellt. Der Prophet kann kein religiöser Vermittler mehr sein, weil es nach den späteren Schichten im Numeribuch keine religiösen Vermittlergestalten außerhalb Israels mehr gibt. Bileam und die Midianiter haben demzufolge keine echte Erkenntnis Gottes. Im Laufe des Numeribuches und im Laufe seiner Redaktionsgeschichte sind Bileam und die Midianiter paganisiert worden. Sie sind nurmehr Verehrer von Götzen.

Gegen Dozeman möchte ich behaupten, dass das Bild der Midianiter im Numeribuch folgerichtig und sorgsam weiterentwickelt wurde. Die Darstellung des Midianiters Jithro, Moses Schwiegervater in Exodus konnte nicht einfach geändert werden. Dennoch haben die späteren Redaktoren des Numeribuchs versucht, die Darstellung von Midianitern als religiösen Stifterfiguren zu vermeiden und dadurch die Grenze zwischen Israel und den anderen Völkern schärfer zu bestimmen.

³³ DOZEMAN, Midianites (Anm. 11), 282.

4. Der *ger* im Numeribuch

Ebenfalls relevant für unsere Untersuchung ist der *ger*, weil er ein zwar »volksfremder«, aber innerhalb der Grenzen Israels residierender Angehöriger der israelitischen Gesellschaft ist.³⁴ Das Numeribuch selbst hat ein besonderes Interesse am *ger*, auch wenn frühere Arbeiten zum Thema *ger*, etwa von Bultmann, Vieweger, Ramírez Kidd und Rendtorff das Numeribuch fast ganz vernachlässigt haben.³⁵ Zehnders Habilitationsschrift und die Aufsätze von Achenbach und Albertz haben diese Lücke inzwischen gefüllt.³⁶ Zehnders Arbeit ist jedoch nicht ohne Schwierigkeiten, da er nicht zwischen den verschiedenen Schichten in der Priesterschrift unterscheiden will. Für ihn stehen die Texte im Heiligkeitsetz und Numeribuch auf der gleichen kompositionellen Ebene.

Nun ist seit Bertholet wohl bekannt, dass in der Begriffsbildung des *ger* im Alten Testament eine Entwicklung zu verzeichnen ist.³⁷ In ältesten Schichten zählt der *ger* zu den Armen, d. h. zu den Waisen und Witwen. Am Ende der alttestamentlichen Zeit ist der *ger* hingegen (fast) zum Proselyten geworden. Diesbezüglich muss zwischen dem Heiligkeitsetz und den Schichten im Numeribuch differenziert werden. Nach dem Heiligkeitsetz, vor allem Lev 19,10 gehören die *gerim* noch zu den Armen des Landes, die die abgefallenen Trauben

³⁴ Vgl. MARKUS ZEHNDER, Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des »Fremden« im Licht antiker Quellen (BWANT NF 9,8), Stuttgart 2005, 324.

³⁵ CHRISTOPH BULTMANN, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »ger« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992; DIETER VIEWEGER, Vom »Fremdling« zum »Proselyt«. Zur sakralrechtlichen Definition des gr im späten 5. Jahrhundert v. Chr., in: Ders. (Hg.), Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1995, 271–284; JOSÉ E. RAMÍREZ KIDD, Alterity and Identity in Israel: The »Ger« in the Old Testament (BZAW 283), Berlin 1999; ROLF RENDTORFF, The *Gēr* in the Priestly Laws of the Pentateuch, in: Mark G. Brett (Hg.), Ethnicity and the Bible (Biblical Interpretation Series 19), Leiden 2002, 77–88.

³⁶ ZEHNDER, Umgang mit Fremden (Anm. 34); REINHARD ACHENBACH, *gēr – nākhri – tōshav – zār*. Legal and Sacral Distinctions regarding Foreigners in the Pentateuch in: Reinhard Achenbach / Rainer Albertz / Jakob Wöhrle (Hg.), The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East (BZABR 16), Wiesbaden 2011, 29–51; RAINER ALBERTZ, »From Aliens to Proselytes: Non-Priestly and Priestly Legislation Concerning Strangers«, in: Reinhard Achenbach / Rainer Albertz / Jakob Wöhrle (Hg.), The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East (BZABR 16), Wiesbaden 2011, 53–70.

³⁷ ALFRED BERTHOLET, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg 1896.

des Weinberges sammeln dürfen und nach Lev 19,33 nicht bedrückt werden sollen. Dennoch sind sie dazu verpflichtet, die Gesetze, die das Land und das Heiligtum frei von Unreinheit halten, zu beachten. Nach Lev 17 ist auch ihnen der Genuß von Blut verboten, ebenso dürfen sie keine Kadavar verzehren. Sollten sie dergleichen getan haben, unterliegen sie entsprechenden Reinheitsgeboten. Auch sie müssen die Verbote in Bezug auf sexuelle Beziehungen gemäß Lev 18 aufrechterhalten, weil sexueller Missbrauch das Land verunreinigt. Gleichfalls sollen die *gerim* ihre Kinder nicht dem Moloch opfern oder den Namen Gottes missbrauchen. Hinter diesen spezifischen Geboten steht oftmals der Gedanke, dass einerlei Gesetz für den Fremdling (*ger*) wie für den Einheimischen (*ezrach*) gilt. Das wird durch die Talionsformel im Heiligkeitgesetz besonders deutlich: »Es soll ein und dasselbe Recht unter euch sein für den Fremdling wie für den Einheimischen« (Lev 24,22).

In mancher Hinsicht geht das Numeribuch viel weiter. Zum einen darf nach Num 9,14 ein *ger* nur dann am Pessach teilnehmen, wenn er beschnitten ist. Die gleiche Ansicht tritt in einem späten Zusatz in Exodus 12,42–51 auf. Ursprünglich partizipieren die *gerim* am Wochen- und Laubhüttenfest nur als *personae miserae*. Mit der Änderung seines Status wird der *ger* jedoch fast zum Proselyten. So schreibt Dieter Vieweger: »Spätestens hier darf man davon sprechen, daß der Status des גר zu einer Vorstufe des Proselytenstandes ausgestaltet wurde«³⁸. Zweitens kann der *ger* nach Num 15 das sogenannte Feueropfer darbringen. Die Priesterschrift stellt hingegen klar, dass allein Israeliten das Feueropfer darbringen dürfen. Zum Dritten stehen die *gerim* neben den Einheimischen auch in der Verantwortung bezüglich des Kultus. Was etwa unbeabsichtigte Sünde anbelangt, so gehören die *gerim* zur Gemeinschaft Israels, und sie bedürfen einer Entsühnung. Gleichermaßen fällt der *ger* wie der Einheimische unter die Vorschriften für vorsätzliche Sünde. Viertens müssen die *gerim* die Reinheitsvorschriften bezüglich des Umgangs mit Leichen befolgen. Im Priestercodex werden die *gerim* im Gegensatz dazu nicht erwähnt, und die Reinheitsgebote in Lev 11–15 sind nur an die Israeliten gerichtet. Fünftens schließlich bekommt in Numeribuch auch der *ger* bürgerliche Rechte. So darf gemäß Num 35 z. B. der *ger* nach den Asylstädten fliehen.

Die Reinheitsvorschriften für den Umgang mit einer Leiche verdienen nähere Aufmerksamkeit. Sie werfen für Markus Zehnder ein Problem auf: »Die Einbeziehung des גר in das vorliegende und das vorangehende Gesetz stellt scheinbar ein Abweichen vom Prinzip dar, dass Nichtisraeliten generell von Bestimmungen zur rituellen Reinheit ausgenommen sind.«³⁹ Zehnder verweist auf die noachidischen Gebote:

³⁸ VIEWEGER, »Fremdling« (Anm. 35), 279.

³⁹ ZEHNDER, Umgang mit Fremden (Anm. 34), 331.

»Erklärbar ist das damit, dass nach dem Heiligkeitgesetz aus dem universal gültigen Blutverbot von Gen 9,3–6 nicht nur das Verbot des Mordes und des Blutgenusses als auch für den גר gültig anzusehen ist (s. Lev 24,15–22; 17,10.12), sondern von daher auch abzuleiten ist, dass diejenigen Unreinheiten auch beim Nichtisraeliten vermieden werden müssen, die unmittelbar mit diesen Verböten im Zusammenhang stehen. In diesem Sinne handelt es sich eben gar nicht um Ausnahmen, sondern um die konsequente Auslegung von Gen 9«⁴⁰.

Aber Blutverzehr und Mord bedeuten nicht zwingend, dass alle Leichen unrein sein müssen. Das Verhältnis zwischen Gen 9 und Num 19 ist nicht so leicht zu erhellen. Für Jacob Milgrom sind die Reinheitsvorschriften für die Handhabung einer Leiche mit seiner Miasma-Theorie und mit der Reinheit des Heiligtums verbunden.⁴¹ Nun sind allerdings nach Milgrom *alle* Reinheitsgebote mit dem Heiligtum verbunden. Wenn dem tatsächlich so wäre, fragt man sich jedoch, warum wir in Lev 11–15 nur Israeliten und keine *gerim* finden? Milgroms Vorschlag gibt keine Antwort. Meiner Meinung nach dringen die *gerim* erst spät in die Reinheitsgebote ein und erscheinen deswegen auch nicht in den Reinheitsgeboten des Priestercodex. Das bedeutet auch, dass Num 19 kein sehr alter Text sein kann, wie Achenbach und ich hoffentlich bereits gezeigt haben.⁴²

Im Numeribuch werden die Unterschiede zwischen den Fremdlingen und den Einheimischen fast nivelliert. Das wird vornehmlich deutlich in Num 15,15 f.: »Vor Jhwh sei der Fremdling wie ihr, und die ganze Tora gilt für den Fremdling.« Im kultischen Bereich gibt es keinen Unterschied zwischen den Fremdlingen und den Einheimischen.

5. Schluss

Douglas und Dozeman finden im Numeribuch zwei unterschiedliche Ansichten über die Fremdvölker. Ferner schlagen sie zwei unterschiedliche Lösungen für das Problem vor. Douglas sucht synchron: Nach ihr reflektiert das Buch zwei verschiedene Anschauungen über die Fremdvölker im nachexilischen Jehud.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ JACOB MILGROM, Israel's Sanctuary. The Priestly »Picture of Dorian Gray«, in: Revue Biblique 83 (1976), 390–399.

⁴² REINHARD ACHENBACH, »Verunreinigung durch die Berührung Toter. Zum Ursprung einer altisraelitischen Vorstellung«, in: Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im Alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 347–369; NATHAN MACDONALD, The Hermeneutics and Genesis of the Red Cow Ritual, in: HTR 105 (2012), 351–371.

Dozeman hingegen löst das Problem durch eine diachrone Herangehensweise. Im Numeribuch finden wir so einen nicht-priesterschriftlichen und einen priesterschriftlichen Autor, dessen Arbeit nicht durchgängig integriert wurde. In diesem Vortrag habe ich eine erneute Untersuchung über die Fremdvölker vorgelegt. Aus zwei Gründen ist das, was sich im Numeribuch ergibt, nicht einfach auszulegen. Zunächst ist das Buch nicht aus einem Guss, Numeri besteht fraglos aus mehreren Schichten. Zum Zweiten setzt das Buch die Ansichten der Genesis und des Deuteronomiums teilweise voraus, teilweise ändert und teilweise harmonisiert es sie. Dennoch hat, so möchte ich behaupten, das Buch Numeri eine deutliche theologische Tendenz. Es will die Grenze zwischen den Völkern und Israel klarer und fester ziehen. Das bedeutet, dass die Völker immer mehr »kanaanisiert« und die einstigen Brudervölker immer weniger als verwandte Nationen betrachtet werden. Allein die *gerim* scheinen doch immer mehr zu Einheimischen zu werden. Die Grenze zwischen ihnen und den Einheimischen wird im Ergebnis so weit nivelliert, dass der *ger* beinahe zu einem Proselyten wird. Infolgedessen ist es falsch, mit Douglas zu meinen, dass sich im Numeribuch ein Inklusivismus aus seiner positiven Stellung gegenüber den *gerim* heraus ergibt. Gleichfalls sollten wir das Buch nicht einseitig als exklusivierend bezeichnen, weil es etwa negative Aussagen über die Moabiter, Midianiter und Edomiter macht. Die Kategorien »inklusiv« und »exklusiv« haben in der Diskussion über das Numeribuch nur sehr beschränkten Wert.

Ben Sira's View of Foreign Nations

Nuria Calduch-Benages

By contrast with Proverbs, Job and Qoheleth, the book of Ben Sira shows a clear interest not only in Israel but also in the foreign nations. Of course, this interest is relative, as Marko Marttila rightly observes: »It was more important for Ben Sira to deal with the relationship between individuals (family members, friends) than between nations«¹. However, the sage's work contains quite a few texts that mention the Gentiles / nations. Even if, in some cases, these texts are alluding to specific contemporary problems, what they actually reveal is, above all, Ben Sira's interest in the distinction between Israel and the other nations, and, so what emerges is his teaching on the election of Israel.

This paper is not confined to the study of a specific text but intends to provide an overall vision of Ben Sira's attitude towards the foreign nations. To this end, we shall proceed as follows. Firstly, we shall give a brief survey of the main studies on this theme; this will be followed by a section on the terminology employed by the sage when referring to the nations. We shall continue by concentrating on three relevant texts: in the first text (Sir 39,4.10), Ben Sira's attitude towards the foreign nations is wholly positive; in the second (Sir 36H,1-3), the sage surprises the reader with a strongly worded prayer in which Israel seeks punishment for the foreign nations in a general way; in the third (Sir 50,25-26), the peoples near to Israel (unusually, cited by name) are presented in a very negative light. Finally, we shall develop some conclusions on the theme we have discussed.

1. Previous studies

As far as I know, Benjamin Wright was the first to undertake a detailed study of Ben Sira and the foreign nations: »Put the Nations in Fear of You«. This study is the revised version of the paper presented to the Wisdom and Apocalypticism in

¹ MARKO MARTTILA, *Foreign Nations in the Wisdom of Ben Sira. A Jewish Sage between Opposition and Assimilation* (DCLS 13), Berlin 2012, 40.

Early Judaism and Christianity Group at the SBL Meeting in Boston in 1999. The original was published in the volume of Seminar Papers of that year.² Wright believes that the passages where the foreign nations appear

»may reveal both his [Ben Sira's] attitude toward the rule of foreigners over Israel and his explanation of why God allows them this sovereignty [...] When one examines the regional politics of Ben Sira's time and then reads his comments about foreign nations, kings and Israel's enemies in the light of those events, Ben Sira's attitude regarding foreign rule over Israel begins to emerge«³.

After an account of the historical background (Ptolemaic and Seleucid competition for Palestine), Wright reviews all the texts where Ben Sira speaks about the foreign nations or those which should be taken into consideration in examining his attitude towards foreign domination: Sir 4,15; 8,2; 10-11; 17,17; 35,22-26; 36,1-22; 39,23; 45,1-5; 45,6-22; 45,23-25; 46,1-10; 46,11-12; 46,13-20; 47,1-11; 48,1-11; 48,12-14; 48,17-23; 49,1-3; 50,1-21. It is surprising that this list omits 50,25-26 on the peoples near to Israel. Also problematic is the very forced interpretation of some passages (4,15; 8,2; 10,8.10.14-18; 11,5-6; 39,23) which, according to Wright, demonstrate the sage's opposition to foreign rulers. After a close examination of the texts, he reaches the following conclusion:

»Ben Sira's basic understanding of foreign rule is essentially consistent with the theological outlook found in deuteronomistic history. That is, faithfulness results in success [defeat of enemies]; faithlessness brings punishment [foreign domination] [...]. When foreigners succeed against Israel, it is because the rulers and the people have abandoned the Law«.

Together with this conclusion, he launches a question, which is not without its difficulty: »But how does Ben Sira apply this thinking to his own contemporary situation, and how can this theology help to make sense of it?«⁴

After ten years, Greg Schmidt Goering took up the subject again in his doctoral dissertation on the concept of election in the Wisdom of Ben Sira: »Wisdom's Root Revealed«. Applying the categories of Joel Kaminsky (elect, non-elect and anti-elect) to the relationship between Israel and the other nations, he studies the

² BENJAMIN G. WRIGHT III, »Put the Nations in Fear of You«: Ben Sira and the Problem of Foreign Rule, in: *Seminar Papers: Society of Biblical Literature Annual Meeting 1999* (1999), 77-93, reprint in: *IDEM, Praise Israel for Wisdom and Instruction. Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeia and the Septuagint* (JSJSup 131), Leiden 2008, 127-146. We shall be citing the latter.

³ A. a. O., 128.

⁴ A. a. O., 142.

concept of election insofar as it is closely connected with the following theological themes: creation, revelation, tradition, piety and eschatology. Especially interesting for us is the sixth chapter, on the relationship between election and eschatology (»Election and Eschatology: Israel among the Nations«), where Goering develops the eschatological dimension of election in the context of the relationship between the general (humanity) and the particular (Israel). In other words, what are the implications of Israel's election for the Gentiles in the future? In answering this question he offers, firstly, a brief overview of all the sage's references to the foreign nations, arriving at the conclusion that »Ben Sira seems to have had a generally positive, or at worst neutral, attitude toward non-Jews«⁵. He continues by coming up with a very careful analysis of the prayer for deliverance in Sir 36H,1–17 and other relevant texts.

For Goering, the election of Israel has an instrumental function with regard to the nations because it helps them to recognise YHWH and come to a universal piety.

»The nations should be capable of recognizing YHWH by virtue of the gift of general wisdom bestowed upon all human beings through creation. But if the nations do not acknowledge YHWH as a result of the general outpouring of divine wisdom over all creation, the dramatic rescue of Israel becomes necessary, in order to demonstrate to the nations that there is no god but YHWH«⁶.

Finally, in 2012 there appeared Marko Marttila's monograph, »Foreign Nations in the Wisdom of Ben Sira«. It is the most extensive treatment to date of Ben Sira's attitude toward foreign nations. If there is an overarching thesis in this book, it is that formulated in the subtitle: »A Jewish Sage between Opposition and Assimilation«. On the one hand, Ben Sira was a Jewish sage firmly rooted in the religious, cultural and literary traditions of his people; but, on the other hand, he was open to the wisdom traditions of other peoples, which he approached in a rather constructive way. In other words, he was neither anti-Hellenist (Smend, Hengel, Di Lella) nor pro-Hellenist (Middendorp). According to Marttila, Ben Sira chose a middle way between opposition and assimilation, that of adapting to the cultural milieu. That is why his relationship to the foreign nations could be best defined as »neutral«, with only a few exceptions: Israel's traditional enemies (the Canaanites and the Philistines) and the Samaritans.

Marttila examines those passages that are central to the topic of the foreign nations. First, he concentrates on Sir 17,1–24 where Ben Sira argues on the basis of his creation theology (foreign nations are not mentioned by name). Second, he focuses on Sir 24, the central passage of the book, where the prevailing difference

⁵ GREG SCHMIDT GOERING, *Wisdom Root Revealed. Ben Sira and the Election of Israel* (JSJSup 139), Leiden 2009, 194.

⁶ A.a.O., 235.

between Israel and the other nations is illustrated (no specific foreign nation is mentioned). Third, he tackles Sir 36H,1–17, a very controversial prayer, marked by images of combat and violent language against the foreign nations. Fourth, he takes into consideration the Praise of the Ancestors (Sir 44–50) where the Gentiles are depicted both in a negative (46,1–6; 46,18; 47,7; 48,18–21) and a positive light (44,21; 45,23–26; 47,19–20). He also deals with the three foolish nations in Sir 50,25–26. Last, he examines a few texts, in some cases single verses, which according to B. G. Wright describe the political events in Ben Sira's time and additionally reveal his attitude towards foreign rule (4,15; 8,2; 10,1–5.8.14–18; 16,6–10; 39,23). According to Marttila's analysis, »Basically, Ben Sira may not have been as critical toward foreign rule as Wright tries to prove»⁷.

In his conclusion, Marttila rightly affirms that the most important source for understanding Ben Sira's teachings and attitude towards foreign nations is the biblical background. »Even his views concerning other nations can be derived from preceding biblical traditions»⁸.

2. Terminology

Ben Sira does not always speak of the non-Israelites in the same way. In the majority of cases, however he employs the noun גוים (peoples, nations; Gentiles, pagans). On six occasions, גוים designates the non-Israelites in a generic way, that is, without specifying which nations are intended or adding any further information. In Sir 36,2, the chosen peoples pray to the Lord: »Save us [...] and send your fury on all the nations (על כל הגוים)»; in Sir 30,19, the sage challenges his readers with this question: »Of what use are the idols of the nations (לאילי הגוים) who cannot eat or smell?»⁹; in Sir 35,22, the pupil learns that »God will not delay [...] until he breaks the flanks of the cruel and takes vengeance on the nations (וְנִלְגְּמוֹם)«. To this text, we should add Sir 10,8, where the term גוי is repeated twice: »dominion passes from nation to nation (מגוי אל גוי) because of the violence of pride«. Some scholars detect in this text an allusion to the change of government from the Ptolemies to the Seleucids in 198 B.C.¹⁰ It becomes clear that in the texts just mentioned Ben

⁷ MARTILA, Nations (n. 1), 224.

⁸ A. a. O., 232.

⁹ We reconstruct this verse on the basis of MS Bmg and with the help of the versions.

¹⁰ Cf. ANTONINO MINISALE, *Siracide (Ecclesiastico)* (NVB 23), Roma 1980, 79; PATRICK W. SKEHAN / ALEXANDER A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes, Introduction and Commentary* (AB 39), New York 1987, 224; WRIGHT, *Praise* (n. 2), 132; GEORG SAUER, *Jesus Sirach / Ben Sira* (ATD 1), Göttingen 2000, 105. *Contra*, CHARLES MOPSIK, *La Sagesse de Ben Sira (Les Dix Paroles)*, Lagrasse 2004, 129; MARTILA, Nations (n. 1), 220–221.

Sira employs גוים in a combative sense. This is not the case in the following texts where the same term has a positive or at least neutral value: in Sir 44,15^B »the rulers of the peoples« (שרי גוים)¹¹ are listed among the men of mercy; in 44,19 Abraham is called »father of many peoples« (אב המון גוים); and, in 44,21, God promises him an oath to bless the peoples (גוים) with his descendants.

Although not mentioned explicitly, the Canaanites seem to be the גוי חרם referred to by Ben Sira in 16,9: »[God] had no pity on a people devoted to destruction, dispossessed of the land because of their sin« (cf. Gen 23,33; 34,11–16; Deut 7,1–2; Num 33,51–56); the same goes for Sir 46,6, where we read that Joshua »destroyed the rebels so that every nation devoted to destruction (כל גוי חרם) might know that YHWH was watching over their battles and also that they might know that he followed God completely and in the days of Moses remained faithful« (cf. Jos 10,10–15). In Sir 10,16–17, too, it seems that Ben Sira is thinking of the Canaanites when he states that »God wiped out the traces of the nations (עקבת גוים) and pulled up their roots from the soil. He tore them from the land and threw them away, and blotted out their memory from the land«. There is a further reference to the Canaanites in Sir 39,23a: »[God's] wrath drove out the nations (גוים)«. In Sir 49,5, on the other hand, the expression גוי נבל נכרי seems to refer to the Babylonians: the text recounts that, because of the infidelity of almost all the kings of Judah, »God handed over their power to others, their glory to a proud foreign nation (לגוי נבל נכרי)«¹² (cf. 2 Kgs 25,1–15; Jer 37,8–10).

In Sir 47,17, instead of גוים, the sage employs עמים to refer to the peoples whom Solomon astonished with his encyclopaedic wisdom; in Sir 36,3 he asks the Lord to raise his hand against the foreign people (על עם נכר), and, in Sir 50,25, he hurls abuse at Samaria, considering it a »non-people« (אינו עם). Finally, in Sir 39,23b, there is a clear allusion to the cities of Sodom and Gomorrah (the neighbours of Lot in 16,8) situated at the south of the Dead Sea: »[God] turns a watered land into saltiness« (cf. Gen 13,10; 19,24–28).

The only nations called by name are the Edomites or the Idumeans (lit. those who dwell in Seir), the Philistines (lit. those who dwell in Philistia) and the Samaritans (lit. those who dwell in Shechem). The references to Seir, Philistia and Shechem are all concentrated in the numerical proverb in Sir 50,25–26. To this we

¹¹ The Masada MS reads the singular: »The governors of the people (שרי גוי)«. Cf. also the Greek version.

¹² The Greek and Syriac versions encourage us to consider the adjective נבל as a gloss (cf. Deut 32,21). Cf. SKEHAN / DI LELLA, *Wisdom* (n. 10), 541, followed by GOERING, *Root* (n. 5), 189 and VÍCTOR MORLA ASENSIO, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas* (ABE 59), Estella 2012, 332.

should add the mention of Moab in Sir 36,10^B in the prayer for the deliverance of Israel: »Crush the heads of the princes of Moab«¹³ (cf. Gen 19,37; Isa 25,10).

In the Greek version ἔθνος/ἔθνη (which usually translates גוי/גוים and, twice, עַם)¹⁴ is the term employed to designate the non-Israelites. In the texts where the Hebrew is not available, ἔθνη appears twice accompanied by the adjective »foreign«: in Sir 29,18, the sage describes the misfortune of good guarantors that have ended in ruin: »[The surety] has driven powerful men out of their homes and made them to wander among foreign peoples (ἐν ἔθνεσιν ἄλλοτρίοις)«. We find the same expression in Sir 39,4cd, this time referring to the sage: »He will travel in the lands of the foreign peoples (ἐν γῇ ἄλλοτρίων ἐθνῶν), experiencing good and evil among people«. Moreover, on three occasions, ἔθνος/ἔθνη is employed without any adjective: in Sir 24,6, we hear the voice of Wisdom: »On the waves of the sea and over every land, over every people and nation (ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει) I have taken dominion«; in Sir 39,10, the term is connected once again with the sage: »the peoples (ἔθνη) will tell of his wisdom«; and, in Sir 17,17GII, it is contrasted with Israel: »When [God] divided the peoples of all the earth, he appointed a ruler for each, but Israel is the Lord's portion«. Finally, we should note that, in Sir 50,26b, the term λαός, which usually refers to Israel, is employed to designate the Samaritans: »the foolish people (ὁ λαός ὁ μωρός) that dwell in Shechem«.

¹³ MS B reads: ראש פאתי מואב (the head of the temples of Moab), cf. Num 24,17. Following the versions and the Targum, Patrick Skehan understands »temples« as a metaphor for nobles / princes (SKEHAN / DI LELLA, *Wisdom* [n. 10], 416; MARIA CARMELA PALMISANO, »Salvaci, Dio dell'universo!«. *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17* [AnBib 163], Rome 2006, 192). Instead of »of Moab« MS Bmg reads »of the enemy« (אויב). This reading seems to inspire Morla Asensio who proposes ראש פאתי מואב (the head of the enemy chiefs) (cf. ASSENSIO, *Manuscritos* [n. 12], 200).

¹⁴ Sir 4,15 deserves a special mention. Here, the Hebrew אמת (in truth) is translated with ἔθνη, probably due to confusion on the part of the translator who has read עמות instead of אמת. Cf. the interpretation of WRIGHT, *Praise* (n. 2), 130–131 followed by ALEXANDER A. DI LELLA, *Ben Sira's Praise of the Ancestors of Old* (Sir 44–49): *The History of Israel as Parenetic Apologetics*, in: Nuria Calduch-Benages / Jan Liesen (eds.), *History and Identity. How Israel's Later Authors Viewed Its Earlier History* (DCLY 2006), Berlin 2006, 155.160.162 (151–170) and the criticism of MARTTILA, *Nations* (n. 1), 217–218; see also JEAN-SÉBASTIEN REY, *La conception de l'étranger dans les différentes versions du livre du Siracide*, in: Jacques Fantino (ed.), *Identité et altérité. La norme en question? Hommage à Pierre-Marie Beaude*, Paris 2010, 278–280 (273–294).

3. Three relevant texts

3.1 The sage and the foreign peoples (Sir 39,4.10)

Sir 39,4.10 makes up part of Sir 39,1–11, a text with many lexical similarities to Sir 44,1–15, i.e. the introduction to the Praise of the Ancestors. Traditionally known as the Praise of the Scribe, Sir 39,1–11 can be read as a personal confession by Ben Sira, which offers the reader the key to the understanding of the book as a whole.¹⁵ As Antonino Minissale rightly observes, »In the figure of the scribe,

¹⁵ Cf. the following studies: JOHANNES KONRAD ZENNER, *Ecclesiasticus* 38,24–39,10, in: ZKTh 21 (1897), 567–574; KARL FRUHSTORFER, *Des Weisen curriculum vitae nach Sirach* (39,1–15), in: TQ 94 (1941), 140–142; OTTO RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira* (OBO 1), Freiburg, Schweiz / Göttingen 1973, 176–196; JOHANNES MARBÖCK, *Sir 38,24–39,11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras*, in: Maurice Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* (BETL 51), Louvain ²1990, 293–316 + 421–423; DANIEL J. HARRINGTON, *The Wisdom of the Scribe according to Ben Sira*, in: John J. Collins / George W. E. Nickelsburg (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* (SBLSCS 12), Chico, CA 1980, 181–188; HELGE STADELMANN, *Ben Sira als Schriftgelehrter: eine Untersuchung zum Berufsbild des vormakkabäischen Sofer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum* (WUNT 2/6), Tübingen 1980, 217–246 and 284–293; GIAN LUIGI PRATO, *Classi lavorative e «otium» sapienziale. Il significato teologico di una dicotomia sociale secondo Ben Sira* (38,24–39,11), in: Giuseppe De Gennaro (ed.), *Lavoro e riposo nella Bibbia* (Studio Biblico Teologico Aquilano 7), Napoli 1987, 149–175; PAMELA A. FOULKES, *To Expound Discipline or Judgement: the Portrait of the Scribe in Ben Sira*, in: *Pacifica* 7 (1994), 75–84; RODNEY A. WERLINE, *Penitential Prayer & Interpretation: A Comparison of Daniel 9 to Sirach 38:24, 34–39:11 [38:24, 39:1–11(LXX)]*, in: Idem, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism. The Development of a Religious Institution* (SBLEJL 13), Atlanta, GA 1998, 82–86; JAN LIESEN, *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12–35* (JSJSup 64), Leiden 2000, 41–93; MICHAEL REITEMEYER, *Weisheitslehre als Gotteslob. Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach* (BBB 127), Berlin / Wien 2000, 266–403; PANCRATIUS C. BEENTJES, »Happy the One who Meditates on Wisdom« (Sir. 14,20). *Collected Essays on the Book of Ben Sira* (CBET 43), Leuven 2006, 115–122; CHRIS A. ROLLSTON, *Ben Sira 38:24–39,11 and the Egyptian Satire of the Trades: A Reconsideration*, in: *JBL* 120 (2001), 131–139; JACOBUS CORNELIS DE VOS, »Wer Weisheit lernt, braucht viel Zeit: Arbeit und Muße in Sirach 38,24–39,11, in: Detlev Dormeyer / Folker Siegert / Jacobus Cornelis de Vos (eds.), *Arbeit in der Antike, in Judentum und Christentum* (Münsteraner Judaistische Studien 20), Berlin 2006, 39–56; FRANÇOISE VINEL, *Le métier de scribe – un métier différent: quelques réflexions à partir de la version grecque de Siracide 38–39*, in: Jean-Sébastien Rey / Jan Joosten (eds.), *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation* (JSJSup 150), Leiden 2011, 127–139; J. WALTER HOUSTON, *The Scribe and His Class: Ben Sira on*

which is constructed on the basis of a contrast with the previous occupations, the whole of his sapiential ideal is made concrete»¹⁶.

Having spoken with high approval of the principal craftsmen of his time (the farmer, the builder, the carver, the blacksmith) in Sir 38,24–34, Ben Sira focuses his attention on the figure of the scribe (Sir 39,1–11) and, in particular, on its religious dimension. In the first strophe (vv. 1–3), the scribe is described as one who devotes himself to the study of / meditation on the law of the Most High, the wisdom of the elders and the prophecies. In other words, he devotes himself to studying the sacred texts and commenting on them in order to bring to light what is hidden. The second strophe (vv. 4–5) relates the civil activity of the sage to his religious life, especially his prayer. The third strophe (vv. 6–8)¹⁷ presents the sage's didactic activity in a dialogic manner: the response of the wise man corresponds to the gift of God. In this way, the stress does not fall on the actions to be carried out but on the wise man's belonging to God. In the fourth and last strophe (vv. 9–11), the *motifs* of praise, the name and the memory stand out. The sage's teachings, together with his fame, are imperishable.¹⁸

Of special interest to us are verse 4 and verse 10 because both mention »the peoples«. We would first like to look at verse 4. In the absence of the Hebrew text, we record the Greek version according to the edition of Joseph Ziegler¹⁹ along with our translation:

Rich and Poor, in: Philip R. Davies / Thomas Römer (eds.), *Writing the Bible. Scribes, Scribalism and Script* (Bible World), Durham, U.K. / Bristol, CT 2013, 108–123.

¹⁶ MINISALE, *Siracide* (n. 10), 184: »Nella figura dello scriba, costruita sul contrasto con i mestieri precedenti, si concretizza tutto il suo ideale sapienziale«.

¹⁷ MARIA CARMELA PALMISANO, *Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6–8*, in: *RivB* 56 (2008), 277–298.

¹⁸ Our division of the text into in 4 strophes is frequent among the authors, cf., for example, LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Eclesiástico* (Los Libros Sagrados VIII.1), Madrid 1968, 284–285; SKEHAN / DI LELLA, *Wisdom* (n. 10), 446–447; MARBÖCK, *Weise* (n. 15), 296. Jan Liesen differs in the first strophe: 38,24cd–39,3 (Praise [n. 15], 46), followed by Beentjes (Happy [n. 15], 118).

¹⁹ JOSEPH ZIEGLER (ed.), *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum XII/2), Göttingen ²1980, 306.

39,4a	ἀνὰ μέσον μεγιστάνων ὑπηρετήσῃ	He will render his service among the great
39,4b	καὶ ἔναντι ἡγουμένων ὀφθήσεται·	and will appear before rulers;
39,4c	ἐν γῇ ἀλλοτρίων ἐθνῶν διελεύσεται,	he will travel in the land of foreign peoples,
39,4d	ἀγαθὰ γὰρ ²⁰ καὶ κακὰ ἐν ἀνθρώποις ἐπείρασεν ²¹ .	experiencing good and evil among people.

In addition to working among the rulers as counsellor, the sage is used to travelling beyond the land of Israel. Even if geography does not seem to interest Ben Sira much, these journeys are presented in his work in a very positive way.²² He considers them a source of experience, knowledge, and wisdom. Contact with other cultures is always enriching; in fact, the person who travels broadens his or her personal experience, increases his or her store of culture and comes ever closer to wisdom. In addition to Sir 39,4, the sage's travels are mentioned in Sir 31G,9–17 and 51,13, both of them autobiographical in character. However, Ben Sira is not very explicit about this. We do not know what countries he visited nor how nor with whom he went. We do not even know the purpose of his expeditions into foreign lands. He probably travelled for cultural or political reasons or perhaps, as Alexander Di Lella maintains, simply »to see how other people live«²³. The only information which the sage provides is very general: »I have seen many things in my travels and my knowledge is superior to my words« (Sir 31G,12) or »When I was still young, before I went on my travels, I sought wisdom openly in my prayer« (Sir 51G,13)²⁴.

Let us return to Sir 39,4 and look at 4cd. The parallelism between the stichs indicates that the stress is not being placed on the fact of the journeying abroad

²⁰ The Syriac version omits γὰρ. We follow NURIA CALDUCH-BENAGES / JOAN FERRER / JAN LIESEN, Diplomatic Edition of the Peshitta of the Book of Ben Sira according to Codex Ambrosianus, with Translations in Spanish and English (Biblioteca Midrásica 26), Estella ²2015, revised and corrected edition.

²¹ Some authors, Jean-Jacques Lavoie, for example, retain the verb in the past in their translation: »car il a éprouvé le bien et le mal parmi les êtres humains« (JEAN-JACQUES LAVOIE, Ben Sira le voyageur ou la difficile rencontre avec l'hellénisme, in: Science et Spirit 52 [2000], 53 [37–60]). According to Jan Liesen, »The curious slip into the past tense ... betrays the autobiographical nature of the portrait of the sofer« (Praise [n. 15], 61, note 63).

²² For this theme, cf. NURIA CALDUCH-BENAGES, Elementos de inculturación helenista en el libro de Ben Sira: Los viajes, in: EstBib 54 (1996), 289–298; LAVOIE, Ben Sira, 37–60.

²³ SKEHAN / DI LELLA, Wisdom (n. 10), 452.

²⁴ The Greek version is different from MS B (when I was still young, I desired her and sought her) and 11QPs^a XXI,11 (when I was young, before I had erred, I sought her).

but on the sage's ability to experience good and evil among people. In fact, some authors translate 4cd as follows: »he travels in the land of foreign peoples in order to experience the good and evil of the people«²⁵, thus emphasizing not only the link between the two stichs but, above all, the pre-eminence of the second. Moreover, if we take account of the following verse (v. 5), which is wholly focused on the sage's intense life of prayer, we can conclude with Jan Liesen:

»The scribe's competence in testing good and bad among people is not only based on an innate possibility for such a knowledge (cf. 17,6–10: common to all human beings), but also and more important [*sic*] on his own total dedication to God, which is theoretically open to all human beings but actually based on a personal and sustained choice for God«²⁶.

Thus whatever the importance and the purpose of the journeys in the sage's activity, one thing is certain: in our text, the use of the expression »foreign peoples« has no pejorative connotation, as, for example, in Sir 29,18; 36,2 and 49,5; on the contrary, it is wholly favourable.

We now move to the final strophe of our passage (Sir 39,9–11), which is entirely devoted to the fame of the sage. From the formal point of view, these verses are characterised by the use of the third person plural (the only time it is used in the passage). Our attention focuses on Sir 39,10, a problematic verse from the textual point of view. Here is the Greek version:

39,10a	τὴν σοφίαν αὐτοῦ διηγῆσονται ἔθνη,	The peoples ²⁷ will tell his wisdom,
39,10b	καὶ τὸν ἔπαινον αὐτοῦ ἔξαγγελεῖ ἐκκλησία·	and the congregation ²⁸ will proclaim his praise.

The peoples and the congregation are the beneficiaries of the sage's teaching. They form part of the »many« (πολλοί) with whom the strophe begins: »Many will praise his intelligence« (v. 9a). On the one hand, therefore, the effects of the sage's

²⁵ HILAIRE DUESBERG / IRÉNÉE FRANSSEN, *Ecclesiastico* (La Sacra Bibbia ... a cura di Mons. Salvatore Garofalo. Antico Testamento), Torino / Roma 1966, 270; MINISSALE, *Siracide* (n. 10), 184; SKEHAN / DI LELLA, *Wisdom* (n. 10), 447.

²⁶ LIESEN, *Praise* (n. 15), 62.

²⁷ The Syriac version reads »assemblies«, which might indicate, according to Jan Liesen, »a Christian background for the Syrian translator/copyist« (*Praise* [n. 15], 91, note 130). The reading is followed by SAUER, *Jesus Sirach* (n. 10), 268 and also by BURKARD M. ZAPFF, *Jesus Sirach 25–51* (NEB. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 39), Würzburg 2010, 267.

²⁸ The Syriac version reads »people«.

activity can be heard among the Israelites represented in the congregation (ἐκκλησία) of the people; on the other hand, they cross beyond the boundaries and reach the foreign nations (ἔθνη). It is clear that here, as in Sir 39,4, the term »peoples« is being employed in a positive sense. The Latin version runs along the same lines: Sapientiam eius enarrabunt gentes, et laudem eius nunciabit ecclesia.

We now wish to consider further evidence. The content of Sir 39,10 is almost identical to that of Sir 44,15. In MS B, this verse is written vertically in the left-hand margin, while in MS Mas, which is slightly damaged, it is in the correct place: »The assembly (עדה) will speak of their wisdom and the convocation (קהל) will declare their praises«²⁹.

Comparing this text with Sir 39,10, we note the difference in grammatical number (*their* wisdom, *their* praises). This is due to the fact that in Sir 44,15 Ben Sira is referring not to the sage but to men of piety / godly men (אנשי חסד), the protagonists of Sir 44–50. However, the most important difference concerns the subject of the first stich. Whereas in Sir 39,10 the subject is the peoples (ἔθνη), in Sir 44,15 it is the assembly (עדה). Thus, the Hebrew text of Sir 44,15 refers exclusively to the people of Israel (here, assembly and convocation are synonymous), whereas the Greek text of Sir 39,10 (and also that of 44,15)³⁰ shows a more universalist vision which is probably due to the historical circumstances of the translation. In his commentary, Burkard Zapff observes that the Greek version »perhaps in the face of the background of the Diaspora situation of the translator, carries out an expansion whereby Jewish wisdom experiences recognition also from other peoples«³¹.

3.2 Israel and the nations (Sir 36H,1–3)

Sir 36H,1–17 is the only communal prayer in the book of Ben Sira. By contrast with Sir 22,27–23,6 and 51,1–12, the worshipper is not an individual but the people of Israel who make their voice heard in the first person plural. Beginning in the nineteen-seventies, this passage has aroused scholarly interest, above all with regard to its authenticity and the historical context in which it arose, its interpretation in the different versions, its literary genre, its messianism, the figure of Israel and its relation with the other peoples.³² Among all the studies carried out

²⁹ The Syriac version lacks 15a, and, in 15b, reads »people« instead of »assembly«.

³⁰ Instead of ἔθνη, he uses λαοί, but the meaning is the same: the foreign peoples.

³¹ ZAPFF, Jesus Sirach (n. 27), 267: »G [...] nimmt – vielleicht vor dem Hintergrund der Diasporasituation des Übersetzers – eine Ausweitung vor, wonach jüdische Weisheit auch bei anderen Völkern Anerkennung erfährt«.

³² THEOPHIL MIDDENDORP, Die Stellung Jesu Ben Sirach zwischen Judentum und Hellenismus, Leiden 1972, 125–132; JOHANNES MARBÖCK, Das Gebet um die Rettung Zions.

to date, special mention is due to the thesis of Maria Carmela Palmisano, »Salvaci, Dio dell'universo!« (2006), the only existing monograph on our text.

On the levels of form and content, the prayer constitutes a coherent unit which hinges on two well-defined and contrasting parts (36,3–10; 36,11–17ab),³³ framed by an introduction (vv. 1–2) and a conclusion (v. 17cd). However, it is also possible to divide the text into four strophes each of four distichs: vv. 1–5; vv. 6–10; vv. 11–14; vv. 15–17.³⁴ The first two strophes are concerned with the other peoples, the last two with Israel. We should note an element common to the four strophes, i. e., the insistent use of the imperative (except in verses 4 and 17cd), which always has for its subject YHWH alone. This confers a rapid movement on the verses, without pauses, without subordinate clauses or complicated

Sir 36,1–22 (G: 33,1–13a; 36,16b–22) im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras, in: Johannes B. Bauer / Johannes Marböck (eds.), *Memoria Jerusalem*. Freundesgabe Franz Sauer zum 70. Geburtstag, Graz 1977, 93–115 reprint in: IDEM, *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach* (ed. Irmtraud Fischer; HBS 6), Freiburg i. Br. 1995, 149–166; LUTZ SCHRADER, *Leiden und Gerechtigkeit. Studien zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches* (BET 27), Frankfurt a. M. 1994, 87–95; MARCO ZAPPELLA, *L'immagine di Israele in Sir 33(36),1–19 secondo il ms. ebraico B e la tradizione manoscritta greca. Analisi letteraria e lessicale*, in: *RivB* 42 (1994), 409–445; RANDAL A. ARGALL, *1 Enoch and Sirach: A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment* (SBLEJIL 8), Atlanta, GA 1995, 215–219; JOHN J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (OTL), Louisville 1997, 109–111; WRIGHT, *Praise* (n. 2), 134–136. 143–146; NURIA CALDUCH-BENAGES / JOHAN YEONG-SIK PAHK, *La preghiera dei saggi. La preghiera nel Pentateuco Sapienziale* (Bibbia e preghiera), Roma 2004, 113–120; GOERING, *Root* (n. 5), 204–235. 258–260; MARIA CARMELA PALMISANO, *La prière de Ben Sira dans les manuscrits hébreux et dans les versions anciennes*, in: *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira*, 281–291; MARTILA, *Nations* (n. 1), 119–157; THOMAS R. ELBNER, *Retten und Schrecken* (Sir 36,1–17), in: Friedrich V. Reiterer / Renate Egger-Wenzel / Thomas R. Elbner (eds.), *Gesellschaft und Religion in der spätbiblischen und deuterokanonischen Literatur* (DCLS 20), Berlin 2014, 213–227.

³³ We follow the numeration of the Hebrew verses according to PANCRATIUS C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts & A Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTS 68), Leiden 1997, 62–63. For the problem of the numeration of the verses in all the textual traditions of this passage, cf. PALMISANO, *Salvaci* (n. 13), 16–25.

³⁴ Cf., for example, SKEHAN / DI LELLA, *Wisdom* (n. 10), 420 (he also includes the extra stich in G and Syr, v. 11); ZAPPELLA, *L'immagine* (n. 32), 410; PANCRATIUS C. BEENTJES, *God's Mercy: «Racham» (pi.), «Rachum», and «Rachamin» in the Book of Ben Sira*, in: Renate Egger-Wenzel (ed.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001* (BZAW 321), Berlin 2002, 111 (101–117); PALMISANO, *Salvaci* (n. 13), 129.183.229.273; GOERING, *Root* (n. 5), 205.

constructions. According to Luis Alonso Schökel, this prayer »is distinguished more for its impassioned movement than for its images«³⁵.

Most interesting to us are the first three verses of the passage because it is precisely these verses which mention the foreign peoples. We record the Hebrew text of MS B.

Save us, God of the universe,	הושיענו אלהי הכל	36,1
and [pu]t your terror on all the nations;	ו[ש]ים ³⁶ פחדך על כל הגוים:	36,2
raise [your hand] against the foreign people	הניף [יד] ³⁷ על עם נכר	36,3a
and let them see your powe[r].	ויראו את גבור[ת]ך:	36,3b

Sir 36,1–3 contains three requests of the worshippers (»we«, that is, the Israelites). The first is a cry for help addressed to the God of the universe, to the God of everything and all, of Israelites and of pagans (v. 1). It is this universal God who is being asked for salvation. The placing of the imperative Hiphil הושיענו (save us) at the beginning of the verse, before the name of God, expresses the urgent character of the request.³⁸ Although linked to the first, the second request is very different with regard to its content (v. 2). While the former had the people of Israel as its object, the latter is seeking an intervention of God against all the peoples (כל הגוים) and not just against the enemies. God has to strike his terror on the non-Israelites. As Greg S. Goering rightly notes, »While this term [that is, פחד, fear] probably connotes fear in its experiential sense of terror or dread, it is also possible that Ben Sira is suggesting that the nations' experience of YHWH's rescue of Israel will result in the instilment of a Jewish piety in non-Jews«³⁹. This would be confirmed by the conclusion of the strophe where the emphasis is placed on the knowledge of God on the part of the nations: »And like us, let them know that there is no other God than you« (v. 5). Maria Carmela Palmisano is in agreement. According to her, the worshipper is not calling for the punishment of all the peoples but for »an attitude of fear, understood as profound respect for God«⁴⁰.

³⁵ ALONSO SCHÖKEL, *Eclesiástico* (n. 18), 272: »se distingue por su movimiento apasionado más que por las imágenes«.

³⁶ Our reconstruction is made on the basis of the Greek: ἐπιβαλε is the verb used by the LXX to translate the Hebrew root שום (Lev 10,1; Num 16,18; Prov 23,2). So, too, MOSHEH Z. SEGAL, *Sefer ben Sira ha-shalem*, Jerusalem ²1958, 225; PALMISANO, *Salvaci* (n. 13), 134.

³⁷ We read with MS Bmg and the versions. Conversely, the word »hand« is missing in MS B.

³⁸ PALMISANO, *Salvaci* (n. 13), 144.

³⁹ GOERING, *Root* (n. 5), 207.

⁴⁰ PALMISANO, *Salvaci* (n. 13), 157: »un atteggiamento di timore, inteso come profondo rispetto verso Dio«; Friedrich V. REITERER, *Der Fremde bei Ben Sira. Die Spannungen zwischen der spätalttestamentlichen und hellenistischen Weltauffassung*, in: Géza G. Xera-

In verse 3, God is asked to intervene against the foreign people. In Hebrew, the expression **נָחַ דַּ** (lit. to extend the hand) can have various meanings which extend from the action of raising one's hand to that of waving the offering presented to the Lord during a liturgical ritual.⁴¹ In our text, the use of the verb with the preposition **עַל** (on/against) and the presence of the adversaries seem to indicate a military context. These two elements are also found in Sir 46,2 (Joshua fights against the cities) and Sir 47,4 (David fights with Goliath). Both the combatants are men of prayer who are faithful to God, and this is why they conquer their respective enemies. In fact, behind their victories is the hand of God who acts on their behalf. In the light of these texts, therefore, the worshipper's prayer acquires shocking power. God is being asked not only to threaten and terrify the oppressor but also to attack and conquer him. In our opinion, this is the meaning of the expression, »raise your hand against the foreign nation«.

The identity of this foreign people (**עַם נָכַר**)⁴² is not difficult to imagine. For the majority of authors, it is the Seleucids who ruled over the territory of Israel after their victory at Panium in 198 B.C.⁴³ In the words of Burkard Zapff, »This [foreign people] is probably a description of the Seleucids – especially under Antiochus IV –, whose culture and religion as well as their exploitative behaviour were felt as a huge burden«⁴⁴. Whoever these enemies were, the aim of the request is not their destruction but that they can know God (lit. see his power). Perhaps Marco Zappella is right in underlining the didactic value of the prayer. According to him, Ben Sira did not wish to put forward an ardent prayer on account of a precise and concrete threat but an effective model of prayer.⁴⁵

For the purposes of our enquiry, we can conclude that Sir 36,3 is a very important text. It is the only passage in the book where **עַם** (referring to a foreign people) is used in a very polemical sense. As Marko Marttila rightly observes, »There are simply no exact parallels for this kind of use of **עַם** elsewhere in Sirach. The closest case is in Sir 50:25 where the Samaritans are deprived of being worthy

vits / Jan Dušek (eds.), *The Stranger in Ancient and Mediaeval Jewish Tradition. Papers Read at the First Meeting of the JBSCE, Piliscsaba 2009* (DCLS 4), Berlin 2010, 65 (64–85): »Daran [v. 5] zeigt sich, dass die religiöse Fragestellung ein zentraler Punkt in der Konfrontation ist [There [v. 5] we have proof that the religious question is a central point in the confrontation]«.

⁴¹ PALMISANO, Salvaci (n. 13), 160.

⁴² The Greek version reads the plural: ἔθνη (nations).

⁴³ Cf. DUESBERG / FRANSEN, *Ecclesiastico* (n. 25), 253; MINISSALE, *Siracide* (n. 10), 169; SKAHAN / DI LELLA, *Wisdom* (n. 10), 421; MOPSIK, *Sagesse* (n. 10), 206.

⁴⁴ ZAPFF, *Jesus Sirach* (n. 27), 237: »Dieses bezeichnet wohl die Seleukiden – insbesondere unter Antiochus IV. –, deren Kultur und Religion sowie ausbeuterisches Verhalten als massive Belastung empfunden wurde«.

⁴⁵ ZAPPELLA, *L'immagine* (n. 32), 417.

to call themselves **עם** as they cannot be considered Israelites⁴⁶. We shall be speaking of this text in what follows.

3.3 Detestable people (Sir 50,25–26)

The doxology concluding the *elogium* of Simon the Just (Sir 50,22–24), high priest and contemporary of Ben Sira, is followed by an unexpected tirade in the form of a numerical proverb (Sir 50,25–26). In these verses, the sage expresses his antipathy towards three of Israel's neighbours, without giving any reason or explanation for his attitude. As we shall see below, the third group receives the strongest denunciation. According to Joel Kaminsky's theory (see point 2), the three nations would belong to the category of the anti-elect.⁴⁷ Right from the start, the exegesis of this passage has been marked by disagreement. Scholars maintain opposing opinions about its authenticity, its connection with the context, its historical background, the textual tradition, and even on the identities of the peoples in question.⁴⁸ We record here the Hebrew text of MS B:

Two nations my soul detests	בשני גוים קצה נפשי	50,25a
and the third is not even a people ⁴⁹ :	והשלישית איננו עם:	50,25b
those who dwell in Seir ⁵⁰ and in Philistia	יושבי שעיר ופלשת	50,26a
and the foolish nation ⁵¹ which dwells in Shechem.	וגוי נבל הדר בשכם:	50,26b

⁴⁶ MARTILA, Nations (n. 1), 136.

⁴⁷ Cf. JOEL S. KAMINSKY, Yet I Loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election, Nashville, TN 2007, 81–136.

⁴⁸ Cf. RUDOLF SMEND, Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906, 490–491; JAMES D. PURVIS, Ben Sira and the Foolish People of Sechem [Sir 50:25–26], in: JNES 24 (1965), 88–94, reprint in: IDEM, The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect (HSM 2), Cambridge 1968, 88–94 (119–129); SKEHAN / DI LELLA, Wisdom (n. 10), 558–559; OTTO MULDER, Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel (JSJSup 78), Leiden 2003, 221–309; MAGNAR KARTVEIT, The Origin of the Samaritans (VTS 128), Leiden 2009, 140–148; REY, Conceptions (n. 14), 287–292; MATTHEW A. GOFF, »The Foolish Nation That Dwells in Schechem«: Ben Sira and Schechem and the Other Peoples in Palestine, in: Daniel C. Harlow / Karina Martin Hogan / Matthew Goff / Joel S. Kaminsky (eds.), The »Other« in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins (CICWLS), Grand Rapids, MI / Cambridge, U.K. 2011, 173–188; MARTILA, Nations (n. 1), 206–216; JONATHAN BOURGEL, Brethren or Strangers? Samaritans in the Eyes of Second Century B.C.E. Jews, in: Bib 98 (2017), 383–388 (382–408).

⁴⁹ The Greek version reads »nation« (ἔθνος) instead of »people« (λαός).

The brusque and sudden change of tone surprises the reader who, in any case, is not used to hearing such harsh words from the mouth of the sage. Marko Marttila is right when he states that »In its harshness, Sir 50:25–26 is unique in the Book of Ben Sira«⁵². From the very first words, Ben Sira shows his aversion towards two nations but above all towards the nation which is named in the third position according to the scheme of the numerical proverb (Sir 50,25). While he says nothing about the first two nations (גוים), other than that he detests them, the third receives a more severe judgement: it cannot even be considered a people since it is not worthy of that. In other words, he considers it an illegitimate nation which does not make up part of Israel.⁵³ The expression עַם אֵינָנוּ refers to Dtn 32,21: »I will make them jealous with one that is not a people (בְּלֹא עַם)«. Paradoxically, to designate the worst nation of all, the sage does not employ גוי but עַם, a term which almost always refers to Israel in the book, and, so, has a clearly positive value. According to Otto Mulder, Ben Sira chooses precisely this term »to reinforce his negative evaluation of the third people, which does not behave as a chosen people and does not live a holy existence«. Moreover, he adds: »The irony of the situation takes on a bitter, cynical tone«⁵⁴.

In Sir 50,26, the sage reveals, in his own way, the identity of these nations. The first is designated with the expression »those who dwell in Seir«, that is, the Edomites. We should note that Ben Sira avoids mentioning Edom, a people living to the south of the Dead Sea, among rocks and desert areas of a reddish-brown colour (hence, probably, the Hebrew name). Instead, he mentions Seir, the mountainous region stretching between the Dead Sea and the Gulf of Aqaba, demarcating the southeastern border of Edom with Judah. The two peoples, Edomites and Judaeans considered themselves to be of a common ethnic origin, as is shown by the narratives of Esau and Jacob in the book of Genesis (Gen 25–36). However, as it often happens with neighbouring peoples, a history of mutual hostility sprang up between Judah and Edom (cf. 1 Sam 14,47; 2 Sam 8,14: 1 Kgs 9,26). After the destruction of Jerusalem in 587 B.C., the refugees of Judah who fled to Edom were not made welcome. Edom gloated over the fall of Jerusalem (Lam 4,21 and Ps 137,7) and profited from the occasion to gain possession of the territories in the south that were now abandoned. In the third century B.C., the country was overwhelmed by the Nabateans. However, some Edomites managed to flee into Judah so that the southern part of Judah eventually came to be called Idumea. The Edomites were subjugated around 112/111 B.C. by John Hyrcanus who forced them

⁵⁰ The Greek version reads »on the mountain of Samaria« and the Syriac reads Gebal instead of Seir.

⁵¹ The Greek version reads »people« (λαός) instead of »nation« (ἔθνος).

⁵² MARTTILA, Nations (n. 1), 207.

⁵³ Cf. GOFF, Nations (n. 48), 183.

⁵⁴ MULDER, Simon (n. 48), 229.

to embrace Judaism (Ant.Jud. 13,257–258). According to Jacques Vermeylen, the expression »the inhabitants of Seir« could be a code name for the Nabatean Empire which occupied the territory formerly belonging to the Edomites.⁵⁵

In second place, Ben Sira mentions »those who dwell in Philistia«. Philistia occupied a strip of land which extended for about 80 km along the coast of the Mediterranean, with a hinterland of 24 kilometres from the neighbourhood of Joppa as far as Gaza. It was inhabited by the Philistines, a group of »sea peoples«, originating in Crete, who constituted the ruling class in the city states of Gaza, Ashkelon, Ashdod, Accaron and Gad. The enmity between Judaeans and Philistines, which went back to the time of the Judges (Judges 4–5), continued during the reign of Saul and David and during the period of the divided kingdoms until Philistia became an Assyrian province. After Nebuchadnezzar's invasion, Philistia no longer had a political role, and the Philistines gradually disappeared from history. How, then, do we explain their mention in the work of Ben Sira? Some authors claim that, in Sir 50,26, the Philistines are a code name for all those who had accepted paganism or Hellenisation.⁵⁶ Although plausible, this interpretation does not exclude Sira's wishing also to allude to one of the fiercest of Israel's enemies in the past. As Israel Felice rightly observes, »In the period of Sirach's composition, we know that the cities of the coastal plain were already Hellenised but, however, there still persisted the memory of the ancient presence of the Philistines, as appears from 1 Macc 3,24 where the land of the Philistines (εις γῆν Φυλιστιμ) is mentioned«⁵⁷.

The third nation – the worst of all, according to the sage – is »the proud nation which dwells in Shechem«. He has already told us before that this nation is not even a people, and now he considers it to be »foolish«. The expression גוי נבל refers again to Dtn 32,21: »I shall provoke them with a foolish nation (בגוי נבל)«, which in turn recalls Gen 34,7, where the sexual violence of Shechem against Dinah is judged by the sons of Jacob as a »folly« (נבלה) against Israel. Ben Sira himself considers the Babylonians a »foolish« nation, but, in this case, he adds the adjective

⁵⁵ Cf. JACQUES VERMEYLEN, Pourquoi fallait-il édifier des remparts? Le Siracide et Néhémie, in: Nuria Calduch-Benages / Jacques Vermeylen (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and in the Book of Wisdom*. Festschrift M. Gilbert (BETL 143), 198 (195–213), cited by MARTILA, *Nations* (n. 1), 209.

⁵⁶ Cf. SKEHAN / DI LELLA, *Wisdom* (n. 10), 558; MOPSIK, *Sagesse* (n. 10), 231; MULDER, *Simon* (n. 48), 231; MARTILA, *Nations* (n. 1), 210.

⁵⁷ ISRAEL FELICE, Un chiarimento di storia linguistica a Sir 50,26, in: *Treasures of Wisdom* (n. 55), 232 (231–238): »All'epoca della composizione del Siracide sappiamo che le città della pianura costiera erano già ellenizzate ma, tuttavia, persisteva ancora la memoria dell'antica presenza filistea come risulta da 1 Macc 3,24 dove si viene [sic] menzionato il paese dei Filistei (εις γῆν Φυλιστιμ)«.

»foreign« because he wishes to underline the fact that, by contrast with the Shechemites, they are not Israelites: גוי נבל נכרי (Sir 49,5)⁵⁸.

The mention of Shechem, a city situated between Mount Gerizim to the south and Mount Ebal to the north, seems to indicate that Ben Sira is thinking precisely of the Samaritans. Although recently disputed,⁵⁹ this has always been the majority opinion.⁶⁰ Heirs of the ancient Northern Kingdom which had rebelled against the Davidic dynasty, the Samaritans had later been formed into a separate religious community. They built their own temple on Mount Gerizim, which was still in existence in the time of Ben Sira. The Samaritans considered themselves, and still consider themselves to this day, the descendants of Ephraim and Manasseh, the sons of Joseph. However, after the fall of Samaria and the Northern Kingdom in 721 B.C., the Assyrians repopulated the territory with settlers from other parts of the empire, who were non-Israelites. Thus, the Samaritans' identity remains an ambiguous question: Were they ethnically different from the Judaeans or not? To be blunt, were they Jews or not? This is the opinion of Josephus: »And when they [the Samaritans] see the Jews in prosperity, they pretend that they are changed, and allied to them, and call them kinsmen, as though they were derived from Joseph, and had by that means an original alliance with them; but when they see them falling into a low condition, they say they are no way related to them, and that the Jews have no right to expect any kindness or marks of kindred from them, but they declare that they are sojourners, that come from other countries« (Ant.-Jud. 9.290–291).

But what does Ben Sira think? Why is he so worked up about the Samaritans?⁶¹ In our view, Ben Sira does not consider the third nation as a foreign / pagan nation but as belonging to the congregation of Israel. This is precisely the

⁵⁸ According to Jonathan Bourgel, the difference between this text and Sir 50,26 is probably meant to indicate that »unlike the Babylonians, the Shechemites were not considered to be foreigners by Ben Sira« (BOURGEL, Samaritans [n. 48], 386).

⁵⁹ Cf. REINHARD PUMMER, *The Samaritans: A Profile*, Grand Rapids, MI 2016, 47–50; BOURGEL, Samaritans (n. 48), 388.

⁶⁰ Cf., among others, PURVIS, Ben Sira (n. 48), 88–94; MINISALE, Siracide (n. 10), 242; SKEHAN / DI LELLA, *Wisdom* (n. 10), 558; SAUER, *Jesus Sirach* (n. 10), 341; MOPSIK, *Sagesse* (n. 10), 321; KARTVEIT, *Origin* (n. 48), 140–148; ZAPFF, *Jesus Sirach* (n. 27), 386; MARTILA, *Nations* (n. 1), 206–215.

⁶¹ A hostile attitude towards the Samaritans is found also in Jdt 9,2–4; Test. Lev. 7,2; Jub. 30,17; 4QApocryphon of Joseph (4Q372) and, later, in Josephus, especially in the Ant. Jud. For the latter, cf. LOUIS FELDMANN, *Josephus' Attitude towards the Samaritans: A Study in Ambivalence*, in: Menachem Mor (ed.), *Jewish Sects, Religious Movements and Political Parties. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilization held on Sunday-Monday, October 14–15, 1990* (Studies in Jewish Civilization 3), Omaha, NE 1992, 23–45.

problem. Unfortunately, we do not know what relationships existed between Jews and Samaritans in the time of Ben Sira, but one thing is certain: the definitive schism between the two peoples took place after the Maccabean Revolt and culminated in the destruction of the temple on Mount Gerizim on the orders of John Hyrcanus in 129 B.C. Be that as it may, it is logical to suppose that during the sage's lifetime, »the tensions between these two groups were certainly in the air«⁶².

Very likely, the sage's aversion to the Samaritans was due to an essentially religio-cultic reason, closely bound up with his vision of the cult / priesthood which reaches its climax in the *elogium* on the high priest Simon (Sir 50,1–24). According to Otto Mulder, Simon the Just represented »a unifying factor« in a society which was showing symptoms of disintegration »on account of growing divisions concerning the legitimacy of the priesthood and the temple in Jerusalem between the two rival population groups of Samaria and Jerusalem, namely the Samaritans and the Jews«⁶³. For Ben Sira, the only legitimate cult is that carried out by the priests in Jerusalem. Clearly, then, it is the sanctuary and the cult of the Samaritans on Mount Gerizim that provoked his aversion.⁶⁴ Jean-Sébastien Rey thinks otherwise. According to him, in our text, Ben Sira is not placing the stress specifically on the Samaritans: »In mentioning the Idumeans to the south-east, the coastal tribes to the west and the province of Samaria to the north, whose diversity he deplores, Ben Sira is tracing the fringes of Judaea and so castigating all of the neighbouring peoples«⁶⁵.

4. Conclusion

At the end of our journey, I confirm what I said at the beginning, i.e., that Ben Sira's interest in the foreign nations is not at the top of his agenda. We should note that the book has no passage completely devoted to this question and not even a specific piece of instruction, as we have for other topics. Furthermore, no foreign nation is mentioned by name in the book. Even in Sir 50,25–26, the sage avoids direct mention of the Edomites, the Philistines and the Samaritans, preferring to make use of other expressions to refer to these peoples. What really inter-

⁶² MARTTILA, Nations (n. 1), 213.

⁶³ MULDER, Simon (n. 48), 226.

⁶⁴ For Marko Marttila, his hostile stance towards the Edomite and Philistines is also bound up with the question of the cult: they worship their own divinities (cf. MARTTILA, Nations [n. 1], 213).

⁶⁵ REY, Conception (n. 14), 290: »En mentionnant les Iduméens au sud-est, les peuplades côtières à l'ouest et la province de Samarie au nord dont il déplore la mixité, Ben Sira trace la périphérie de la Judée et fustigue ainsi l'ensemble des populations limitrophes«.

ests him is Israel, its tradition, its wisdom, its values and, above all, its faith in the God who chose it from among all the people of the earth. To adopt Joel Kaminsky's categories, Israel is the only chosen people; the greater part of the nations are »non-elect«, and only some are »anti-elect«, i. e., the enemies proper of Israel, like the Canaanites or the Philistines.

Study of the texts chosen has shown us that Ben Sira does not adopt a homogeneous attitude with regard to the other nations. In Sir 39,4.10, the foreign nations are presented in a positive light insofar as contact with them broadens the experience of the sage whose wisdom becomes the object of their praise. In the prayer of Sir 36H,1–3, although he adopts a strong and bellicose tone, Ben Sira does not intend the total annihilation of the enemies but their recognition and acceptance of God. Finally, in Sir 50,25–26, the sage expresses openly and without reserve his utter intolerance of the Edomites, the Philistines and, in a special way, the Samaritans and their illegitimate cult.

As a good teacher, Ben Sira is always thinking of his pupils. If, on the one hand, they are urged to cultivate an open mentality towards the foreign peoples, they must not, on the other hand, sink to compromises when the religious identity of Israel (temple, cult, priesthood, etc.) is at stake. In this area, the sage makes no concessions. »Perhaps, he was not himself a priest« – observes Marko Marttila – »but it is likely that he had close ties to the temple. Apparently, at least some of his pupils were descendants of the temple personnel, and at the same time a remarkable number of these pupils were educated into the future service in the temple«⁶⁶.

⁶⁶ MARTTILA, Nations (n. 1), 232.

NEUES TESTAMENT

The Christian Bible as a Jewish Book: Newness in Early Christian Thought

Judith M. Lieu

To ask about the Christian Bible as a Jewish Book, the overarching theme for this paper, is to presuppose the existence of a defined, even if initially fluid, textual entity (»Bible«/ »book«). This entity is problematic, first, because it overlaps in part with the Jewish Scriptures, TANAK, and, second, because in practice there is no undisputed way of categorizing those elements that do not overlap: any label is predicated on adopting a particular position, whether confessionally or historically. This issue has become contentious in some recent discussion: the conventional labelling »Old Testament« *versus* »New Testament« has been rejected as affirming a theological judgement which is necessarily value-laden. However, alternatives are no less problematic: »First« *versus* »Second Testament« merely deflects the question; »Hebrew Scriptures« stumbles over the importance, if not dominance, of the Septuagint in Christian tradition, and leaves the application of »Greek Scriptures / Testament« ambiguous.¹ The problem represented by the debate over labels, however, is not simply that of conceptualizing one or two bodies of texts; rather those bodies of texts express an earlier and more extensive debate. This paper will explore the pre-textual dimensions of what becomes a textualized question, the identity of »the new«.

1. Melito of Sardis

The first appearance of the label »Old Testament« is usually attributed to Melito of Sardis in his report of the journey he made to the east where »he learned accurately the books of the old covenant« (ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία, *apud* Eusebius, *Hist.Eccl.* IV.26.12–14). The formal translation is encouraged by Eusebius' introduction to the episode, explaining that Melito initially made a »catalogue of the acknowledged (τῶν ὁμολογουμένων) writings of the old

¹ AMY-JILL LEVINE, *The Misunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, New York 2007, 191–213.

covenant»; however, this represents Eusebius's preferred terminology,² whereas Melito's own introductory explanation states only that Onesimus wanted some precision, namely on number and order, of what are described as the »ancient books«.³ This suggests that too much weight should not be put on the specific term »testament« or »covenant« in his subsequent statement, and that it is more likely to denote the »dispensation« or divine relationship than to serve as a literary designation.

Even so it is striking that that Melito nowhere uses the term διαθήκη in his *Peri Pascha*, despite this work often being seen as a classic example of second century Christian attitudes to the »Old Testament«. In the *Peri Pascha* Melito traces a two fold movement; on the one hand Passover and Exodus serve as a model or »type« of the Passion of Jesus and are likened to a craftsman's or architect's preliminary sketch or model, which in itself has no lasting function, particularly once the reality or intended construction is completed: »Temporary is the model but eternal the grace; perishable the sheep but imperishable the Lord« (*Peri Pascha* § 4, ll.21–24).⁴ On the other hand, the second part of the homily describes how Christ was already active in Israel's past experience: »It was he who guided you into Egypt and guarded you there and cared for you; it was he who lit your way in a pillar and sheltered you in a cloud, who cut the Red Sea and led you through, and destroyed your enemy« (§ 84, ll.613–18).

The argument is undoubtedly predicated on a written text: the work opens with a statement that »the writing (or »scripture«, γραφή) of the Hebrew Exodus has been read and the words of the mystery have been made plain«, presumably with reference back to a preceding liturgical context (§ 1, ll.1–2); as elsewhere in this period, »Hebrew« here is not primarily a linguistic term but an antiquarian one, and avoids any negative associations. Later Melito continues, »This is the mystery of the Pascha as it was written in the law, as a little earlier has been read. I will relate the words of scripture, how God instructed Moses in Egypt« (§ 11, ll.65–69).⁵ Nonetheless, within the argument of the work it is not the written quality of that scripture that matters, so much as the narrative framework of the

² For »acknowledged« see Eusebius, *Hist.Eccl.* III.25.3.

³ μαθεῖν τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἐβουλήθη ἀκρίβειαν.

⁴ All quotations and line references are taken from STUART GEORGE HALL (ed.), Melito of Sardis *On Pascha* and fragments (OECT), Oxford 1979.

⁵ Cf. § 40, l.262, »the law [was] a writing of a parable«; cf. also ll.514; 525; 678. Less certain is § 6, ll.36–40: »For the slaughter of the lamb and the distribution of the blood and the writing of the law (HALL, Melito of Sardis, 5 [n. 4]: »the scripture from the law«) have reached as far as Christ Jesus, on account of whom all things came about in the older law, or rather in the new word«.

events it conveys. Conversely, despite apparent references to Gospel accounts,⁶ the language of writing or of scripture is nowhere used with reference to the story of Jesus: instead the latter is predominately a matter of hearing and seeing, perhaps as is appropriate to what is regularly described as a »new and inexpressible mystery« (§ 31, ll.199).⁷ Further, the focus is not on the whole of the scriptural narrative, but, as befits the immediate context and genre, specifically on the redemptive events of Passover / Pascha.

It is within this setting that the language of »old« and »new« appears, although in varying relationship to each other:

»Understand then, beloved, how it is new and old, eternal and temporary, perishable and imperishable, mortal and immortal, the mystery of the Pascha; old according to the law but new [according to] the word, temporary according to the type, eternal on account of the grace« (§ 2, ll.6–14).⁸

»For the law became word and the old new, proceeding from Zion and Jerusalem« (§ 7, ll.41–43).

»For the mystery of the Lord is new and old; old according to the law, new according to grace« (§ 58, ll.410–12).

In each of these cases »old« would not appear to be replaced or disqualified by »new«, as if both operated on the same plane; the »old« continues to have some valency but it undoubtedly belongs to a lower order and status, and is firmly tied to the temporal.

Much the same could be said of Melito's use of »law«, which as some of the examples cited above demonstrate, is by no means assigned to the unequivocally negative side of a polarity. It is also worth noting here that »law« does not consistently contrast with »gospel« in Melito; in fact, the term »gospel« only appears in one section of the work:

»As then in perishable examples so also in the imperishable; as in the earthly so also in the heavenly, for the salvation and the truth of the Lord were pre-modelled in the people and the decrees of the gospel were proclaimed beforehand by the law. Then the people became a model of a preliminary sketch and the law a writing of parable; but the gospel an exposition and fulfilling of law, and the church a repository of the truth. The model was honourable before the truth and the parable was marvelous before the interpretation; that is, the people was honourable before the church arose and the law

⁶ E.g. the healings of the man with a withered hand, of the blind, and paralysed, and the raising of the four-day dead (§ 78, ll.548–552).

⁷ On »new« = »strange« here, see below.

⁸ Cf. §4, ll.19–20, »Old [is the law], [new the] word«.

marvelous before the gospel came to light. When the church arose and the gospel came forth the model was emptied, handing over its power to the truth, and the law was fulfilled, handing over its power to the gospel.» (§§ 39–42, ll.255–72)⁹

In this passage the perspective does extend beyond the immediate liturgical context although its primary focus is apparently the status of »the people« and of »the church«. There has been extensive discussion of how far this reflects the competition between the Christian and Jewish communities in Sardis, and in earlier scholarship Melito's words were read against the backdrop of the magnificent synagogue ruins. Such a contextualizing is anachronistic since the synagogue belongs to the fourth century, and earlier Jewish-Christian interaction at Sardis must remain largely a matter of speculation.¹⁰ It remains noteworthy, although not readily explicable, that Melito does not use a »law/ gospel« polarity outside this passage, and even here the term »gospel« refers to that which is proclaimed: it does not anticipate or justify any elision with »Old« and »New« Testament.

However, although Melito does set what is »new« in a tensive relationship with what is »old«, more frequently he uses »καινός« on its own and exploits the inherent ambiguity of its reference to what is unprecedented, and therefore to what is »strange« or »disturbing«: »O lawless Israel, what is this *new / strange* crime that you have committed, inflicting on your Lord *new / strange* sufferings?« (§81, ll.582–3)¹¹ In these settings »newness« is not determined by God's unprecedented action but by the unjustified and inexplicable response of the people whom Melito addresses as »Israel«.¹² Again, interpreters disagree as to whether the contemporary Jewish community hovers in the background, or whether this is a purely internal, rhetorical and scriptural audience.

2. The threat of the new

It may well be that Melito is deliberately exploiting the inherent ambiguity of what is new or καινός. Hence he juxtaposes the potentially negative with the positive as he declares, »it is believed today now that it has been completed, although considered *strange / new* by people, for the mystery of the Lord is *new*

⁹ The language of fulfilment (πληρόω) also only appears in this section.

¹⁰ JUDITH LIEU, *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edinburgh 1996, 199–240.

¹¹ So also § 19, l.1119; § 21, l.1133; § 22, l.1137; § 23, l.1144; § 50, l.1342; § 52, l.1366; § 73, l.1519; § 97, l.1717.

¹² Melito similarly protests about the »new decrees« levelled against Christians in his *Apology to Marcus Aurelius* (*apud* Eusebius, *Hist.Eccl.* IV.26–5–11).

and old, old according to the law, *new* according to grace» (§ 58, ll.408–12). This ambiguity can be explored elsewhere in early Christian writing. The recipient of the *Letter to Diognetus* is presented as wanting to know »why indeed as new has this race or practice entered life now and not previously?» (*Diog.* 1.1)¹³ The *Letter's* response is not to deny newness but also not to provide any serious defence of it. Diognetus will indeed have to rethink all his inherited ways of reasoning in order to make sense of one that is *καινός* (2.1), but this does not make newness of itself something to celebrate.¹⁴ However, unlike Melito, the *Letter* does not look back to that which is old;¹⁵ indeed the *Letter* is striking in that it claims no continuity or even relationship with what it describes as »the superstition of the Jews«, but also none with the best of Greek thought.

Discussions of the early Christian apologetic regarding newness, such as provoked by Diognetus' question, often point out that in the ancient world antiquity was more of a virtue than novelty. Jewish apologists had claimed the antiquity of Moses in their own defence, and many Christian apologists – although not *Diognetus* – did the same, appropriating the Jewish scriptural tradition in their own defence.¹⁶ Yet this is not simply a contrast with the modern passion for the latest fashion or technology; »newness« was frequently associated with what was »strange« or »alien« (*ξένος*), suggesting that something was »out of order«.¹⁷ As such it could be applied to misfortune or disaster, or even carry hints of what was alien and threatening; Josephus describes the revolutionaries' exclusion from the Temple of sacrifices offered by foreigners as »innovating with a alien form of worship that would bring the charge of impiety along with danger against the city« (*B.J.* 2.414). This was a charge readily brought against the Christians: Suetonius described them as »a genus of people holding a new and mischievous superstition« (*Nero* 16.2: *genus hominum superstitionis novae ac maleficae*), which is echoed when the martyrs of Lyons and Vienne are said to have »introduced a new and alien worship« (*apud* Eusebius, *Hist.Eccl.* V.1.63:

¹³ Καὶ τί δὴ ποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον, against the usual translation »this new race«.

¹⁴ That this requires becoming »as it were a thoroughly new man« (2.1) therefore does not carry serious Johannine or Pauline overtones.

¹⁵ At 11.4 the Word is described as »the one from the beginning who appeared as new and was found as old«, but this chapter may not be original to the main text of the *Letter*.

¹⁶ ARTHUR J. DROGE, *Homer or Moses. Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989.

¹⁷ Philo interprets »in the other year« (Gen 17,21) as signifying »something truly extraordinary, strange and new« (*Mut.Nom.* 267).

ξένην τινὰ καὶ καινὴν εἰσάγουσιν ἡμῖν θρησκείαν).¹⁸ The language used by the *Letter to Diognetus* reflects such charges even if not directly dependent on these sources.¹⁹

3. The attraction of the new

Yet not all early Christian writers found such associations problematic. Ignatius celebrates the »foreignness« of the Christian claim when he locates the incarnation on a cosmological stage like the appearance of a new and unequalled star:

»its light was ineffable and its newness (καινότης) brought bewilderment (ξενισμός: strangeness) [...] there was consternation at the source of the newness that was utterly unlike them. From this all magic was annulled and every bond of wickedness disappeared; ignorance was destroyed, the old kingdom overcome, as God was manifested in human form for the newness of eternal life« (*Eph.* 19.2).²⁰

This immediately follows Ignatius' description of the virginity of Mary, her giving birth, and the death of the Lord as »three mysteries of a cry which were wrought in the silence of God«; here, too, Ignatius joins with Melito and with *Diognetus* in framing both newness and strangeness within the language of mystery: »Do not expect to be able to learn from any human the mystery of their (Christians') own reverence of God (θεοσέβεια)« was *Diognetus*' riposte (*Diog.* 4.6). As T. J. Lang has shown, »mystery« offered early Christian thought a way of negotiating their place within history.²¹

¹⁸ Compare also *Acts of John* 3 where the Jews describe the Christians as a »new and strange *ethnos* who do not obey our customs or agree with the worship of the Jews«, although this is usually dated as a later section of the *Acts*.

¹⁹ In contrast to his *Dialogue*, Justin Martyr avoids the language of newness in his *Apology*, while claiming some affinity with Socrates who himself was accused of introducing »new *daimonia*« (Plato, *Apol.* 24B); he prefers to emphasise the precedents, albeit corrupted, of Christian claims in Greek thought, and to argue for the antiquity of Moses and the prophets, whom Christians claimed for themselves, as well as of the activity of the Logos (*1 Apol.* 5.3; 21.1; 23.1; *2 Apol.* 10.5).

²⁰ The same sentiment is notably expressed by the Valentinian Theodotus who interprets it of Christ's descent to release believers from fate: »Therefore a strange and new star arose destroying the old constellation with a new light« (*Exc.Theod.* 74). Ps.Just.M. 595C.

²¹ TIMOTHY J. LANG, *Mystery and the Making of a Christian Historical Consciousness from Paul to the Second Century*, Berlin 2015.

Unlike *Diognetus*, however, Ignatius does present what is old as essentially characteristic of what he calls »Judaism«, but for him to it is utterly incompatible with the newness of »Christianism«:

»Do not be deceived by false opinions or *old fables* which are of no use. For if we live even now according to Judaism we acknowledge that we have not received grace [...] and so those who lived in *old ways* came to a *newness of hope*, no longer following sabbath but living according to the Lord's (day), on which our life also rose through him and his death, which some deny, through which *mystery* we have been enabled to believe« (*Magn.* 8–9).

Elsewhere he vehemently dismisses any appeal to the antiquity of the scriptures:

»I heard some people saying, »If I do not find it in the archives, I do not believe (it) in the gospel«. When I said, »It is written«, they replied, »That is what is at issue«. But for me the archives are Jesus Christ, the sacred archives are his cross and death and his resurrection and the faith through him« (*Philad.* 8.2).²²

For Ignatius there is no necessary connection between »the archives« and »the gospel«, whatever these may denote. At this point Ignatius directs us to the next, and perhaps most important, conversation partner, one with whom he has a curiously inconsistent relationship, Marcion. Indeed, Marcion also returns this discussion to Melito, who has often been seen as responding to him.

4. Marcion: divorcing the new from the old

The popular portrayal of Marcion has been of someone who rejected outright the Jewish Scriptures and who also offered an alternative authoritative corpus of Gospel and Apostle; to him also has been ascribed the introduction of the language of »New Testament« opposed to that of »Old Testament« as applied to these textual entities.²³ Indirectly he has also been seen as provoking the Church's retention of the »Old Testament« along with styles of interpretation that effectively denied it as »Jewish« scripture. However, this picture of Marcion is very much that of the Marcion who is projected by Tertullian's lengthy polemic against him (*Adversus Marcionem*), and it is undoubtedly in many respects

²² For Ignatius the prophets belong to »the unity of Jesus Christ« (*Philad.* 5) and therefore presumably have nothing to do with »the archives«.

²³ WOLFRAM KINZIG, Καινή διαθήκη: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries, in: JTS 45 (1994), 519–544.

anachronistic. A more complex picture emerges from a re-reading of the sources in context.²⁴

The first detailed account (after brief references in Justin Martyr) is that of Irenaeus:

»Marcion of Pontus succeeded him [Cerdo], and developed his teaching, advancing the most daring blasphemy against him who is proclaimed as God by the law and the prophets, declaring him to be the author of evils, to take delight in war, to be infirm of purpose, and even self-contradictory. But Jesus being derived from that father who is above the God that made the world, and coming into Judæa in the times of Pontius Pilate the governor, who was the procurator of Tiberius Cæsar, was manifested in the form of a man to those who were in Judæa, abolishing the prophets and the law, and all the works of that God who made the world, whom also he calls Cosmocrator« (Irenaeus, *Adv.Haer.* I.27.2).

Marcion's fundamental principle was his distinction between the Unknown Father revealed by Jesus Christ and the Creator or Demiurge; moreover, the authoritative account of the revelation of the Father was to be found in the gospel as edited by him, and that of the Creator in the scriptures, which supplied all the examples of the Creator's malignancy. This meant that the only value of the scriptures was in representing the character, actions and purposes of the Creator; as a documentary record they were important but they had no positive doctrinal, prophetic, or ethical value. There is no evidence that he adopted a specific label for them, nor would he have needed one, and Irenaeus's account uses his own preferred terminology, »law and prophets«.

It is Tertullian's account that introduces the polarities that have classically been associated with Marcion:

»The separation of law and gospel is the distinctive and chief work of Marcion, and his disciples cannot deny that which they hold in the supreme document, by which indeed they are initiated and inculcated into this heresy. Now these are the »Antithesis« of Marcion, namely contrasting oppositions which attempt to establish the disagreement (*discordia*) of gospel with law, in order that from the difference (*diversitas*) of tenets of each *instrumentum* they may argue a difference also of Gods« (*Adv.Marc.* I.19.4).

²⁴ See further JUDITH LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century*, Oxford 2015, and on what follows especially 398–414.

However, this needs to be set alongside a subsequent passage where Tertullian mounts his own response:

»As if we did not *also* acknowledge that John [the Baptist] established a form of boundary between old and new, at which Judaism ceased and from which Christianity began, but not as if the cessation of law and prophets and the initiation of gospel, in which is the reign of God, Christ himself, were made by another power« (*Adv.Marc.* IV.33.8).

Here Tertullian appears to be admitting an antithetical pattern proposed by his opponent although he denies the consequences the latter drew from it.²⁵ This antithetical pattern can be expressed not only by »old« *versus* »new« but also by »law« *versus* »gospel«, and by »Judaism« *versus* »Christianity«. Yet it would be wrong to immediately conclude that Marcion should be accredited with priority in introducing those polarities. They were an intrinsic part of Tertullian's thought even before he came across Marcion: in his early work *On Prayer* he appealed to the parables of wineskins and garments – also a key text for Marcion – as indicating »a new form of prayer for new disciples of a new covenant (*testamentum*)«; the law is supplemented, prophecy fulfilled, and the gospel added on (*Orat.* 1.1). In his work against Hermogenes he had been prepared to describe »the gospel« as the supplement to the »old *instrumentum*« or even to scripture (*Adv.Herm.* 20.4; 22.3).²⁶ Subsequently, when under the influence of the »New Prophecy«, he developed a scheme of progression in justice, from the nursery stage of nature, to the law and prophets in infancy, to the gospel in youth, and finally to the paraclete in maturity (*Virg.* 1.10). However, the underlying principle that the law represents one element or stage in a structure whose main focus is discipline remains constant throughout all his thought.²⁷

For Marcion himself, whatever the other philosophical or ideological influences on him, his scriptures undoubtedly did define the »newness« that was a determinative characteristic of the revelation of the unknown Father by the son, and its consequences. The double parable of the new wineskins and patches (Luke 5,36–38), already used, as noted above, by Tertullian, is widely reported as se-

²⁵ »Indeed I admit that one order developed in the old disposition under the creator, another in the new under Christ. I do not deny that the instructions (*documenta*) of eloquence, the commands of virtue, the disciplines of law are distinct, while however the entire diversity adheres to one and the same God, by whom indeed it was both established and predicted.« (*Adv.Marc.* IV.1.3).

²⁶ Cf. his contrast between the newness of the gospel and what is old (*Corona* 11.1; *Pudic.* 12.1).

²⁷ See GERALD L. BRAY, *Holiness and the Will of God: Perspectives on the Theology of Tertullian*, London 1979, 111–123.

minal to his interpretation.²⁸ It is likely that 2 Cor 5,17 (εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις) also played a significant role: in Tertullian's account of Marcion's Pauline corpus or »Apostolikon« it introduces a catena of passages, whose selection by Tertullian appears somewhat random, but which undoubtedly figured significantly in Marcion's reading of Paul.²⁹ Tertullian translates the verse without comment as, »If there is a new creation in Christ, the old things have passed away«, but he undermines any suggestion of unprecedented novelty by appealing to the fulfillment of prophecy (Isa 43,18–19). By implication Marcion ignored or rejected the proof-texting; he also presumably adopted the more conventional parsing (»If anyone is in Christ there is a new creation«), putting the focus on the cosmic scale of newness (however he understood κτίσις). More generally, however, it is likely that for Marcion »the old« did not represent the experience of the Jews in particular so much as that of all those under the rule of the Demiurge. Indeed, while he evidently did know a number of scriptural narratives, it is highly unlikely that he would have read, for example, 2 Corinthians 3 over against its Exodus inter-text as is assumed by Paul himself: instead for him the chapter told a self-contained story. Hence Marcion apparently read 2 Cor 3,14 as »the minds of the world were hardened«, a reading that Tertullian accepts without demur;³⁰ Tertullian simply denies that »world« here could refer to the Creator, and he manages to reinstate Israel as the sole referent of the chapter by claiming the reference is »to the people (λαὸς), since they are in the world« (*Adv.Marc.* V.11.6). The implication is clearly that Marcion did interpret »κόσμος« as a reference to the Creator, as he undoubtedly did on several occasions elsewhere. Within this framework the old would be largely irrelevant for Marcion's scheme except as negative contrast; the dispensation of the Demiurge had always been tainted, and the only purpose in referring to it would be to underline the point. For Marcion, the over-riding theme was that of the unexpected interruption of the hitherto unknown divine in the revelation by the son, and consequently the radical discontinuity with any past creaturely existence experienced by believers.

For Tertullian, by contrast, the status of the »old« presents an important issue; in his own explanation of this seminal chapter (2 Cor 3) he takes the neuter participles in vv. 10–11 »what was glorified [...] what was set aside« (δεδοξασμένον = *quod manet in gloria*; καταργούμενον = *quos euacuari habet*) as qualifying »testament« (v. 6), and from this he insists that Paul's assertion of »the greater brilliance of the new *testament* than of the old« conforms also, and indeed more, to his own placing of gospel before law (*Adv.Marc.* V.11.5). This perception then acquires an inescapable textual dimension:

²⁸ Tertullian, *Adv.Marc.* III.15.5; IV.11.9–11; Epiphanius, *Pan.* 42.2.

²⁹ Tertullian leapfrogs across 2 Cor 5,17; 7,1; 11,2.13.14, introducing each quotation »Si ...«, and then concluding with his own punchline (*Adv.Marc.* V.12.6–7).

³⁰ I.e. τοῦ κοσμοῦ instead of αὐτοῦ.

»We summon every opinion and every construction of the impious and sacrilegious Marcion against that gospel of his, which he made his own by emendation. And in order to inject credence he produced a certain commentary for it, a work from the oppositions of contradictions named Antithesis and directed to the separation of law and gospel, by which then distinguishing two gods, one of each *instrumentum* or, as is more commonly said, *testamentum*, so as from this to support a gospel to be believed according to antithesis« (*Adv.Marc.* IV.1.1).

Although Tertullian states that »testamentum« is more familiar, prior to this, both it and its Greek equivalent (διαθήκη) rarely if ever unequivocally refer to a body of texts: the usual meaning, as is the case in Tertullian's own earlier writings, is better translated as »ordinance« (or, more precisely, »covenant«). However, although sometimes argued, it seems unlikely that he copied this textual meaning from his adversary Marcion;³¹ if Marcion did have a favoured term a likely claimant would be ἐπι/έν/ἀπόδειξις (= *ostensio*) rather than διαθήκη, which would reinforce the suggestion that the reference was to the dispensation not to its written articulation.³² Rather, it is with Tertullian, and worked through most thoroughly his response to Marcion, that the challenge of the »new«, and so the question of the »old«, becomes irrevocably linked to two written texts and their inter-relationship, and so to the problem of »the Christian Bible«.

5. Conclusion

Tertullian's struggle with Marcion was one of how radical discontinuity is to be set over against essential continuity, in particular once soteriological characteristics or models become projected as characteristics of their divine author(s). That tension between continuity and discontinuity is essential to Tertullian's way of thinking; his intense reaction to Marcion may be a classic example of how the biggest threats are perceived where there is most similarity, particularly a suppressed one. In this Tertullian offers one example of the tight-rope that had to be walked by most of those who sought to conceptualize the impact of the experience of the ministry, death and resurrection of Jesus and the spread of the movement determined by it. It was this that was at stake throughout the second century long before it became embodied in the characterization of the scriptures, provoking a range of solutions some of which would be abandoned in the later tradition. This same question remains at the heart of the theme of which this

³¹ As is argued by KINZIG, Καινή διαθήκη (n. 23). See J. E. L. VAN DER GEEST, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien*, Nijmegen 1972, 16–24.

³² Tertullian, *Adv.Marc.* V.4.8 (on Gal 4,22–24), »*haec sunt enim duo testamenta – sive duae ostensiones, sicut invenimus interpretatum*«.

paper is a part. Projected more broadly it might be said that the tensions between »newness« and »alien-ness«, and between what is received and interpreted and what is unexpected, demanding unmediated response, have remained and will remain as challenges for Christianity wherever it finds itself.

Ein Baum mit zwei Ästen, getrennte Wege oder bleibende Vernetzung?

Tobias Nicklas

Warum sollte man das Modell eines »Parting of the Ways« (oder mehrerer Partings) zwischen Juden und Christen¹ kritisieren? Wird nicht tatsächlich bereits ab einem recht frühen Punkt in der Geschichte der Jesusbewegung, vielleicht sogar ab der Mission des Paulus, klar, dass große Teile der Anhänger Christi aus den Völkern kommen und nur noch sehr wenig mit jüdischen Christusanhängern (»Judenchristen«²) oder gar Juden, die nicht an Jesus glauben, zu tun haben? Führte nicht Druck von außen wie z. B. Verfolgungssituationen – etwa im Rom der Zeit Neros – oder die Einführung des *Fiscus Iudaicus* nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels schon sehr früh dazu, dass wenigstens für die römische Verwaltung erkennbar werden musste, wer »Christ« war und wer nicht, und wer »Jude« war und wer nicht?³ Differenziert nicht bereits ein Autor wie Ignatius von Antiochien schon sehr früh »Judaismos« und »Christianismos« besonders deutlich in *Magn.* 8–10 als zwei deutlich voneinander zu scheidende Lebensweisen? Und muss nicht doch auch erklärt werden, dass es ab einem bestimmten Punkt

¹ Klassisch hierzu die sehr grundlegenden Arbeiten von JAMES D.G. DUNN, *The Partings of the Ways between Judaism and Christianity and their Significance for the Character of Christianity*, London 1991, sowie DERS. (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70–135*, Tübingen 1992. In der neueren Literatur vgl. z.B. JAMES H. CHARLESWORTH u.a. (Hg.), *Partings. How Judaism and Christianity became Two*, Jerusalem 2013. – Für einen Dialog zwischen meinen und den Ansichten Dunns zur Frage vgl. die Kontroverse in *Zeitschrift für Neues Testament* 37 (2016), 48–57.

² Dieser Terminus wurde in den vergangenen Jahren immer wieder (mit Recht) als anachronistisch und deswegen irreführend kritisiert.

³ Hier besonders wichtig die Monographie von MARIUS HEEMSTRA, *The Fiscus Iudaicus and the Parting of the Ways* (WUNT II. 277), Tübingen 2010. Diesen Punkt betont in besonderem Maße auch JÖRG FREY, »Die Juden« im Johannesevangelium und die Frage nach der »Trennung der Wege« zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge, in: Ders., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I* (WUNT 307), Tübingen 2013, 339–377, hier 368–369.

der Geschichte Judentum und Christentum als voneinander getrennte Größen gibt? Die Reihe solcher Fragestellungen ließe sich leicht fortsetzen. Sie trifft jedoch nicht ganz das mit der Kritik Gemeinte:

Zunächst einmal geht es tatsächlich darum, dass wir neben dem, was die großen Linien der Entwicklung auszumachen scheinen, auch Quellen in den Blick nehmen sollten, die uns ein anderes Bild vermitteln, zudem ernst nehmen, dass die paulinische Mission nur einen Teil der frühchristlichen Bewegung ausmachte und die durch Paulus gegründeten Gemeinden von Ort zu Ort sicherlich recht unterschiedlich organisiert waren. Es geht auch tatsächlich darum, deutlich zu machen, dass (sicherlich vergrößernde) Außenperspektiven – etwa der römischen Verwaltung – nicht unbedingt mit den Selbstbildern von Gruppen ineins zu setzen sind, die diese treffen. Und es geht auch darum, Quellen gegen den Strich zu lesen: Dies zeigt sich bereits bei dem eben erwähnten Ignatius von Antiochien, dessen Ermahnungen, als Christ keineswegs auf jüdische Weise zu leben, nur dann Sinn machen, wenn es Menschen gibt, die genau dies tun.⁴

Doch damit haben wir den Kern des Problems nur berührt, aber noch nicht ausformuliert: Sollen wir in einer Zeit, in der uns wissenschaftlich die einfachen Kategorien »Judentum«, »Christentum«, aber auch »Gnosis« und griechisch-römische Religion, ja selbst »Kaiserkult« oder »Asklepioskult« u. a. zumindest als feste Kategorien mehr und mehr entschwinden, weiterhin von einer Trennung der Wege zwischen »Judentum« und »Christentum« sprechen? Die Frage macht auf verschiedenen Ebenen Sinn: Zuallererst sollten wir nie vergessen, wie sehr die Kategorien, die wir unserem Denken setzen, dieses Denken sehr konkret bestimmen. Dies heißt jedoch, dass wir die Validität der unserem Denken zugrunde liegenden Kategorien immer neu zu überprüfen haben, wenn sie uns weiterhin helfen sollen, Realitäten zu verstehen. Auf unser Beispiel angewandt, bedeutet dies zumindest zweierlei: Einerseits wird in den vergangenen Jahren zunehmend deutlich, dass wir uns antike Kulte und ihre Organisation nicht zu schnell als orts- und regionenübergreifend einheitlich organisierte Religionsgemeinschaften vorstellen dürfen, die dann eventuell (wie die heutige katholische Kirche) noch von einem geographischen Zentrum aus organisiert und zusammengehalten werden.⁵ Stattdessen gilt es in vielen Fällen von Ort zu Ort und von

⁴ Diese Aussage gilt unabhängig davon, ob man die Briefe der mittleren Sammlung des Ignatius v. Antiochien für echt hält oder nicht.

⁵ Dies zeigt sich z. B. in den sich in den vergangenen Jahren deutlich ändernden Bildern vom antiken Kaiserkult, der in der neutestamentlichen Wissenschaft lange Zeit gerne als ein (wenigstens indirekt auch gegen das Christentum gerichteter) erratischer Block vorausgesetzt wurde. Vgl. jetzt aber z. B. die erhellenden Beiträge in ANNE KOLB / MARCO VITALE (Hg.), *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches. Organisation, Kommunikation und Repräsentation*, Berlin / Boston 2016, sowie (am Beispiel der Apokalypseauslegung) WALTER AMELING, *Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit*.

Situation zu Situation zu unterscheiden. Andererseits hat sich auch unser Bild vom antiken Christentum wie vom Judentum mehr und mehr ausdifferenziert, würden wir heute, selbst wo wir von einer christlichen Mehrheitskirche sprechen, kaum all die Stimmen ignorieren wollen, die nicht zu ihr gehören, und würden wir auch die rabbinische Bewegung kaum mehr als isolierten, *das* Judentum alleine repräsentierenden Block verstehen.

Vielleicht kann man jedoch sogar noch weiter gehen: Sollen wir in einer Zeit, in der die Vorstellung stabiler »Gruppenidentitäten« mehr und mehr als problematisch empfunden wird, ja auch die Idee einer allumfassenden kontextungebundenen Identität der Einzelperson fraglich geworden ist, nicht auch antiken Menschen zutrauen, dass sie sich nicht in jeder Lebenssituation gleich definierten?⁶ Dass selbst in der Antike je nach Kontext und Situation bestimmte Grenzen eine größere, eine kleinere oder gar keine Rolle spielten, hat etwa Éric Rebillard sehr deutlich daran gezeigt, dass auch Christen des 3. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung noch nicht eigene, von »Heiden« getrennte Friedhöfe benutzten, sondern für sie das gemeinsam der Familie gehörende Grab (im Notfall auch jenseits »religiöser« Grenzen) entscheidend war.⁷ Ein sehr schönes Beispiel bietet auch die Figur des Petrus aus dem Galaterbrief, der in Antiochia offenbar problemlos mit »denen aus den Völkern« isst (Gal 2,12) – und dabei offenbar die gemeinsame »christliche Identität« in den Vordergrund stellt –, dann aber sich von ihnen mehr und mehr zurückzieht, als die »jüdischen« Jakobusleute aus Jerusalem auftauchen (und ihm sein eigenes »Jude-Sein« gegenüber »denen aus den Völkern« offenbar bewusst wird und in den Vordergrund rückt).⁸

Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse, in: Martin Ebner / Elisabeth Esch-Wermeling (Hg.), *Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung (NTOA 72)*, Göttingen 2011, 15–54.

⁶ Zur Debatte um den Identitätsbegriff in den Kulturwissenschaften vgl. z.B. die entsprechenden Beiträge in FRIEDRICH JAEGER / BURKARD LIEBSCH (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart / Weimar 2011, 277–363.

⁷ ÉRIC REBILLARD, *The Care of the Dead in Late Antiquity*, Ithaca, N.Y. / London 2009.

⁸ Einige der im Folgenden genannten Beispiele habe ich auch in anderen Publikationen zum Thema erwähnt. Vgl. v.a. TOBIAS NICKLAS, *Jews and Christians? Second Century »Christian« Perspectives on the »Parting of the Ways«* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen 2014, dann aber auch DERS., *Getrennte Wege oder verflochtene Linien? »Juden« und »Christen« vor der konstantinischen Wende*, in: *Kirche und Israel* 30 (2015), 35–48, DERS., *Juden und Christen? Sollen wir weiter von den Wegen sprechen, die sich trennten?*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 37 (2016), 53–57, und DERS., *Parting of the Ways? Probleme eines Konzepts*, in: Stefan Alkier / Hartmut Leppin (Hg.), *Juden – Christen – Heiden in Kleinasien (WUNT 400)*, Tübingen 2018, 21–41. Ich werde hier nicht immer auf die konkreten Parallelen verweisen, v.a. aber versuchen, neue Beispiele zu bieten, die meine Thesen noch weiter stützen als bisher.

Wo wir uns dies vergegenwärtigen, müssen wir notgedrungen beginnen, die unseren Beschreibungen antiker Realitäten bewusst oder unbewusst zugrunde liegenden Bilder und Muster zu reflektieren: Verstehen wir das antike Christentum als eine Bewegung, in deren Zentrum eine breite »Orthodoxie« steht, welche ihre Wurzeln direkt in der Verkündigung Jesu von Nazaret findet und von der aus sich einzelne (im Grunde jedoch für das Eigentliche unbedeutende) Seitenlinien, dann als »häretische Strömungen« zu qualifizieren, abgezweigt haben?⁹ In gleicher Weise stellt sich die Frage, ob und ab wann wir davon ausgehen, dass sich das Judentum als eine »einheitliche« rabbinische Bewegung darstellt.¹⁰ Doch auch Modelle, die von einer größeren Vielfalt mehr oder minder stabil abgegrenzter Gruppen ausgehen, verlieren aus dem Blick, dass selbst da, wo in bestimmten Kontexten Grenzen gesetzt werden und diese Grenzen auch wirklich trennen können, dies nicht bedeutet, dass von nun an nicht auch weiterhin (jenseits von Polemik und Konflikt) positive Kontakte bestehen können.

Meine These ist, dass wir da, wo wir von einem (oder mehreren) Parting(s) of the Ways zwischen Juden und Christen ausgehen, ein Bild voraussetzen, das zwei Gefahren birgt: Einerseits sind wir mit der Rede von »Juden« und »Christen« in der Gefahr, anachronistisch Trennlinien anhand von Kategorien einzutragen, die für manche antike Quelle gar nicht entscheidend gewesen sein mag.¹¹ Andererseits mag der Fokus auf die »Trennung« der Wege uns den Blick darauf verstellen, dass auch da, wo man von »Judentum« und »Christentum« als wenigstens in einem groben Sinne zu differenzierenden Kategorien sprechen kann, die Wege nicht einfach getrennt verliefen, ja das Zueinander nicht einfach nur in Konflikt oder Polemik aufzulösen ist. Vielmehr bestanden auch weiter an verschiedensten Stellen Vernetzungen, an denen gegenseitige Verbindungen möglich waren und Impulse bestanden. Die Relativierung der Kategorie »Parting(s) of the Ways« kann uns hier helfen, Linien zu entdecken, an denen sich die Wege keineswegs getrennt hatten, sondern weiterhin wenigstens in bestimmten Kontexten Verbindungen zueinander bestanden. Wo wir dies ernst nehmen, können unsere »Erzählungen« über das Zu-, Mit- und Gegeneinander von »Juden« und »Christen« in der Antike bunter und vielfältiger werden, als wir dies bisher gewohnt sind.

⁹ Zur Diskussion solcher Modelle, wie wir uns frühes Christentum vorstellen wollen, vgl. DAVID BRAKKE, *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, Mass. / London 2010, 1–28, sowie TOBIAS NICKLAS, *Parting of the Ways?* (Anm. 8).

¹⁰ Dieses Bild wird bis heute noch recht einflussreich durch den jetzt erneut im Nachdruck publizierten »Neuen Schürer« vermittelt: EMIL SCHÜRER / GEZA VERMES / FERUS MILLAR, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Ndr. London / Oxford 2014 (ursprünglich 1967–1973).

¹¹ Hierzu auch die Beispiele in TOBIAS NICKLAS, *Jews and Christians*, 18–63 (Anm. 8).

1. Jenseits der Kategorien

Beginnen wir mit einem Extremfall:¹² Wahrscheinlich in der Zeit von Kaiser Trajans Krieg gegen die Parther, also um 114–117 unserer Zeitrechnung, verfasst ein unbekannter jüdischer Prophet, dessen Name als Elxai bzw. Elchasai überliefert ist, wohl in aramäischer Sprache ein uns heute in großen Teilen verlorenes Offenbarungsbuch, dessen Inhalte wir heute nur noch fragmentarisch aufgrund von Zitaten bei Hippolyt von Rom und Epiphanius von Salamis erahnen können. Aufgrund der Offenbarungen im Buch des Elchasai entsteht (mindestens) eine Gruppe, die in der Literatur als »Elchasaiten« bezeichnet wird, deren genaue Konturen und Entwicklung nachzuzeichnen heute aber im Detail unmöglich sein dürfte. Wer sich alleine für die Lehre und Entwicklung der »Großkirche« interessiert, kann es dabei belassen. Auch Autoren, die an Apokryphen arbeiten, tun sich mit den Elchasaiten normalerweise recht schwer. Besonders aufschlussreich ist ein Zitat von Johannes Irmscher, der das Buch des Elchasai für Wilhelm Schneemelchers zweiten Band Neutestamentlicher Apokryphen bearbeitet hat. Hier lesen wir:

»Der Grundcharakter des Buches [des Elchasai; TN] ist Judentum, jedoch kein reines, sondern ein synkretistisches. Jüdisch ist vor allem die Forderung der Beschneidung, der Sabbatheiligung und des Gebets in Richtung Jerusalem [...] Im Gegensatz zum Judentum steht die Verwerfung der Opfer sowie die damit verbundene Kritik am AT [...] Christlich mit starkem gnostischen Einschlag sind die Vorstellungen von dem Sohne Gottes bzw. Christus und von dem Heiligen Geist als himmlischen Wesen [...], außerdem die religiösen Verheißungen der Sündenvergebung und des ewigen Heiles sowie die sittlichen Forderungen der Heiligung. Im Gegensatz zum kirchlichen Christentum steht die Vorschrift einer zweiten Taufe. Heidnischen Ursprungs sind die Tauchbäder unter Anrufung der sieben Elemente [...] sowie die astrologischen Vorstellungen vom Einfluss unheilvoller Gestirne.«¹³

Irmschers Einschätzung ist nicht falsch – sie erweckt jedoch den Eindruck, die Lehre Elchasais sei wenig originell aus verschiedenen Bestandteilen zusammengestückelt und ergebe kein wirklich klares »reines« Ganzes. Im Grunde sagt Irmscher damit nichts anderes als bereits Epiphanius von Salamis 1600

¹² Zum folgenden Beispiel vgl. ausführlich TOBIAS NICKLAS, Jenseits der Kategorien – Elchasai und die Elchasaiten, in: Joseph Verheyden / Tobias Nicklas / Elisabeth HERNITSCHKE (Hg.), *Shadowy Characters and Fragmentary Evidence. The Search for Early Christian Groups and Movements* (WUNT I 388), Tübingen 2017, 177–199.

¹³ JOHANNES IRMSCHER, Das Buch des Elchasai, in: Wilhelm Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1997, 619–623, hier 620.

Jahre früher, der in seinem Panarion schreibt, die Anhänger Elxai / Elchasais seien weder »Christen, noch Juden, noch Griechen«, sondern im Grunde »gar nichts« (*Pan.* 53,1,3).

In gewissem Sinne haben beide Autoren Recht: Solange wir antike religiöse Phänomene an einem vorgegebenen Maß, nämlich unserer Idee eines möglichst »chemisch reinen« Christentums, Judentums, griechischer Religion u. a., messen, werden unsere Einschätzungen »wertvoller«, »zentraler« oder »bedeutsamer« Bewegungen mehr oder minder einfach dem entsprechen, was wir bereits als solches voraussetzen und erwarten. Alles andere ist dann bestenfalls eine (womöglich als Synkretismus gestempelte) Abweichung von der Norm oder schlechtestenfalls »gar nichts«. Wie fehlgeleitet die Einschätzung »gar nichts« für die Bewegung der Elchasaiten sein mag, zeigt sich gleich mehrfach in der Geschichte: So muss das Buch des Elchasai mit seinen Ideen über die Möglichkeit der Reinigung von Sünde durch Tauchbäder (vgl. Hippolyt, *ref.* 9,13,3–4)¹⁴ im Rom einer Zeit, in der um die Möglichkeit einer zweiten Buße gestritten wurde, so attraktiv gewesen sein, dass sich Hippolyt zu einer ausführlichen Widerlegung seiner Lehre hinreißen ließ. Auch die Idee, dass es möglich sei, nach außen hin Gott abzuschwören, solange man ihm im Herzen treu bleibe (vgl. Epiphanius, *pan.* 19,1,8–9)¹⁵, dürfte in der Zeit der Decianischen Verfolgung attraktiv gewesen sein – so attraktiv, dass sich ein Origenes zu einer Widerlegung gezwungen sah (vgl. Eusebius, *h.e.* 6,38). Vor allem aber wissen wir heute, dass ein religiöses Genie wie Mani von den Lehren der Elchasaiten beeinflusst war. Mit anderen Worten: Was Epiphanius als »gar nichts« einschätzt und was wir heute als Randgruppe zwischen den Kategorien verstehen, wurde zum Impulsgeber einer Weltreligion.

Leider erlaubt uns der fragmentarische Zustand dessen, was wir von Elchasais Buch heute noch überliefert haben, nicht, im Detail nachzuvollziehen,

¹⁴ Der Text lautet (in der Übersetzung von JOHANNES IRMSCHER, Buch des Elchasai, 621 [Anm. 13]): »Folgendes behauptet er [Alkibiades]: Es sei den Menschen die Frohbotschaft einer neuen Sündenvergebung im dritten Jahre der Regierung Trajans verkündet worden. Auch eine Taufe setze er ein [...], von der er behauptete, dass durch sie, wer sich durch irgendwelche Ausschweifung, Verunreinigung und Gesetzwidrigkeiten befleckt hat, Sündenvergebung empfängt, [...] sofern er sich bekehrt, auf das Buch hört und glaubt.«

¹⁵ Der Text lautet (in der Übersetzung von JOHANNES IRMSCHER, Buch des Elchasai, 623 [Anm. 13]): »Er behauptet, es sei keine Sünde, wenn einer auch einmal in Zeiten drohender Verfolgung Götterbilder verehrt, sofern er es nur nicht aus innerer Überzeugung tut und er sein Bekenntnis nur mit dem Munde, nicht aber mit im Herzen ablegt [...] Ein Priester Pinehas aus dem Geschlechte Levis und Aarons und des alten Pinehas habe so während der babylonischen Gefangenschaft zur Zeit des Großkönigs Darius die Artemis in Susa angebetet und sei dadurch dem Todesverderben entronnen.«

in welchen Kategorien Elchasai und seine Nachfolger selbst dachten. Ihr Beispiel kann uns aber lehren, auch recht bekannte Texte behutsam auf die Frage hin durchzusehen, mit welchen Kategorien sie arbeiten bzw. wo sie ihre Grenzen ziehen. So hat vor nicht allzu langer Zeit etwa Stefan Alkier in einem Beitrag über »Terminologien kollektiver Identitäten« in der Apostelgeschichte höchst Erstaunliches festgestellt: Obwohl die Apostelgeschichte bereits den Begriff »Christen« (oder eigentlich angemessener: »Christianer«) kennt, bezeichnet sich weder Paulus noch einer der weiteren Protagonisten des Textes je als solcher, und auch Lukas bzw. der »Erzähler« der Apostelgeschichte wendet den Begriff nie direkt auf die neu entstandene Gruppe an (vgl. 11,26; 26,28), sondern weiß nur davon, dass Außenstehende ihn verwenden. Paulus dagegen,

»wie er sich in seinen eigenen Briefen darstellt und wie er in der Apostelgeschichte dargestellt wird, erlebt keinen Abbruch seiner jüdischen Identität, sondern vielmehr eine von der Offenbarung des auferweckten gekreuzigten Jesus Christus angestoßene neue Orientierung seines jüdischen Verständnisses von Gott und der Welt.«¹⁶

Alkiers Durchsicht der Reden des Paulus zeigt, dass ein Gegenüber der Kategorien »jüdisch« und »christlich« dem Text nicht gerecht wird. Stattdessen ergibt sich:

»Für die Figurenzeichnung des Saulos / Paulos in der Apg gelten [...] folgende kollektive Identitäten als problemlos kombinierbar: Jude aus der kleinasiatischen Diaspora; in Jerusalem aufgewachsener und zum Schriftgelehrten ausgebildeter Jude; Pharisäer; Bürger von Tarsos, römischer Mensch / Bürger; am Jerusalemer Tempelkult aktiv partizipieren; an Synagogenversammlungen teilnehmen; das Ereignis der Auferweckung des gekreuzigten Jesus Christus glauben und ihn als den erwarteten Messias verkünden; an den jeweiligen Versammlungen in den Städten im Namen Jesu Christi teilnehmen; Griechisch, Hebräisch bzw. Aramäisch – und vermutlich auch (etwas?) Latein – sprechen; zum Volk [...] Israel gehören und zu ihm als Bruder sprechen; zu den anderen Völkern (ἔθνη, *ethnē*) sprechen und mit ihnen in politischer Eintracht leben. Nicht kombinierbar mit diesem von Lukas kunstvoll inszenierten Identitätsgeflecht ist es aber, zu jüdischen Gruppen zu gehören, die gewaltvoll gegen das Imperium Romanum vorgehen, oder zu jüdischen Gruppen, die unbeschnittene Gläubige aus den Völkern in ihren Versammlungen im Namen Jesu exkludieren wollen (vgl. Apg 15,1 ff.; dazu auch Gal 2,11–21). Die Apostelgeschichte schreibt Paulos also in die folgenden Kollektive ein: Juden, Bürger von Tarsos, Jerusalemer

¹⁶ STEFAN ALKIER, Terminologien kollektiver Identitäten in der Apostelgeschichte des Lukas, in: Ders. / Hartmut Leppin (Hg.), Juden – Christen – Heiden in Kleinasien (WUNT 400), Tübingen 2018, 301–332. Ich bin Kollegen Alkier für die Vorabzusendung seines Beitrags zu Dank verpflichtet.

Schriftgelehrte, Römer, Gesandte Jesu Christi, Geschwister im Volk Israel und Geschwister in den Versammlungen des neuen Weges der Verehrung des Gottes Israels. Nirgends aber sagt er: Ich bin ein »Christianer.«¹⁷

2. Jenseits des »Parting«

Die Erkenntnis, dass allzu einfache, mit unseren heutigen Kategorien arbeitende Bilder uns den Blick auf antike Texte und die von ihnen konstruierten Realitäten verstellen, kann unsere Blickrichtung ändern und uns helfen, Dimensionen des Mit- und Zueinanders zu entdecken, die ansonsten in der Gefahr sind, übersehen zu werden. Mit anderen Worten: Wer nur getrennte Gruppen voraussetzt, wird wahrscheinlich auch nur Trennung finden. Dass selbst da, wo Grenzen existieren, diese jedoch nicht in jeder Situation, für jeden Kontext und nicht für jedes Mitglied einer Gruppe die gleiche Rolle spielen und spielten, ist im Grunde nicht nur eine Binsenweisheit, sondern lässt sich auch an antiken Quellen belegen.

Die Zahl der Beispiele, die zeigen, dass sich bis weit in die Spätantike Kontexte bezeugen lassen, in denen die Grenzen zwischen den üblichen Kategorien religiöser Gruppen zurücktreten bzw. überschritten werden konnten, ist vielfältig.¹⁸ Man könnte anhand von Beispielen wie dem Judasevangelium, dem »unbekannten Evangelium« auf P.Oxy. 840 u. a. zeigen, dass die Grenzen zwischen dem, was als »jüdisch« (oder zu jüdisch) galt, und dem, was als »christlich« definiert wurde, sehr unterschiedlich ausfallen können.¹⁹ Zu erinnern wäre z. B. an die in der faszinierenden Monographie Richard Kalmins diskutierte »Migrating Tales«, d. h. Erzählungen, die zwischen »jüdischen« und »christlichen« Zirkeln »wanderten«.²⁰ Man könnte sich der spannenden Frage widmen, inwie-

¹⁷ STEFAN ALKIER, Terminologien (Anm. 16).

¹⁸ Über die Beispiele, die im engeren Sinne jüdisch-christliches Zueinander und Miteinander reflektieren, könnte auch daran erinnert werden, dass z. B. philosophische Schulen der Spätantike Mitglieder unterschiedlichen religiösen Hintergrunds vereinen konnten. Ich denke dabei z. B. an die Schule der neuplatonischen Philosophin Hypatia in Alexandrien (355–415/16), zu der neben Anhängern griechisch-römischer bzw. ägyptischer Kulte auch Christen wie der spätere Bischof Synesios von Cyrene (373–414 n. Chr.) gehörten, der sich auch als Bischof von Ptolemais immer zuerst als Philosoph verstand. Hierzu ausführlich EDWARD J. WATTS, *Hypatia. The Life and Legend of an Ancient Philosopher*, Oxford 2017.

¹⁹ Vgl. die Beispiele bei TOBIAS NICKLAS, *Jews and Christians*, 18–63 (Anm. 8).

²⁰ RICHARD KALMIN, *Migrating Tales. The Talmud's Narratives and their Historical Context*, Berkeley, Cal. 2014, der u. a. die Erzählung von der Zersägung des Propheten Elija, das Wunder der Inspiration der Übersetzer der Septuaginta, Erzählungen über den Umgang Salomos mit Dämonen u. v. a. diskutiert.

fern jüdische Aussagen zu Reinheit und Unreinheit toter Körper sich in Abgrenzung und Auseinandersetzung mit dem entstehenden christlichen Kult um Reliquien verstehen lassen, oder überlegen, warum einige apokalyptische Schriften der spätantiken, ja byzantinischen Zeit in ihren Darstellungen vom Ende der Zeiten beginnen, mehr oder minder offen Aussagen aus Röm 11,25–32 rezipieren, die von der letztendlichen Rettung ganz Israels sprechen.²¹ Interessant bleibt auch weiterhin, wie mit Texten umzugehen ist, die sich den klassischen Kategorisierungen »jüdisch« – »christlich« verschließen. Ich denke hier nicht nur an das 6. Buch Esra, die Testamente der XII Patriarchen, die Apokalypse des Elija oder die *Ascensio Isaiae*²² – auch ein so klar als »christlich« eingeordneter Text wie das Protevangelium Jacobi zeigt (besonders in seiner syrischen Fassung) solch deutliche Nähen zu »jüdischen«, für die werdende christliche Proto-Orthodoxie mehr und mehr zurücktretenden Reinheitsvorschriften, dass dieses Denken spannende Fragen im Hinblick auf das Zueinander des Trägerkreises dieser Schrift mit »Juden« Syriens aufwirft.²³ Der vorgegebene Rahmen erlaubt es nicht, auf nur eine dieser Linien genauer einzugehen, die gleichzeitig auf sehr unterschiedlichen Ebenen liegen. Stattdessen seien wenigstens kurz drei Beispiele vorgestellt, die zeigen, auf welchen Wegen Untersuchungen gehen könnten, die das Modell eines oder mehrerer Parting(s) of the Ways beiseite legen:

(1) Immer wieder lassen ausgerechnet klar »christliche« Texte, die besonderen Wert auf die Trennung von »Juden« und »Christen« legen, den Umkehrschluss zu,

²¹ Dies gilt z.B. für die lateinische Fassung der Tiburtinischen Sibylle, die aus nachtheodosianischer Zeit stammt. Dass dieser Text Juden und Christen voneinander differenziert, ist unbenommen; warum er aber eine Bekehrung ganz Israels in seine Vorstellung vom Ende der Zeiten aufnimmt, die ansonsten sehr frei mit Vorstellungen kanonischer Texte umgehen kann, ist schwer zu bestimmen, scheint aber doch zumindest ein Zeichen dafür, dass der ansonsten romzentrierte Text Interesse an Israel zeigt. Zu dieser wenig bekannten, in der Antike und im Mittelalter jedoch sehr einflussreichen Schrift vgl. weiterführend STEPHEN J. SHOEMAKER, *The Tiburtine Sibyl*, in: Tony Burke / Brent Landau (Hg.), *New Testament Apocrypha. More Noncanonical Scriptures 1*, Grand Rapids, Mich. 2016, 510–525.

²² Hierzu z.B. TOBIAS NICKLAS, *Jews and Christians*, 107–112 (Anm. 8); speziell zur *Ascensio Isaiae* und den in ihr verwendeten Kategorien vgl. zudem MEGHAN HENNING / TOBIAS NICKLAS, *Questions of Self-Designation in the Ascension of Isaiah*, in: Jan N. Bremmer / Thomas R. Karmann / Tobias Nicklas (Hg.), *The Ascension of Isaiah (Studies on Early Christian Apocrypha 11)*, Leuven 2016, 175–198.

²³ Vgl. LILY VUONG, *Gender and Purity in the Protevangelium of James* (WUNT II. 358), Tübingen 2013 – hier zur üblichen griechischen Fassung des Protevangeliums, Vuong arbeitet derzeit aber an der diese Züge noch deutlich klarer aufweisenden syrischen Version.

dass sie sich gegen Personen bzw. Gruppen richten, für die diese Trennung wenigstens nicht immer entscheidend schien. Ich habe dies eben am Beispiel der Polemik des Ignatius von Antiochien angedeutet und anderen Ortes am Beispiel des Martyriums des Polycarp zu zeigen versucht.²⁴ Auch in den Akten spätantiker Konzilien ab dem 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung kann man fündig werden. So untersagt z. B. im spanischen Westen das Konzil von Iliberis / Elvira kurz nach dem Ende der Verfolgungen der Diokletianischen Zeit die Ehe zwischen jüdischen und christlichen Partnern (can. 16 und 78), verbietet die Beteiligung jüdischer Magier bei der Segnung der Feldfrüchte (can. 49) und sucht die Tischgemeinschaft zwischen Juden und Christen zu unterbinden (can. 50).²⁵ Elvira / Iliberis ist kein Einzelfall; noch Jahrhunderte später finden sich ähnliche Verbote in Konzilsakten. Gerade wenn diese besonders spezifische Einzelfälle regeln, ist es wahrscheinlich, dass hier nicht einfach Konzilsrhetorik begegnet, sondern indirekt Realitäten gespiegelt werden: Verbote machen keinen Sinn, wenn es nicht Menschen gibt, die genau das tun, was verboten wird. Dass wir dabei auch weit in der Spätantike fündig werden können, zeigt etwa die im Jahr 691 unserer Zeitrechnung durch Justinian II. einberufene Trullanische Synode, die in ihren Regelungen bis heute einflussreich für orthodoxe Theologie ist. Auch dieser sehr späte Text ist in hohem Maße daran interessiert, Grenzüberschreitungen zu verhindern. Dies zeigt sich etwa in Canon 62, der Tanzveranstaltungen zu Ehren heidnischer Gottheiten, explizit des Dionysos bei der Weinlese, untersagt, oder Canon 65, der das Entzünden von Feuern am Neumond verbietet. Für die vorliegenden Zwecke interessant ist nicht nur Canon 1, in dem die Theologie des Nestorius mit jüdischem Unglauben gleichgesetzt (und damit eine sehr interessante *Außengrenze* um »orthodoxes Christentum« gezogen) wird. Explizit mit dem Verhältnis von Juden und Christen beschäftigt sich v. a. Canon 11:²⁶

Μηδεὶς τῶν ἐν ἱερατικῷ καταλεγόμενων τάγματι ἢ λαϊκὸς τὰ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα ἐσθίειτω. ἢ τοῦτοις προσοικειούσθω, ἢ ἐν νόσοις προσκαλείσθω καὶ ἰατρείας παρ' αὐτῶν λαμβανέτω, ἢ ἐν βαλανείοις τοῦτοις παντελῶς συλλουέσθω.· εἰ δέ τις τοῦτο πρᾶξαι ἐπιχειροίη, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη καθαρείσθω, εἰ δὲ λαϊκὸς ἀφορίζεσθω.

Niemand von denen, die zur priesterlichen Ordnung gerechnet werden, noch ein Laie soll die ungesäuerten Brote von den Juden essen noch bei diesen wohnen, noch sie bei Krankheiten hinzuziehen oder Medizin von ihnen nehmen, noch in Badehäusern auf

²⁴ Vgl. TOBIAS NICKLAS, *Jews and Christians*, 52–60 (Anm. 8).

²⁵ Vgl. TOBIAS NICKLAS, *Parting of the Ways* (Anm. 8), sowie ausführlicher ECKART REICHERT, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Diss. Hamburg 1990.

²⁶ Text: *Concilium Constantinopolitanum A. 691/2 in Trullo Habitum (Concilium Quinisextum)*, hg. von Heinz Ohme (Acta Conciliorum Oecumenicorum 2.2.4) Berlin / Boston 2013, 29; Übersetzung von mir.

irgendeine Weise gemeinsam mit ihnen baden. Wenn einer aber in die Hand nimmt, dies zu tun: wenn er ein Kleriker ist, soll er des Aktes enthoben, wenn er ein Laie ist, ausgesondert werden.

Dieser Text ist aus mehreren Gründen interessant: Er setzt natürlich »orthodoxe Christen« und Juden als zwei voneinander getrennte Größen voraus. Das Verbot wiederum ist nur dann denkbar, wenn den angesprochenen Christen Juden als solche bekannt und erkennbar sind, und es hat nur dann Sinn, wenn es offenbar orthodoxe Christen gibt, die auf unterschiedlichen Ebenen sehr konkret Kontakt mit Juden haben, das Pesachfest mit ihnen feiern, sie als gute Ärzte anerkennen, mit ihnen (aus welchen Gründen auch immer) in den Badehäusern verkehren. Die angeführten Punkte wiederum sind so konkret, die angegebenen Strafen so scharf, dass sie nur dann erklärbar sind, wenn sie solchen Praktiken begegnen wollen. Wie stark sie dann tatsächlich in welcher Situation durchgesetzt wurden und werden konnten, steht auf einem anderen Blatt. Gleichzeitig stehen Abgrenzungstendenzen wie diese in einer langen Tradition, die in verschiedenen Texten unterschiedlich und wohl auch mit z.T. unterschiedlichen Gründen realisiert und konkretisiert wird. Heinz Ohme schreibt:

»Auch das Konzil von Laodicea verbot bereits das Mitfeiern mit Juden und Häretikern und die Annahme von Festgaben und *Azuma* sowie überhaupt jede *communicatio in sacris*. Zugleich bekämpfte Johannes Chrysostomus 386/87 ähnliche Phänomene. Er nennt das Neujahrfest, Kippur und Laubhüttenfest und die Tänze nach den Gottesdiensten auf dem Marktplatz, an denen sich die christlichen Einwohner Antiochiens beteiligten, sowie die Konsultation jüdischer Ärzte und das Ablegen von Eiden in der Synagoge. Ähnliches beobachten wir bei Athanasius Sinaiticus noch circa 680 in Jerusalem. Das Quinisextum steht also in einer längeren, sich auch kirchenrechtlich manifestierenden Tradition der Bekämpfung einer *communicatio in sacris* mit Juden, die »die dauerhafteste Form« des sogenannten »Judaïsierens« darstellte. Darin wird deutlich, wie lange die Anziehungskraft jüdischer [...] Feste bestand.«²⁷

Dass aus solchen und ähnlichen Bestimmungen folgernde Probleme im konkreten Alltagsleben Christen der Spätantike sehr konkret beschäftigten, ja belasteten – und zwar so sehr, dass sie in manchen Einzelfällen so weit gingen, den Rat großer spiritueller Führer anzufragen –²⁸, zeigt der aus dem 6. Jahrhundert

²⁷ HEINZ OHME, Das Konzil Quinisextum (FC 82), Turnhout 2006, 65.

²⁸ Zu dieser Form von Anfragen, den sich daraus ergebenden Folgerungen für die Rolle und Funktion solcher spiritueller Autoritäten – häufig Asketen – für die spätantike Kirche vgl. CLAUDIA RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition (Transformations of the Classical Heritage)*, Berkeley, Cal. 2013 (2005), 56–99.

überlieferte Briefwechsel des Barsanuphius und Johannes von Gaza mit verschiedensten Bittstellern:²⁹ *Ep.* 686 z.B. antwortet auf die besorgte Frage eines Christen (bezeichnet als φιλόχριστος), ob es Sünde (ἁμαρτία) sei, wenn er mit seiner Weinpresse den Wein eines Juden presse. Die Antwort des Weisen ist interessant und öffnet gleichzeitig wieder eine Grenze:

»Falls, wenn Gott es regnen lässt, er es auf dein Feld regnen und das des Juden unbeachtet lässt, dann darfst du ihnen den Wein nicht pressen. Da er aber menschenfreundlich gegenüber allen ist und es auf Gerechte und Ungerechte regnen lässt (vgl. Mt 5,45), weshalb willst du unmenschlich und nicht lieber barmherzig sein, wie er selbst sagt: ›Seid barmherzig wie euer himmlischer Vater.‹ (vgl. Lk 6,36).«

In eine Welt hinein, in der kirchliche Dokumente die Trennung von Juden und Christen auf verschiedensten Ebenen forcieren, in der es aber weiterhin zur Begegnung zwischen Juden und Christen als Menschen, Nachbarn, Geschäftspartnern, persönlichen Freunden usw. kommt, antwortet der Weise biblisch inspiriert mit dem Hinweis auf die Menschenfreundlichkeit Gottes, die auch zwischen Menschen gegenseitige Barmherzigkeit fordere.

(2) Während die ersten Beispiele versuchen, Quellen auf mögliche Alltagsbeziehungen zwischen Juden und Christen hin zu befragen, aus denen sich wenigstens in groben Umrissen ein Bild ergibt, das zeigt, dass die Wege trotz entsprechender kirchlicher Maßnahmen nicht überall und für jeden in jeder Situation getrennt gewesen sein mögen, liegt die zweite Gruppe von Beispielen auf einer anderen Ebene. Zu den größten Rätseln der Auslegung rabbinischer Literatur gehört die Bedeutung und Funktion des Begriffs der *Minim*.³⁰ Dass damit (fiktive oder echte) Gegner des rabbinischen Judentums gezeichnet werden, mag klar sein – wer und was in mancher, oft nur schwer verstehbaren Passage gemeint ist, ist dagegen höchst problematisch.³¹ Zu den wichtigsten jüngeren Erkenntnissen gehört sicherlich die These von Christine Hayes, dass die *Minim*-Texte des Talmuds keine historischen, sondern fiktive Auseinandersetzungen bieten, in denen sich inner-rabbinische Diskurse um die Identität der

²⁹ Zum konkreten Text (mit frz. Übersetzung) vgl. BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance III*, hg. von François Neyt u. a. (SC 468), Paris 2012, 122–125.

³⁰ Hierzu weiterführend u. a. ALAN SEGAL, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA 25), Leiden 1977.

³¹ Zur Übersicht über die Forschungsgeschichte vgl. MICHAL BAR-ASHER SIEGAL, *The Best of them is like a Brier: On b. 'erubin 101a and the Jewish-Christian Dialogue in the Babylonian Talmud*, in: Dies. / Wolfgang Grünstäudl / Matthew Thiessen (Hg.), *Perceiving the Other: Ancient and Modern Interactions with Outsiders* (WUNT 394), Tübingen 2017, 131–146.

rabbinischen Bewegung spiegelten.³² Diese grundlegende These Hayes' wird in einer Reihe jüngerer und jüngster Beiträge von Michal Bar-Asher Siegal aufgenommen und weitergeführt.³³ Für Bar-Asher Siegal sind viele rabbinische Minim-Texte zwar *nicht* als Zeichen echter Begegnungen zwischen Juden und Christen zu werten, jedoch als fiktive Dialoge jüdischer Rabbinen mit Aussagen christlicher Bibelauslegung. Dabei setzt Bar-Asher Siegal nicht voraus, dass die Rabbinen mit den Details christlicher Bibelauslegung vertraut waren, jedoch mit wichtigen Grundaussagen zu manch biblischem Text, von denen einige bis hinein in gesellschaftliche Diskurse eine Rolle spielten. Dass selbst die *fiktiven* Dialoge spiegeln, wie sehr christliche Aussagen selbst wichtiger westlicher Autoren bei Juden auch außerhalb des Römischen Reiches Reaktionen hervorriefen, zeigt ihre Auslegung der dunklen Passage b.Yevamot 102b (Textform München 141):³⁴

»Ein *min* sagte einst zu Rabbi Gamaliel: »Ihr seid ein Volk, dessen Meister *ḥalitsah* vollzogen hat, denn es heißt: »Mit ihren Schafen und ihren Rindern werden sie ausziehen, um den Herrn zu suchen, aber sie werden ihn nicht finden; er ist von ihnen abgezogen (*ḥalats*)« [Hos 5,6]. Dieser [Rabbi Gamaliel] sagte: »Dummkopf, steht etwa geschrieben: sie zogen ihn *für ihn*? Es steht geschrieben: Er hat ist von ihnen abgezogen! Im Falle einer *Yevama*, bei der die Brüder [ihre Sandale] abzogen, könnte ein solcher Akt irgendwelche Gültigkeit beanspruchen?«

Der Hintergrund dieser auf den ersten Blick undurchsichtigen Szene besteht in den Regelungen des Deuteronomiums zur Leviratsehe: Dtn 25,5–6 fordert, dass

³² Vgl. ausführlich CHRISTINE E. HAYES, Displaced Self-Perceptions: The Deployment of *minim* and Romans in b.Sanhedrin 90b–91a, in: Hayim Lapin (Hg.), Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine, Bethesda, MD 1998, 249–289.

³³ Neben dem bereits genannten Text vgl. MICHAL BAR-ASHER SIEGAL, Fool, look at the end of the verse! B.Hullin 87a and its Christian Background, in: Geoffrey Herman / Jeffrey L. Rubenstein (Hg.), The Aggada of the Bavli and its Cultural World (BJS), Leiden / Boston 2018 [im Druck]; DIES., Matthew 5:22: The insult »fool« and the interpretation of the law in Christian and rabbinic sources, in: Revue de l'Histoire des Religions 234 (2017), 5–23 und DIES. / ELITZUR BAR-ASHER, »Rejoice, O barren one who bore no child«: Beruria and the Jewish-Christian conversation in the Babylonian Talmud, in: Michal Bar-Asher Siegal et al. (Hg.), The Faces of Torah: Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade (JAJ.Supp 22), Göttingen 2018 [im Druck].

³⁴ Das Folgende orientiert sich an dem Vortrag von MICHAL BAR-ASHER SIEGAL, The Christian Interpretation of Scripture in Rabbinic Perspective: On Minim Stories in the Babylonian Talmud and the Case of b.Yevamot 102b auf der Tagung Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity: Their Origin, Collection and Meaning (Barcelona, 25.–27. Mai 2017). Ich bin Michal Bar-Asher Siegal dankbar, dass sie mir gleich mehrere unveröffentlichte Manuskripte bereitwillig zur Verfügung gestellt hat.

der Schwager die Witwe seines ohne einen Sohn verstorbenen Bruders heiraten und im Falle der Geburt eines Sohnes diesem den Namen seines Bruders geben soll. Falls der Schwager dies auch vor den Ältesten der Stadt verweigert, »dann soll seine Schwägerin ihm den Schuh vom Fuß ziehen, ihm ins Gesicht spucken und ausrufen: So behandelt man einen, der seinem Bruder in Israel das Haus nicht baut.« Mit diesem Akt der *ḥalitsah*, des Abziehens der Sandale vom Fuß des Schwagers, entzieht die Witwe ihrem Schwager den Erbbesitz ihres Mannes und gibt die durch ihn ergangene Verunehrung an diesen zurück. Der in der eben zitierten Talmudpassage auftretende *Min* folgert aus der Verwendung des Verbs *ḥalats* in Hos 5,6, dass Gott gegenüber seinem Volk die *ḥalitsah* vollzogen, d. h. sein Volk verstoßen habe. Die Antwort Gamaliels wiederum macht deutlich, dass eine solche Auslegung die Regeln der Leviratsehe missversteht, ist es ja nicht der Schwager, der der *Yevamah*, also der Witwe, die Sandale abzieht, sondern umgekehrt die Witwe. Selbst wenn Gott – in der Rolle des Schwagers – gegenüber Israel, das in Hos 5,7 als Mutter von Bastarden, aber nicht von eigenen Söhnen beschrieben ist, die *ḥalitsah* vollzogen hätte, so wäre diese nicht gültig. Was hat all dies nun mit unserer Frage zu tun? Interessanterweise korrespondiert die Aussage des *Min* zumindest in Grundzügen mit einem Topos spätantiker christlicher Bundestheologie v. a. westlicher Autoren wie Chromatius von Aquileja (345–406/7 n. Chr.), Ambrosius von Mailand (339–397 n. Chr.) oder Gregor der Große (540–604 n. Chr.). Diese verstehen Dtn 25,5–10 nicht als konkret zu befolgende Weisung Gottes, sondern als Prophezeiung auf das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche aus den Völkern: Während Mose oder Josua von Gott aufgefordert wurden, ihre Sandale auszuziehen (vgl. Ex 3,5; Jos 5,15) – und so angezeigt worden sei, dass weder Mose noch Josua Bräutigam der Kirche sein könne, habe Johannes der Täufer gesagt, dass er nicht wert sei, Christus die Sandalen von den Füßen zu lösen (Mk 1,7). Dies zeige in Erfüllung von Dtn 25,5–10, dass Christus der wahre Bräutigam der Kirche sei (bei Ambrosius mit Hinweis auf Joh 3,29). Zwar zieht keiner dieser westlichen Exegeten Hos 5,6 heran, um davon zu sprechen, dass Gott seinen Bund mit Israel aufgelöst habe; das hinter dem sich abzeichnenden Auslegungsmuster erkennbare und besonders bei Ambrosius von Mailand, *De fide* III 10,69–74, deutliche Ausageziel, dass die Synagoge vollkommen aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen sei, aber lässt natürlich aufhorchen. Wir müssen mit Bar-Asher Siegal nicht davon ausgehen, dass die unter persischer Herrschaft lebenden Rabbinen Texte wie die der genannten westlichen Väter gelesen haben, deren (mehr als gewagte) Auslegung von Dtn 25,5–10 als Prophezeiung eines Bundes Gottes mit der Kirche mag aber durchaus wenigstens als exegetisches Grundmuster in polemischer Auseinandersetzung mit Israel auch über die Reichsgrenzen hinaus bekannt gewesen sein. Dafür sprechen m. E. besonders die Prominenz und der Einfluss eines Ambrosius von Mailand auf die Judenpolitik Theodosius I. gerade nach dem Pogrom gegen die Synagoge von Callinicum (388 n. Chr., an der Grenze zum

persischen Reich!);³⁵ dafür mag auch sprechen, dass es sich bei *De fide* nicht einfach um eine Gelegenheitsschrift handelt, sondern um einen an den westlichen Kaiser Gratian (375–383 n. Chr.) gerichteten Traktat über den rechten Glauben (und damit eine aus Sicht des Ambrosius angemessene Religionspolitik). Wie auch immer: Natürlich setzt unser Beispiel voraus, dass man – mit einfachen Kategorien arbeitend – von »Juden« und »Christen« als zwei voneinander getrennten Größen sprechen kann. Selbst wenn wir nicht davon ausgehen, dass die genannte Szene im Babylonischen Talmud auf einem echten historischen jüdisch-christlichen Dialog basiert, wäre es jedoch falsch, von einer »Trennung« der Wege auszugehen: Der Text des Bavli ist angemessener verstehbar, wenn wir ihn in den Horizont christlicher Bibelauslegung stellen, von der wenigstens grundlegende Züge – in diesem Falle als durchaus Besorgnis erregend – auch jenseits akademischer Zirkel und über religiöse Grenzen hinaus gesellschaftliche Bedeutung erlangen.

(3) Auch wenn wir die konkreten Kanäle, auf denen Textauslegungen wie die eben genannten zur Diskussion in rabbinischen Quellen führten, üblicherweise nicht rekonstruieren können, zeigt sich, dass das rabbinische Judentum im Sassanidenreich nicht die in sich abgeschlossene, von Ereignissen des christlichen Westens unberührte Gruppierung gewesen sein kann, wie das lange Zeit wenigstens unterschwellig vorausgesetzt war. Ich schließe mit einem weiteren Beispiel aus später Zeit ab: So sehr man Details von Daniel Boyarins Monographie »Die jüdischen Evangelien« kritisieren mag, so deutlich ist doch, dass Boyarin hier (wieder) eine spannende und hoch kontroverse Arbeit vorgelegt hat.³⁶ Mir geht es im Folgenden nicht um Boyarins zentrale These, dass die Menschensohntheologie des Markusevangeliums (und mit ihm der kanonischen Evangelien) nicht nur für eine sehr hohe Christologie steht, sondern dass die damit verbundene Vorstellung, Christus ganz nahe an Gott heranzurücken, ja ihn geradezu zu einer zweiten göttlichen Gestalt werden zu lassen, ihre Wurzeln in Menschensohn-texten des frühen Judentums, ja bereits in alten Schichten des

³⁵ Weiterführend z. B. ULRICH GOTTER, Zwischen Christentum und Staatsraison. Römischer Imperium und religiöse Gewalt, in: Johannes Hahn (Hg.), Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer (Millennium Studies 34), Berlin / New York 2011, 133–158, der sehr deutlich die sich aus dem Einzelfall ergebenden Gesamtkonsequenzen für das Imperium herausarbeitet, sowie knapp MICHAEL GADDIS, There is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire (Transformations of the Classical Heritage), Berkeley, Cal. 2005, 195–197.

³⁶ Deutsche Fassung: DANIEL BOYARIN, Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus (Judentum – Christentum – Islam 12), Würzburg 2012. Original: The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ, New York 2012.

Alten Testaments, findet und somit eigentlich nicht zur Trennung von Juden und Christen beitragen hätte müssen.³⁷ In seinem Schlusskapitel verankert Boyarin schließlich auch die für die frühesten Deutungen des Gekreuzigten als Messias zentrale Vorstellung vom leidenden Gottesknecht³⁸ als messianischer Figur in frühjüdischen Vorstellungen. Boyarin schreibt:

»Es gibt [...] Traditionen im Babylonischen Talmud, daher [spätestens] als aus dem 4. bis 6. Jh. n. Chr. (aber sehr wahrscheinlich früher) bezeugt, deren bekannteste und vernehmlichste Sanhedrin 98b ist. Auf den Messias Bezug nehmend fragt der Talmud unverblümt: ›Was ist sein Name?, und seitens verschiedener Rabbinen werden mehrere Namen vorgebracht. Nach mehreren unterschiedlichen Stellungnahmen finden wir diese vor: ›Und die Rabbinen sagten, der Aussätzige [...] des Hauses des Rabbis ist sein Name, weil es heißt: ›Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre.‹ [Jes 53,4].‹ Wir sehen hier sowohl das stellvertretende Leiden des Messias als auch die Verwendung von Jes 53, um diese Idee zu verankern. Dieser (oder ein ähnlicher) Midrasch steckt hinter dem erbarmungswürdigen Bild des Messias – das nur eine Seite zuvor im Talmud [Sanh 98a] erscheint –, der vor den Toren Roms unter den Armen und denen sitzt, die an schmerzlichen Krankheiten sitzen. Sie alle lösen und binden ihre Verbände mit *einem* Mal; und er löst und bindet sie einzeln, einen *nach* dem anderen, und sagt: ›Vielleicht werde ich gebraucht, und ich möchte mich nicht verspäten.‹ Demzufolge leidet auch der Messias – seines soteriologischen [...] Auftrags sich immer bewusst – an derselben Krankheit und denselben Folterqualen wie die Bedürftigen und Kranken Roms.«³⁹

Um die Wurzeln dieser Tradition möglichst früh zu verankern, führt Boyarin eine sehr umstrittene, nur aus der mittelalterlichen Polemik des Dominikaners Raymundus Martini (13. Jahrhundert) bekannte, angeblich rabbinische Passage aus dem 3. Jahrhundert an; ob damit aber schon gesagt werden kann, dass auch hier »das Evangelium auf die jüdische Tradition zurückgreift«, ⁴⁰ ist jedoch die Frage. Wenn wir bedenken, wie sehr noch Origenes, *Contra Celsum* 1,55, von einer Kontroverse um die rechte Auslegung von Jes 52–53 spricht, ⁴¹ in der für die jüdische Seite die Identifikation des Gottesknechts mit einer messianischen Einzelfigur unvereinbar ist, dann scheint eine frühe Wurzel der von Boyarin angeführten jüdischen Zeugnisse zumindest nicht nachweisbar zu sein. Doch

³⁷ DANIEL BOYARIN, Die jüdischen Evangelien, 43–80 (Anm. 36).

³⁸ Zur Rezeption von Jes 52–53 im frühen Christentum vgl. z. B. KORINNA ZAMFIR, From Humble Servant to Incarnate Logos: Christology, Ethics, Apologetics and Polemics in Early Christian Readings of Isa 52–53, in: *Sacra Scripta* 11 (2013), 206–225.

³⁹ DANIEL BOYARIN, Die jüdischen Evangelien, 141–143 (Anm. 36).

⁴⁰ A. a. O., 139.

⁴¹ A. a. O., 140. Boyarin spricht hier von einem isolierten Zeugnis.

wäre es nicht denkbar, dass Einflüsse hier auch in die andere Richtung gegangen sein könnten? In seinem Bahn brechenden Buch »Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums« hat Peter Schäfer an mehreren Beispielen plausibel gemacht, wie sehr auch christliche Vorstellungen Einfluss auf jüdische genommen haben.⁴² Anders als Boyarin konzentriert sich Schäfer auf den von der bekannteren Figur eines Messias ben Josef (ben Efraim) noch einmal unterscheidbaren Messias Efraim aus den Homilien 34, 36 und 37 der Pesiqta Rabbati (Endredaktion im 6./7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung).⁴³ Diese Texte beschreiben einen der restlichen Schöpfung präexistenten Messias, dessen stellvertretendes Sühneleiden, welches ihn an die Grenzen seiner Kräfte bringt, Erlösung bewirkt, der jedoch – anders als der Jesus des Neuen Testaments – letztlich nicht stirbt, sondern erhöht und inthronisiert wird. Das Leid dieses Messias wird mit Bildern aus Psalm 22 beschrieben, welcher bekanntlich auf verschiedenste Weisen ein Schlüssel-Intertext frühchristlicher Passionstexte geworden ist.⁴⁴ Diese Übereinstimmungen mit christlichen Vorstellungen – und dies *gegen* vorherrschende rabbinische Denklinien – machen es kaum wahrscheinlich, dass die hier geäußerten Gedanken jenseits eines kreativ aufgenommenen Einflusses von christlicher Seite möglich waren. Peter Schäfer, der die Homilien auf die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung datiert,⁴⁵ in eine Zeit, in der auch manche apokalyptische Schriften vom gegenseitigen Einfluss von Judentum und Christentum zeugen, versteht dies als Zeichen für

»bewusste jüdische Rezeption oder genauer Wiederaneignung von Vorstellungen, die vom Christentum usurpiert worden waren und lange Zeit als exklusiv christlich gegolten hatten. Wir wissen nicht, wo genau die Homilien entstanden, aber wir begegnen hier demselben Phänomen, das wir auch im babylonischen Talmud und im 3. Henochbuch beobachtet hatten: Der selbstbewussten Antwort des Judentums auf ein politisch und dogmatisch etabliertes Christentum. Es geht dabei nicht allein um die Frage möglicher christlicher »Einflüsse« auf das Judentum [...], es kann aber auch

⁴² PETER SCHÄFER, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums (Tria Corda 6), Tübingen 2010.

⁴³ PETER SCHÄFER, Geburt, 133–178 (Anm. 42). Ausführlicher ARNOLD GOLDBERG, Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias (PesR 34, 36, 37), Frankfurt a. M. 1978.

⁴⁴ Vgl. die Ausführungen von PETER SCHÄFER, Geburt, 168–173 (Anm. 42). – Zur Rezeption von Ps 22 in frühchristlichen Passionserzählungen vgl. TOBIAS NICKLAS, Die Gottverlassenheit des Gottessohns. Funktionen von Psalm 22/21 LXX in frühchristlichen Auseinandersetzungen mit der Passion Jesu, in: Wilfried Eisele / Christoph Schaefer / Hans-Ulrich Weidemann (Hg.), Aneignung durch Transformation. Festschrift für Michael Theobald (HBS 74), Freiburg i.Br. 2013, 395–415.

⁴⁵ Zur Diskussion vgl. PETER SCHÄFER, Geburt, 176 f. (Anm. 42).

nicht darum gehen, alle Ecken und Kanten in den Homilien zu glätten und letztlich doch aus dem großen Schatz der jüdischen Tradition zu erklären, unter Umgehung des Christentums. Wenn wir ›Judentum‹ und ›Christentum‹ nicht als ewig statische Größen nebeneinander sehen, sondern als dynamische, lebendige Kräfte, die in ständigem Austausch miteinander standen, erübrigen sich solche Abgrenzungen und Harmonisierungen.«⁴⁶

3. Fazit

Natürlich mag es sinnvoll erscheinen zu untersuchen, ab wann und von wem in welcher Situation und auf welche Weise die Begriffe »Christentum« und »Judentum« verwendet wurden, um voneinander getrennte Größen zu beschreiben. Selbst die genaue Untersuchung dieser Geschichte der Differenzierung von Begriffen (die, wie wir aber gesehen haben, nicht die einzigen Begriffe sind, die verwendet wurden) würde uns deutlich weiterhelfen, das Zueinander von »Juden« und »Christen« in der Antike besser zu verstehen. Die Geschichte der Begriffe und ihrer Verwendung ist jedoch noch keineswegs identisch mit der Geschichte tatsächlicher komplexer gegenseitiger Beziehungen von Gruppen und Individuen in verschiedensten historischen Kontexten und Lebenssituationen. Das Modell des »Parting of the Ways« ist sicherlich theologisch wie historisch angemessener als die Vorstellung einer Ersetzung des Gottesvolkes »Israel« durch die »Kirche«, die (z.T. mit katastrophalen Folgen) lange Phasen der Theologie- und Kirchengeschichte bestimmt hat. Ich plädiere deswegen nicht, es einfach aufzugeben – es ist vielmehr zu ergänzen. Da es jedoch ein Bild zweier, mehr oder minder stabiler Größen »Judentum« und »Christentum« voraussetzt, die sich zu einem (oder mehreren) historischen Zeitpunkten voneinander getrennt haben – und nun getrennt sind –, bietet es mehrere Gefahren: Einerseits war das Leben, Handeln und Denken konkreter Menschen (und Menschengruppen) in der Vergangenheit *deutlich* komplexer, als wir es mit den genannten übervereinfachenden Kategorien erfassen können, andererseits setzt uns das Bild der »getrennten Wege« mit seinem Fokus auf »Trennung« eine Brille auf, die in der Gefahr ist, uns Hinweise auf konkretes Zueinander und Miteinander in den Quellen übersehen zu lassen.

Vor diesem Hintergrund habe ich in einigen Publikationen (anknüpfend an eine Idee meines Kollegen Andreas Merkt) ein anderes, komplexeres Modell entwickelt, das m. E. helfen kann, die Komplexität und Dynamik dessen, was wir vielleicht sehr vorsichtig antike Gruppenidentitäten (und ihr Verhältnis zum Handeln einzelner Persönlichkeiten) nennen könnten, zu beschreiben – ein

⁴⁶ PETER SCHÄFER, Geburt, 177 f. (Anm. 42).

Modell, das mein Schüler Wolfgang Grünstäudl jüngst mit dem Label »Party of the Ways« bezeichnet hat:⁴⁷

»Wir sehen von außen auf eine Gruppe von Tänzern, die sich fortwährend bewegen und in unterschiedlichen Phasen des Tanzes mit unterschiedlichen Partnern tanzen. Je nachdem, aus welcher Distanz und aus welcher Perspektive wir uns dem Tanz nähern, entstehen verschiedene Muster – nicht jeder tanzt mit jedem oder berührt sich mit jedem, einige Teilnehmer formen Gruppen, einige Paare bleiben wenigstens für einen Teil des Abends beisammen, andere vermeiden den Kontakt und beeinflussen sich schon dadurch gegenseitig. Das Zueinander wirkt komplex, von bestimmten Perspektiven chaotisch, manchmal jedoch werden Ordnungen sichtbar. [...] Unsere Perspektive heute jedoch ist höchst problematisch, wir sehen nie den ganzen Tanz, sondern – vielleicht nur durch das Schlüsselloch aufgenommene Schnappschüsse einzelner Szenen [...]«.⁴⁸

⁴⁷ Vgl. WOLFGANG GRÜNSTÄUDL, Ertragene Alterität. Anmerkungen zur theologischen Differenzkonstruktion in frühchristlicher Literatur, in: Karin Finsterbusch / Eberhard Bons (Hg.), Konstruktionen individueller und kollektiver Identität II. Alter Orient, römische Antike, frühes Judentum, frühes Christentum (BThS 168), Neukirchen-Vluyn 2017, 217–240.

⁴⁸ Vgl. TOBIAS NICKLAS, Parting of the Ways (Anm. 8).

Die Septuaginta als biblischer Referenztext für jüdische und christliche Literatur

Neuere Fragestellungen und Ergebnisse

Eberhard Bons

1. Einleitung: Das neue Interesse an der Septuaginta als biblischem Referenztext

»Die Zeit, da in Deutschland über die Septuaginta dereinst wieder akademische Vorlesungen und Übungen gehalten werden, wage ich nicht zu berechnen. Doch das kommende Jahrhundert ist ja lang und die banausische Auffassung der Wissenschaft die Laune eines Tages.«¹

So formulierte – nicht ohne einen deutlichen ironischen Unterton – der Neutestamentler Gustav Adolf Deissmann 1895 im Vorwort seiner »Bibelstudien«. Zuvor hatte er auf der Grundlage seiner Analysen der seinerzeit bekannten Papyrustexte aus hellenistischer Zeit die Hypothese aufgestellt, dass die griechische Sprache der Septuaginta – zumindest zahlreiche durch die hebräische Vorlage nicht ohne Weiteres erklärbare Termini – in der Sprache der Papyri ihre Vorbilder oder Parallelen haben.²

Rund 15 Jahre später formulierte der Alttestamentler Rudolf Smend d. Ä. aus einer ganz anderen Perspektive folgende Gedanken:

¹ GUSTAV ADOLF DEISSMANN, *Bibelstudien*. Beiträge, zumeist aus den Papyri und den Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums, Marburg 1895, Nachdruck Hildesheim / New York, 1977, IX.

² Vgl. GUSTAV A. DEISSMANN, *Bibelstudien* (Anm. 1), 66: »Inzwischen ruhten jene gleichaltrigen Papyrusurkunden in ihren Gräbern und unter dem sich häufenden Schutte; aber unser suchendes Zeitalter hat sie erstehen lassen, und was sie dankbar aus der Vergangenheit berichten, das kommt auch dem Verständnisse des griechischen Alten Testaments zu gute.«

»Die Septuaginta [...] ist von weltgeschichtlicher Bedeutung, weil in ihr das Judentum schon in vorchristlicher Zeit die sprachliche Schranke durchbrochen hat, durch die es vom Abendlande geschieden war. Denn durch dies Übersetzungswerk – das erste größere, von dem die Geschichte weiß – wurde die Ausbreitung der jüdischen Diaspora über das ganze römische Reich ermöglicht, und die Christianisierung [sic!] der griechisch-römischen Welt hat von dieser Diaspora ihren Ausgang genommen. Für die griechische Kirche ist die Septuaginta deshalb auch stets die heilige Schrift Alten Testaments geblieben [...] Dazu kommt, daß die Septuaginta einen höchst wertvollen Schlüssel für die Erklärung des hebräischen Urtextes bietet und daß sie zugleich das wichtigste Korrektiv für seine zahllosen Fehler abgibt.«³

Seit den letzten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, also rund 100 Jahre nach der Veröffentlichung von Deissmanns »Bibelstudien«, ist die Septuaginta mehr als je zuvor ins Blickfeld der akademischen Wissenschaft getreten. Nicht nur in theologischen oder religionswissenschaftlichen Fakultäten und Instituten werden ihr Vorlesungen, Seminare und Tagungen gewidmet, sondern auch in den Altertumswissenschaften stößt sie auf wachsendes Interesse. Wissenschaftliche Projekte wie *La Bible d'Alexandrie*, *New English Translation of the Septuagint*, *La Biblia griega Septuaginta* und *La Bibbia dei Settanta* – um nur die bedeutendsten zu nennen – haben die Aufgabe, den Text der Septuaginta nicht nur in die betreffenden modernen Sprachen zu übersetzen, sondern – so weit wie möglich – auch den Sinn des griechischen Bibeltextes zu erschließen. Die diesen Übersetzungen zugrunde liegenden hermeneutischen Voraussetzungen weichen dabei mitunter sehr voneinander ab.⁴

Wie im fremdsprachigen Ausland werden inzwischen auch im deutschen Sprachraum der Septuaginta Lehrveranstaltungen in den theologischen Fakultäten beider großer Konfessionen gewidmet. Dazu kommen zahlreiche in den letzten rund 20 Jahren veranstaltete Tagungen und Kongresse, in deren Mittelpunkt die Septuaginta stand. Das Spektrum reicht dabei von textkritischen und textgeschichtlichen Fragestellungen, die sich auf ganze Bücher, aber auch auf kleinste Textdetails beziehen können, bis zu Interpretationen und Kommentaren von Einzeltexten, von sprachlichen und terminologischen Analysen bis zu Untersuchungen des hellenistisch-ägyptischen Hintergrundes von Wörtern, Ausdrücken und Konzepten. Seit 2009 besitzen wir mit der »Septuaginta Deutsch«

³ Zitiert nach RUDOLF SMEND, Der geistige Vater des Septuaginta-Unternehmens, in: Detlev Fraenkel / Udo Quast / John W. Wevers (Hg.), Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlaß seines 65. Geburtstages, Göttingen 1990, 332–344, hier 338.

⁴ Vgl. den Überblick bei EBERHARD BONS, Modern Translations of the Septuagint, in: Alison Salvesen / Timothy Michael Law (Hg.), The Oxford Handbook of the Septuagint (erscheint 2019).

erstmal eine komplette Übersetzung der Septuaginta⁵ und nicht nur der sogenannten apokryphen oder pseudepigraphen Texte bzw. Zusätze zu biblischen Büchern. Sie wird durch zwei umfangreiche, rund dreitausend Seiten umfassende Bände mit dem Titel »Erläuterungen und Kommentare«⁶ ergänzt.

Doch wie ist es zu erklären, dass die Septuaginta in der jüngsten Vergangenheit eine größere Bedeutung in der exegetischen Wissenschaft erlangt hat? Welche Entwicklungen haben dazu geführt, dass die Lücke in der bibelwissenschaftlichen Forschung, auf die Deissmann vor mehr als 120 Jahren aufmerksam gemacht hat, mehr und mehr geschlossen wird? Wer diese Frage beantworten will, muss weiter ausholen und weit in die Geschichte der christlichen Bibelerinterpretation zurückgehen. Dann stellt sich nämlich die umgekehrte Frage: Wie ist es zu erklären, dass die Septuaginta über Jahrhunderte höchstens eine untergeordnete Rolle im Bereich der westlichen Kirchen eingenommen hat, in den orthodoxen Kirchen des Ostens jedoch seit der Antike die biblische Basis von theologischer Lehre und kirchlicher Verkündigung bildete?

In diesem Artikel sollen folgende drei Themen behandelt werden:

1. Ausgangspunkt ist die schon gestellte Frage: Welche Argumente haben in der Vergangenheit dazu beigetragen, dass die Septuaginta – wenigstens im Bereich der westlichen Kirche – weder in Bibelwissenschaft noch in kirchlicher Praxis besondere Aufmerksamkeit erfahren hat?
2. Welche Entwicklungen in der Bibelwissenschaft, aber auch in benachbarten Disziplinen haben dazu geführt, dass die Septuaginta mehr und mehr in das Blickfeld der Forschung getreten ist?
3. Welchen Beitrag leistet die Erforschung der Septuaginta für das Verständnis jüngerer Texte aus dem antiken Judentum sowie dem frühen Christentum? Welche Begriffe oder Terminologien der Septuaginta und welche damit verbundenen Ideen haben einen Einfluss auf die spätere jüdische sowie die christliche Literatur ausgeübt? Welche Perspektiven sind der zukünftigen Forschung eröffnet?

2. Die Idee der *hebraica veritas* und die Vorrangstellung der hebräischen Bibel

Bereits in der Spätantike und rund tausend Jahre später in der Reformation sowie in der Gegenreformation ist es zu einigen wichtigen Weichenstellungen gekommen, die zur Folge hatten, dass die Septuaginta in der westlichen Welt zwar

⁵ WOLFGANG KRAUS, MARTIN KARRER u. a. (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart ¹2009, ²2010.

⁶ MARTIN KARRER, WOLFGANG KRAUS u. a. (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare, 2 Bände, Stuttgart 2011.

nicht völlig in Vergessenheit geraten ist, jedoch über Jahrhunderte höchstens eine geringe Aufmerksamkeit genoss.

2.1 Hieronymus: Der Vorrang der *hebraica veritas* in der biblischen Textkritik

Eine zentrale Stellung in der Bewertung der Septuaginta nimmt der Bibelübersetzer und Kommentator Hieronymus (gestorben 420 n. Chr.) ein.⁷ Anders als oft angenommen wird, verwarf er die Septuaginta keinesfalls,⁸ plädierte jedoch im Wesentlichen aus drei Gründen für die *hebraica veritas*⁹:

- Im *Prologus in Pentateucho*¹⁰, mit dem er seine lateinische Pentateuch-Übersetzung einleitet, grenzt Hieronymus den *vates* vom *interpres* ab: Der Erste gilt ihm als der Seher, der aufgrund unmittelbarer göttlicher Eingebung die empfangene Botschaft in Worte kleidet und die Zukunft ankündigt. Der letztere dagegen ist der Übersetzer, der gleichsam aus zweiter Hand die überlieferte Botschaft empfängt, daher also nicht als deren unmittelbarer und insofern inspirierter Adressat gelten kann. Dennoch erlauben es ihm seine

⁷ Vgl. zum Stellenwert von Bibelübersetzung und Bibelauslegung im Leben und Werk des Hieronymus die Monographie von ALFONS FÜRST, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg i. Br. 2016.

⁸ Dies wird deutlich gezeigt von EVA SCHULZ-FLÜGEL, Hieronymus, Feind und Überwinder der Septuaginta? Untersuchungen anhand der Arbeiten an den Psalmen, in: Anneli Aejmelaeus, Udo Quast (Hg.), Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen, Göttingen 2000, 33–50, hier 37; vgl. auch DIES., Hieronymus – Gottes Wort: Septuaginta oder hebraica veritas, in: Wolfgang Kraus, Siegfried Kreuzer (Hg.), Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012 (WUNT I/325), Tübingen 2014, 746–758, hier 753a.

⁹ Zur Genese dieses Begriffs im Werk des Hieronymus vgl. ALFONS FÜRST, Hieronymus (Anm. 7), 109. Die Literatur zum Begriff *hebraica veritas* sowie zu den Prinzipien der Bibelübersetzung des Hieronymus ist umfangreich. Hingewiesen sei nur auf die eingehenderen Untersuchungen von MICHAEL GRAVES, Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah (VCSup 90), Leiden 2007, Kapitel II »Reading Hebrew as a ›Grammarians‹«, sowie SEBASTIAN WEIGERT, Hebraica veritas. Übersetzungsprinzipien und Quellen der Deuteronomiumübersetzung des Hieronymus (BWANT 207), Stuttgart 2016, besonders das Kapitel B »Der Übersetzer Hieronymus«.

¹⁰ Die Prologe zu den einzelnen biblischen Büchern sind leicht zugänglich in den Ausgaben der Vulgata (vgl. die folgende Anmerkung) sowie in kommentierter Übersetzung: JÉRÔME, Préfaces aux livres de la Bible (SC 592), Paris 2017.

soliden grammatischen und rhetorischen Kenntnisse, den Ausgangstext in eine andere Sprache zu übertragen.¹¹

- Gemäß der Entstehungslegende der Septuaginta gelangten die siebenzig Übersetzer zu einer übereinstimmenden griechischen Übersetzung, obwohl sie getrennt voneinander arbeiteten. Dieser Überlieferung misstraut Hieronymus jedoch und beruft sich auf zwei Texte, die von einem solchen Detail nichts wissen, und zwar auf den Aristeasbrief (vgl. § 302) sowie auf Flavius Josephus (vgl. *Antiquitates iudaicae* 12.103–105).¹² Philon von Alexandrien dagegen ist dieses Element bekannt (vgl. *De vita Mosis*, II, 37). Im Wesentlichen sollte es den Zweck erfüllen, die Septuaginta als Übersetzung aufzuwerten: Ihr sollte die Würde einer inspirierten, d. h. unter dem Einfluss des Geistes Gottes entstandenen Heiligen Schrift zukommen, die in dieser Hinsicht dem übersetzten Text nicht unterlegen ist.¹³ Tatsächlich wurde die Entstehungslegende in späterer Zeit auch so verstanden (vgl. etwa Irenäus von Lyon, *Haer.* 3.21.2, zitiert bei Eusebius, *Hist. eccl.* 5.8.14). Doch eine solche Würde spricht Hieronymus der griechischen Bibel ab: Die siebenzig Übersetzer haben – so behauptet er – ihre Texte verglichen, keineswegs aber prophetisch gewirkt (*contulisse ... non prophetasse*).
- Hieronymus verweist auf zahlreiche Abweichungen zwischen den ihm vorliegenden griechischen und hebräischen Bibelhandschriften, so auch auf Zusätze und Auslassungen in der Septuaginta, also quantitative Unterschiede.¹⁴ Damit stellt sich das Problem der Bewertung dieser Varianten. In

¹¹ Vgl. *Biblica Sacra iuxta Vulgatam interpretationem*, Stuttgart ³1983, Prologus in Pentateucho, 29–30: *Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem: ibi spiritus ventura predicit, hic eruditio et verborum copia ea quae intelligit transfert*. Dasselbe Zitat findet sich noch bei Hieronymus, *Apologia aduersus libros Rufini*, II, 25, wo Hieronymus das Argument anführt, dass derselbe Geist nicht auf die eine Weise durch die siebenzig Übersetzer gesprochen haben könnte, auf eine andere Weise aber durch die Apostel. Er bezieht sich hier offenbar auf Unterschiede zwischen dem ihm bekannten Septuaginta-Wortlaut und dem der Septuaginta-Zitate im Neuen Testament.

¹² Vgl. den Prologus in Pentateucho (s. die vorhergehende Anm.), 25–29: *Et nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo extruxerit, quibus divisi eadem scriptitarint, cum Aristhaeus [...] et multo post tempore Iosephus nihil tale retulerint, sed in basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse*.

¹³ Vgl. zu dieser Stelle THEO A.W. VAN DER LOUW, *Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies* (CBET 47), Leuven 2007, 50: »No word on translation so far! In fact, one gets the impression that Philo considered this event not as a translation, but rather the re-enactment of the divine revelation.«

¹⁴ *Epistula* 57,11 (ed. I. Hilberg [= CSEL 54], Wien / Leipzig 1910, 522): *Longum est nunc euolvere quanta Septuaginta de suo addiderint, quanta dimiserint, que in exemplaribus*

der Regel ist für Hieronymus das maßgebliche Kriterium, welcher Text ursprünglich und welcher übersetzt ist.¹⁵ Damit ist aber entschieden, welcher Wert der Septuaginta auf dem Gebiet der Textkritik zukommt: So wie beim Vergleich der Varianten des Neuen Testaments der griechische Text als Maßstab für notwendige Korrekturen zu gelten habe, so sei in der Textkritik des Alten Testaments die *hebraica veritas* ausschlaggebend. Bildlich gesprochen müsse man in den Bächen das suchen, was aus der Quelle komme.¹⁶

Trotz seiner Kritik an ihrer Zuverlässigkeit hat die Septuaginta für Hieronymus keineswegs ihre Bedeutung verloren. Im Gegenteil, er greift immer wieder auf sie zurück, etwa dort, wo sie nicht sonderlich von seinen hebräischen Quellen abweicht oder wo er sich von einem christlichen Vorverständnis hatte leiten lassen.¹⁷ Aber auch noch aus einem anderen Grund sah Hieronymus keinen Anlass, die Septuaginta abzulehnen oder gar zu verwerfen: Wegen ihrer *vetustas* komme ihr eine Würde zu, die man ihr nicht streitig machen solle, da sie bereits vor Christi Kommen als biblische Schrift im Gebrauch gewesen sei und als solche

ecclesiae obelis asterisque distincta sunt. Eine Interpretation des Briefes liefert G.J.M. BARTELINK, Hieronymus. *Liber de optimo genere interpretandi* (Epistula 57), Leiden 1980; eine deutsche Auswahlübersetzung bietet HANS JOACHIM STÖRIG, Das Problem des Übersetzens (WdF 8), Darmstadt 1963, 1–13. Vgl. auch die kommentierte Übersetzung von EDOARDO BONA, La libertà del traduttore, L'epistola *de optimo genere interpretandi di Gerolamo*. Testo latino, introduzione, traduzione e note, Acireale / Roma 2008.

¹⁵ Ausnahmen kennt Hieronymus dann, wenn z.B. der Text der Septuaginta weitgehend mit dem des Neuen Testaments übereinstimmt, etwa im Fall von Am 5,26^{LXX} und Apg 7,43. So bemerkt Hieronymus, *Commentarii in prophetas minores* (CCL 76; ed. M. Adriaen), Turnhout 1969, 295, in Bezug auf Stephanus, der hier Am 5,26 zitiert: *nec putandus est primus martyr errasse*. Vgl. ausführlich EBERHARD BONS, Amos 5:26 – Überlegungen zur Textkritik, Textgeschichte und Übersetzung eines schwierigen Bibelverses, in: Johann Cook, Hermann-Josef Stipp (Hg.), Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint (VT.S 157), Leiden / Boston 2012, 297–308.

¹⁶ Vgl. Epistula 106,2 (ed. I. Hilberg, Wien / Leipzig 1912, 239 [= CSEL 55]): *Sicut autem in nouo testamento, si quando recurrimus ad fontem Graeci sermonis [...], ita in veteri testamento, si quando inter Graecos Latinosque diversitas est, ad Hebraicam confugimus veritatem, ut, quicquid de fonte proficiscitur, hoc quaeramus in rivulis*. Dabei ist für Hieronymus klar, dass nur aus der Quelle die Wahrheit hervorgeht, während die Bäche nur »Meinungen« (*opiniones*) hervorbringen. Vgl. EVA SCHULZ-FLÜGEL, Hieronymus – Gottes Wort (Anm. 8), 756.

¹⁷ Belege bei EVA SCHULZ-FLÜGEL, The Latin Old Testament Tradition, in: M. Sæbø (Hg.), Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Bd. 1, Göttingen 1996, 642–662, hier 655 f.

auch noch von den Aposteln benutzt wurde.¹⁸ Darum habe dort, wo die Bibel gesungen werde, nämlich im Gottesdienst, die Septuaginta weiterhin ihr Heimatrecht – die *hebraica veritas* dagegen solle dem Schriftstudium zugrunde liegen.¹⁹ Diese Unterscheidung sollte sich besonders im Bereich der Psalmenübersetzung auswirken: Obwohl Hieronymus auch ein *Psalterium iuxta Hebraeos*, d. h. entsprechend dem hebräischen Wortlaut angefertigt hatte, sollte das aus dem Griechischen übersetzte *Psalterium Gallicanum* über Jahrhunderte als der liturgische Psalmentext der lateinischen Kirche dienen.

2.2 Humanismus, Reformation und Gegenreformation: Rückkehr zu den Quellen und *latina veritas*

Ein paar Hinweise mögen hier genügen. Rund ein Jahrtausend nach Hieronymus hatte sich im Bereich der westlichen Kirchen die Situation noch einmal wesentlich geändert. Inzwischen war zwar die Vulgata zum biblischen Referenztext für die lateinische Kirche geworden. Doch spätestens im Verlauf des 15. Jahrhunderts kam es jedoch zu einer neuen Debatte über den Bibeltext, die unter dem Vorzeichen der Rückkehr zu den Originalsprachen steht.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass ab dem 14. Jahrhundert die griechische Sprache durch Gelehrte aus Konstantinopel (vor allem Manuel Chrysoloras, 1353–1415) im Westen bekannt wurde, zunächst in Italien, dann auch nördlich der Alpen.²⁰ Und noch bevor mit dem Schlagwort *ad fontes* die Forderung erhoben wurde, zu den Quellen, d. h. zu den antiken Originalsprachen, zurückzukehren, übertrug als einer der ersten Gelehrten dieser Epoche der italienische Humanist

¹⁸ Vgl. Epistula 57,11 (zitiert nach CSEL 54, 523; Anm. 14): *et tamen iure Septuaginta editio obtinuit in ecclesia, uel quia prima est et ante Christi fertur adventum uel quia ab apostolis [...] usurpata.*

¹⁹ Epistula 106,46 (zitiert nach CSEL 55, 270; Anm. 16): *ex quo perspicuum est sic psallendum, ut nos interpretati sumus* [d. h. die Übersetzung nach der LXX], *et tamen sciendum, quid Hebraica veritas habet. hoc enim, quod Septuaginta transtulerunt, propter uetustatem in ecclesiis decantandum est et illud ab eruditis sciendum propter notitiam scripturarum.* Vgl. hierzu auch EVA SCHULZ-FLÜGEL, Hieronymus – Gottes Wort (Anm. 8), 758.

²⁰ Eine erste Information über die Verbreitung der Griechischkenntnisse ab dem 14. Jahrhundert bietet der ausführliche Artikel von ULRICH KÖPF, The Institutional Framework of Theological Studies in the Late Middle Ages, in: Magne Sæbø (Hg.), Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I / 2: The Middle Ages, Göttingen 2000, 123–153, 143.

Giannozzo Manetti (1396–1459)²¹ den hebräischen Psalter sowie das griechische Neue Testament in die lateinische Sprache. Dass es neuer Übersetzungen bedurfte, lag für Manetti vor allem an zwei Gründen: Die Vulgata war im Laufe der Jahrhunderte vielfältig verändert, stellenweise wohl auch verfälscht worden. Außerdem suchte Manetti mit seiner Übersetzung auf die Kritik jüdischer Gesprächspartner zu antworten, die den Einwand erhoben, die von den Christen benutzte Bibel – hier das Alte Testament – sei unzutreffend aus den Quellen übersetzt worden.

Dass Manetti seine Übersetzung des Psalters anhand von hebräischen Handschriften vornahm, lag für ihn nahe; denn allein der hebräische Bibeltext eignete sich als gemeinsame Gesprächsgrundlage mit seinen jüdischen Gesprächspartnern. Die Septuaginta kam dagegen als biblischer Referenztext nicht mehr in Frage, und zwar noch aus einem ganz anderen Grund: Wie schon Hieronymus hielt Manetti die quantitativen und qualitativen Varianten der Septuaginta im Vergleich zum hebräischen Bibeltext für sekundär.²²

Rund ein halbes Jahrhundert nach Manetti und am Vorabend der Reformation warb dann Erasmus von Rotterdam für eine neue Übersetzung der Bibel aus den ursprünglichen Sprachen. Dabei waren zwei Gründe maßgeblich: Prinzipiell seien die Quellen jeglichen Übersetzungen vorzuziehen, denn Übersetzer seien immer wieder gezwungen, von ihren Quellen abzuweichen.²³ Zudem sei die auf Hieronymus zurückgehende lateinische Bibel nicht mehr in ihrem originalen Wortlaut erhalten, sondern vielfach durch Versehen und Fehler entstellt.²⁴

Es ist nicht erforderlich, die im Zusammenhang der Reformation und Gegenreformation getroffenen Entscheidungen in der Debatte um den biblischen

²¹ Vgl. zu Manetti einführend HENNING GRAF REVENTLOW, Zum hebräischen Original zurückfinden, in: Ders., *Epochen der Bibelauslegung*, Band III. Renaissance, Reformation, Humanismus, München 1997, 9–15, sowie die Monographien von CHRISTOPH DRÖGE, Giannozzo Manetti als Denker und Hebraist (*Judentum und Umwelt* 20), Frankfurt a. M. 1987, und ANNET DE HAAN, Giannozzo Manetti's New Testament: translation theory and practice in fifteenth-century Italy (*Brill's studies in intellectual history* 257), Leiden / Boston 2016.

²² Vgl. GIANNOZZO MANETTI, *Apologeticus* (Hg. A. De Petris) (*Temi e Testi* 29), Rom 1981, V, 66: *Totum enim Vetus, ut dicitur, Testamentum a Septuaginta interpretibus in grecum eloquium conversum, partim additamentis, partim omissionibus, partim denique alienis interpretationibus ita referctum reperitur, ut horum omnium cumulus, si simul congeretur ita ut uno aspectu aspici viderique posset, profecto talium discrepantiarum numerus pene incredibis et quasi infinitus putaretur.*

²³ DESIDERIUS ERASMUS VON ROTTERDAM, *In Novum Testamentum praefationes* / Vorreden zum Neuen Testament. *Ratio* / Theologische Methodenlehre, in: Ders., *Ausgewählte Schriften*. Lateinisch und Deutsch, Bd. 3, Darmstadt 1967, 98.

²⁴ DESIDERIUS ERASMUS VON ROTTERDAM, *In Novum Testamentum praefationes*, 44.96.

Referenztext hier ausführlich zu wiederholen. Auf der Tradition des Humanismus fußend, sprachen sich die Reformatoren für den hebräischen Bibeltext aus.²⁵ Dagegen erklärte die römisch-katholische Kirche in der ersten Sitzungsperiode des Konzils von Trient im Jahr 1546, dass die Vulgata als authentisch gelten soll (*pro authentica habeatur*), und zwar für die öffentliche Lesung der Heiligen Schriften, für Predigten, Auslegungen und Disputationen (DS 1506).

Ob nun auf reformatorischer Seite die hebräische Bibel zum biblischen Referenztext wurde oder auf römisch-katholischer Seite die textkritisch zu verbessernde lateinische Vulgata – die Konsequenz aus diesen beiden konträren Optionen ist eindeutig: Im Bereich der westlichen Kirchen kam der Septuaginta nur noch eine untergeordnete Bedeutung zu. Zwar geriet sie nicht in Vergessenheit in der Bibelwissenschaft, doch nachdem bereits die Humanisten die Methoden der wissenschaftlichen Textkritik ausgearbeitet und verfeinert hatten, reduzierte die Funktion der Septuaginta sich nicht selten auf die eines »Ersatzteillagers«: Dort, wo der hebräische Bibeltext Schwierigkeiten bot, ja sogar als rätselhaft oder völlig unverständlich erschien, rekonstruierte man diesen anhand des Septuagintatextes, sofern dieser sich als weniger problematisch erwies. Ein Blick in zahlreiche moderne Übersetzungen zeigt, an wie vielen Stellen der Text des Alten Testaments mit Hilfe der Septuaginta verändert wurde.

3. Die Notwendigkeit einer neuen wissenschaftlichen Erforschung der Septuaginta

In den letzten Jahrzehnten hat die Septuaginta eine neue Bewertung erfahren. Eine intensive Beschäftigung mit diesem lange Zeit vernachlässigten Bibeltext ist zwar nach wie vor aus Gründen der alttestamentlichen Textkritik notwendig. Doch haben vor allem drei Überlegungen dazu beigetragen, die Septuaginta wieder mehr in den Mittelpunkt der biblischen Forschungen zu rücken.

1. Die Schriften der Septuaginta, denen eine hebräische Quelle zugrunde liegt, weisen zahlreiche theologische und literarische Besonderheiten auf, die in der Vergangenheit wenig erforscht worden sind. Als antike Übersetzungen sind die Texte der Septuaginta nämlich nicht nur ein Zeugnis der Textgeschichte des Alten Testaments, sondern sie geben auch Einblick in die Welt der hellenistisch-jüdischen Gemeinden Ägyptens, in denen sie ihren Ursprung haben. Dies betrifft einerseits das soziale, politische und literarische Umfeld, das in den Texten der Septuaginta seine eindeutigen Spuren hinterlassen hat, andererseits auffäl-

²⁵ Vgl. aus der umfangreichen Literatur zu dieser Thematik R. GERALD HOBBS, *Pluriformity of Early Reformation Scriptural Interpretation*, in: Magne Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen 2008, 452–511.

lige theologische Abweichungen vom hebräischen Bibeltext, die wohl auf entsprechende Diskussionen in den griechischsprachigen jüdischen Gemeinden schließen lassen. Insofern ergeben sich aus einem gründlichen Studium der Septuaginta neue Erkenntnisse in Bezug auf das Verhältnis dieser Gemeinden zum hebräisch- oder aramäischsprachigen Judentum sowie zu ihrer ägyptisch-hellenistischen Umwelt.²⁶

2. Die Schriften der Septuaginta sind ein zentraler biblischer Quellentext – in vielen Fällen der einzige – nicht nur für die verschiedenen Autoren des Neuen Testaments, sondern auch für die meist anonymen Verfasser der sogenannten »zwischen-testamentlichen Literatur«, weiterhin für Philo von Alexandrien und Flavius Josephus.²⁷ Dasselbe gilt schließlich für die vielen griechischen Kirchenväter, die keinen Zugang zu den hebräischen Texten des Alten Testaments hatten oder die hebräische Sprache nicht beherrschten. Zahlreiche terminologische und inhaltliche Details dieser umfangreichen Literaturen erschließen sich nur dann, wenn berücksichtigt wird, dass sie den griechischen Bibeltext zugrunde legen und damit auch seine expliziten oder impliziten Aussagen.²⁸

3. Inzwischen hat die textkritische und textgeschichtliche Erforschung des Alten Testaments zu einigen neuen Erkenntnissen geführt. Diese können dazu beitragen, die seit Hieronymus vorherrschende und weit verbreitete Auffassung, die Septuaginta sei durch zahlreiche Fehler, Zusätze und Auslassungen gekennzeichnet, wenigstens teilweise zu revidieren.

a) Die Entdeckung der biblischen und bibelnahen Qumran-Texte hat die Studien zur alttestamentlichen Textkritik und Textgeschichte maßgeblich beeinflusst, gerade auf dem Gebiet derjenigen Bücher, in denen die Septuaginta vom Masoretentext beträchtlich abweicht.²⁹ Der Vergleich von Qumran-Fragmenten und Septuagintatext hat in manchen Fällen zu dem Ergebnis geführt, dass die Sep-

²⁶ Vgl. zu diesen Fragen GILLES DORIVAL / MARGUERITE HARL / OLIVIER MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Paris 1988, 254–259; NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, Leiden 2000, Kapitel 20. Zum literarischen Hintergrund der Septuaginta, einem bisher noch wenig erforschten Gebiet, vgl. etwa KNUT USENER, *Literarische Anspielungen in der LXX*, in: Eberhard Bons, Jan Joosten (Hg.), *Die Sprache der Septuaginta – The Language of the Septuagint* (Handbuch zur Septuaginta – Handbook of the Septuagint 3), Gütersloh 2016, 119–126.

²⁷ Vgl. auch MARTIN RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta* (BZAW 223), Berlin / New York 1994, 6.

²⁸ Eine Anzahl ausgewählter Beispiele findet sich bei FOLKER SIEGERT, *Register zur »Einführung in die Septuaginta«*. Mit einem Kapitel zur Wirkungsgeschichte, Münster 2003, 341–387; JENNIFER M. DINES, *The Septuagint*, London 2004, 135–151.

²⁹ Vgl. detailliert zum Folgenden ARMIN LANGE, *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer. Band 1: Die biblischen Handschriften von Qumran und den anderen Fundorten*, Tübingen 2009.

tuaginta in griechischer Übersetzung eine bestimmte Textform überliefert, deren quantitative Unterschiede zum Masoretentext nicht den Übersetzern selbst zuzuschreiben sind. Die Unterschiede lassen vielmehr auf einen hebräischen Text schließen, der mit dem späteren Masoretentext nicht identisch war. Dies gilt etwa für das Buch Jeremia, dessen kürzere, in der Septuaginta erhaltene Version auch in wenigen hebräischen Qumran-Fragmenten bezeugt ist (besonders in 4QJer^b). Ebenso weisen einige Qumran-Fragmente der Samuel- und Königsbücher (z. B. 4QSam^c) eine große Nähe zu der Texttradition auf, die sich in der Septuaginta erhalten hat. Somit legt sich eine Schlussfolgerung nahe: Für die letzten zwei Jahrhunderte v. Chr. ist mit mehreren hebräischen Texttraditionen zu rechnen, die in Qumran und indirekt auch in der Septuaginta bezeugt sind. Das bedeutet wiederum: Die Abweichungen der Septuaginta vom Masoretentext sind nicht immer den Übersetzern zuzuschreiben, die versehentlich, absichtlich oder aufgrund von Unkenntnis den Bibeltext verändert hätten. Die Septuaginta ist vielmehr das indirekte Zeugnis einer Pluralität von Textformen des alttestamentlichen Bibeltextes in der hellenistisch-römischen Epoche und damit ein Dokument seiner komplexen Textgeschichte.

b) Die intensive Analyse der Übersetzungstechnik, die den einzelnen Septuaginta-Büchern zugrunde liegt, hat schließlich zu einer neuen Bewertung der Varianten der Septuaginta geführt.³⁰ In der Vergangenheit wurden diese immer wieder zur Korrektur des Masoretentextes herangezogen, wenn dieser als nicht verständlich oder gar als fehlerhaft erschien. Doch sind einem solchen Verfahren Grenzen gesetzt. Denn die Varianten der Septuaginta sind nur dann zur Korrektur des Masoretentextes geeignet, wenn mit großer Sicherheit ausgeschlossen werden kann, dass sie nicht den Übersetzern zuzuschreiben sind, d. h. auf ihr Interesse, dem Text in der Zielsprache Griechisch ein anderes literarisches und inhaltliches Profil zu verleihen.³¹ Eine allzu unreflektierte Korrektur des Masoretentextes mit Hilfe der Septuaginta verbietet sich aber noch aus einem anderen Grund. Beide Bibeltexte gehören verschiedenen Textformen und Texttraditionen

³⁰ Vgl. einführend hierzu EMMANUEL TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem ²1997, 18–20; DERS., *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart 1997, 101–103.

³¹ Vgl. schon ERNST WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart ⁵1988, 82, der einerseits anerkennt: »Wohl bleibt sie [= die Septuaginta] auch uns ein außerordentlich wichtiger und unentbehrlicher Textzeuge, der die Heilung mancher verderbter Stellen möglich macht.« Andererseits warnt Würthwein vor einer vorschnellen Rekonstruktion der hypothetischen Vorlage der Septuaginta: »Aber nur nach sorgfältiger Vertiefung in ihren Geist, ihre jeweilige Übersetzungstechnik und ihre Geschichte kann man sie zu textkritischen Operationen heranziehen. Vor vorschnellem Retrovertieren in das Hebräische in der Meinung, damit ohne weiteres die hebräische Vorlage zu gewinnen, muß gewarnt werden.«

an, deren Entwicklungen divergieren und deren Verhältnis zueinander in jedem Fall genau definiert werden muss.³² Dies wird besonders deutlich bei einem minutiösen Vergleich der hebräischen und griechischen Fassungen der Königsbücher, die zu der Folgerung Anlass gibt, dass die hebräische Vorlage des griechischen Textes unabhängig vom protomasoretischen Text war und der Septuaginta-Text somit eine ältere Textgestalt reflektiert.³³ Aus diesen Gründen wäre es methodisch unzulässig, aus dem Masoretentext und der Septuaginta eine Art biblischen Mischtext herzustellen – mit Ausnahme von den Fällen, in denen eine dieser Texttraditionen punktuell einen offensichtlichen Fehler überliefert. Daher ist die Septuaginta nur von begrenztem Nutzen für die Rekonstruktion des hebräischen Textes, ja ihre Textgeschichte ist unabhängig von derjenigen des Masoretentextes gesondert zu untersuchen.³⁴

Somit kann man zusammenfassend festhalten: In den letzten Jahrzehnten – gerade seit der Entdeckung der biblischen Qumran-Fragmente – ist die Septuaginta wieder stärker ins Blickfeld der exegetischen Forschung getreten. Dabei gilt das Interesse einerseits dem griechischen Bibeltext als einem Quellentext, der einen entscheidenden Einfluss auf die jüdische Literatur der hellenistisch-römischen Zeit ausgeübt hat, später auch auf das Neue Testament und die christliche Literatur in griechischer Sprache. Andererseits wird die Septuaginta stärker als zuvor als ein lange Zeit vernachlässigtes Dokument der biblischen Textgeschichte angesehen, das der gründlichen Analyse und Kommentierung bedarf.

4. Der Einfluss der Septuaginta auf spätere jüdische und christliche Texte – Drei Beispiele

Im letzten Abschnitt dieses Artikels soll nicht auf eine Thematik eingegangen werden, die in den letzten drei Jahrzehnten sehr intensiv erforscht wurde, nämlich die Zitate der Septuaginta im Neuen Testament.³⁵ Stattdessen soll an drei

³² Vgl. ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica* von Ernst Würthwein, Stuttgart 2009, 151.

³³ So die Folgerung von ADRIAN SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199), Fribourg / Göttingen 2004.

³⁴ Vgl. die Forderung von DOMINIQUE BARTHÉLEMY, *Critique textuelle des l'Ancien Testament, tome 3: Ézéchiël, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO 50 / 3), Fribourg / Göttingen 1992, CCXXXI.

³⁵ Aus der umfangreichen Literatur sei nur auf folgende Überblicksdarstellung verwiesen: FILIPPO BELLI u. a., *L'Antico nel Nuovo. Il ricorso alla Scrittura nel Nuovo Testamento*, Bologna 2008.

Beispielen aus dem Gebiet der theologischen Sprache im engeren Sinne aufgezeigt werden, in welchem Maße die Septuaginta Begriffe und Terminologien eingeführt hat, die die spätere theologische Sprache geprägt haben.

Das *erste Beispiel* behandelt das Thema der Gottesepitheta. Der Septuaginta-Psalter vermeidet es systematisch, von Gott mit einer für den masoretischen Psalter charakteristischen Terminologie zu sprechen, und zwar mit den Begriffen aus dem Wortfeld des Felsens und der Festung, also mit Substantiven wie *šûr* »Fels«, *m^cšûdāh* »Festung«, *mišgāb* »Hochburg« und anderen. Wenn diese hebräischen Substantive nicht metonymisch auf Gott bezogen werden, etwa im Fall des Wassers, das aus dem Felsen strömte (so in Ps 77,15.20^{LXX})³⁶, übersetzt die Septuaginta jedoch wörtlich. Man kann also nicht behaupten, dass die Übersetzer das betreffende Vokabular nicht mehr kannten. Wie kann man nun diese differenzierende Übersetzungsweise erklären? Verstand man in Alexandrien – wo vermutlich der Septuaginta-Psalter im 2. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist –³⁷ nicht mehr die metaphorische Verwendung der erwähnten Substantive?³⁸ War eine solche Terminologie nicht mehr vermittelbar, da die Großstadt Alexandrien im Flachland am Mittelmeer lag, während die unzugänglichen und Schutz bietenden Felsen das Lokalkolorit Palästinas reflektieren?³⁹ Oder wollte man schließlich die Assoziation Gottes mit einem Gegenstand der Natur, also einem Stein oder Felsen, vermeiden?

Aus heutiger Perspektive ist es kaum möglich, diese Frage zu entscheiden. Es fällt jedenfalls auf, dass der Septuaginta-Psalter ein Vokabular wählt, das ganz andere Assoziationen hervorruft als das Vokabular aus dem Wortfeld des Felsens

³⁶ Zu diesem und ähnlichen Beispielen vgl. STAFFAN OLOFSSON, *God is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (CB.OT 31), Stockholm 1990, 43; EBERHARD BONNS, *Die Rede von Gott in den Psalmen^{LXX}*, in: Ders., *Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament* (FAT 93), Tübingen 2014, 31–50, hier 42–43.

³⁷ Wenn auch die ägyptische Herkunft des Septuaginta-Psalters nicht mit letzter Sicherheit zu beweisen ist, so sprechen doch viele, vor allem sprachliche Gründe für diese Hypothese, vgl. JAMES K. AITKEN, *Psalm*, in: Ders. (Hg.), *T&T Clark Companion to the Septuagint*, London / New York 2015, 320–334, hier 323.

³⁸ Ähnlich STAFFAN OLOFSSON, *God is My Rock* (Anm. 36), 144, der vermutet, dass die Metaphern für das griechischsprachige Publikum unverständlich und nichtssagend geworden waren (»dead or worn out«). In dieselbe Richtung geht ANNELI AEJEMELAEUS, *Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta*, in: Michael A. Knibb (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 21–48, hier 34.

³⁹ Zu dieser Vermutung vgl. auch ANNA PASSONI DELL'ACQUA, *La metafora biblica di Dio come roccia e la sua soppressione nelle antiche versioni*, *Ephemerides Liturgicae* 91 (1977), 417–453, hier 440–441.

und der Festung des masoretischen Psalters. Zu nennen sind hier griechische *nomina agentis* in der maskulinen Form, etwa ἀντιλήμπτωρ »Beistand«, καταφυγή »Zuflucht« und βοηθός »Helfer«, die alle drei – zusammen mit anderen Gottesepitheta – in Ps 17,3^{LXX} begegnen. Alle drei genannten Begriffe sind von den Übersetzern der hebräischen Psalmen sicher nicht einfach »erfunden«, sondern mit Bedacht ausgewählt worden. Denn sie begegnen in einer den Bittgebeten der Psalmen ähnlichen literarischen Gattung profaner Natur, und zwar in den Petitionen (Enteuxeis). In diesen Texten, von denen sich zahlreiche Beispiele in den Papyri aus ptolemäischer Zeit erhalten haben, ersucht ein Petent eine Autoritätsperson um Hilfe in einer schwierigen Situation und redet diese Person mit den zitierten Begriffen an.

Aber nicht nur diese institutionelle Verwurzelung der Gottesepitheta des Septuaginta-Psalters im griechischen Sprachgebrauch des ptolemäischen Ägyptens ist von Wichtigkeit. Es ist weiterhin darauf hinzuweisen, dass z. B. der Gottestitel βοηθός, der als Gottestitel in nichtjüdischen Texten so gut wie nicht begegnet,⁴⁰ eine weitere »Karriere« in jüdischen und christlichen Schriften hat. Zwei Beispiele mögen genügen:⁴¹ In seinem Traktat *De somniis*, II, 265, ermahnt Philo zum Schweigen in den Widrigkeiten und Kämpfen des Lebens, wenn man Gottes barmherzige Hand und seine schützende Macht über sich selbst erkenne, denn dieser Helfer bedarf keiner anderer Unterstützung mehr (οὐ γὰρ δεῖται συμμαχίας ὁ βοηθός οὗτος). Philo verweist dabei auf Ex 14,14: »Der Herr wird für euch kämpfen, und ihr werdet schweigen.« Ähnlich verwendet Flavius Josephus den Titel βοηθός, wenn er Mose die verzweifelten Israeliten im Angesicht von Pharaos Heer ermahnen lässt, auf Gott als Helfer, d. h. als Mitstreiter, zu hoffen (*Antiquitates iudaicae* II, 331: βοηθὸν ἐλπίζειν τὸν θεόν). Zwar hat der Gottestitel βοηθός nur eine untergeordnete Bedeutung im Neuen Testament, wo er nur einmal, in Hebr 13,6, vorkommt, was wiederum ein Zitat aus Ps 117,6^{LXX} ist, doch schon in 1 Clem. 59,3 wird Gott wiederum als »Helfer derer, die in Gefahr sind« bezeichnet (τὸν τῶν κινδυνευόντων βοηθόν).

Somit zeigt sich am Beispiel der Gottesepitheta, dass die Septuaginta auf ein Vokabular zurückgreift, das im ptolemäischen Ägypten beheimatet ist, also in einem Sprachgebrauch, der den Adressaten der griechischen Bibelübersetzung durchaus vertraut sein konnte. Und wahrscheinlich nur so ist es zu erklären, dass ein Begriff wie βοηθός nicht auf die Septuaginta beschränkt blieb, sondern in die Gebetssprache Eingang fand.

⁴⁰ Vgl. ausführlich hierzu EBERHARD BONS, The Noun βοηθός as a Divine Title. Prolegomena to a future HTLS article, in: Eberhard Bons / Ralph Brucker / Jan Joosten (Hg.), *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature* (WUNT II/367), Tübingen 2014, 53–66, hier 55–60.

⁴¹ Zu nennen sind ferner Stellen wie Jdt 9,11; JosAs 12,13.

Das *zweite Beispiel* betrifft einen speziellen Aspekt der Schöpfungstheologie. In Gen 1,1 übersetzt die Septuaginta das hebräische Verb *bārā'* »er schuf« noch mit ἐποίησεν »er machte«, wählt also gewissermaßen ein »Allerweltswort«. ⁴² Wenn anderswo von Gott als Schöpfer und von den von ihm geschaffenen Werken die Rede ist, verwendet die Septuaginta das Verb κτίζω (z. B. Dtn 4,32; Ps 32,9^{LXX}; Jes 45,7), das im nichtbiblischen Griechischen soviel wie »gründen« bedeutet. Wie ist diese Wahl zu erklären? In seinem 1938 im »Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament« erschienenen Artikel versucht Werner Foerster zu begründen, warum die Übersetzer nicht das Verb δημιουργεῖν gewählt haben:

»δημιουργεῖν läßt an das eigentliche handwerkliche Verfertigen denken, κτίζειν dagegen an den Herrscher, dessen Befehl etwa aus dem Nichts eine Stadt entstehen läßt, weil dem Wort des Herrschers die Macht des Herrschers zu Gebote steht. δημιουργεῖν ist ein handwerklich-technischer, κτίζειν ein geistiger und willentlicher Vorgang.« ⁴³

Wiederum ist schwierig, aus heutiger Perspektive zu beurteilen, aus welchen Gründen die Übersetzer das eine Verb vorgezogen und das andere abgelehnt haben. Zwar hat die mit κτίζω bezeichnete Tätigkeit ihre geistigen und willentlichen Aspekte, doch befriedigt Foersters Erklärung nicht völlig. Da ich die Problematik schon anderswo behandelt habe, ⁴⁴ seien hier nur die wichtigsten Daten und Argumente wiederholt.

Im nichtbiblischen Griechisch bezieht sich das Verb κτίζω meist auf die Gründung einer Stadt, einer Kolonie, eines Gebäudes oder eines architektonischen Komplexes. Die mit dem Verb bezeichnete Handlung zielt also auf die Herstellung eines Gegenstands ab, der die Qualitäten des Neuartigen und Dauerhaften besitzt und gleichzeitig einem Kollektivum dient, z. B. der Bevölkerung einer Stadt, für die beispielsweise Mauern, Tempel, Kanäle oder Häfen errichtet werden. ⁴⁵ Es versteht sich von selbst, dass für derartige Vorhaben sowohl eine gründliche Planung als auch eine zielorientierte Durchführung notwendig sind. Das mit dem Verb κτίζω bezeichnete Handeln besitzt insofern eine ganz andere materielle, konzeptionelle und organisatorische Dimension als die alltägliche Arbeit des δημιουργός, des Handwerkers. Darum legt sich die Vermutung nahe,

⁴² Vgl. auch MARTIN RÖSEL, Übersetzung (Anm. 27), 29.

⁴³ WERNER FOERSTER, Art. κτίζω κτλ., ThWNT III, 1938, 999–1034, 1025.

⁴⁴ Vgl. EBERHARD BON, »Beobachtungen zu den Schöpfungskonzepten der griechischen Bibel und zu ihrem Einfluss auf das Neue Testament und die Schriften des Urchristentums«, in: Thomas S. Cauley, Hermann Lichtenberger (Hg.), Die Septuaginta und das frühe Christentum (WUNT I / 277), Tübingen 2011, 205–216.

⁴⁵ Vgl. ausführlich zur Thematik die Monographie von MICHEL CASEVITZ, Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Étude lexicologique: les familles de κτίζω et de οἰκέω – οἰκίζω (Études et commentaires 97), Paris 1985, 13–72, hier 39.

dass die zitierten Konnotationen des Verbs κτίζω eine wichtige Rolle bei der Wahl gerade dieses Wortes gespielt haben. Mit den Gründern von Gebäuden, Städten und Kolonien hat Gott also gemeinsam, dass er der Urheber seiner Schöpfungswerke ist und wie andere Gründer seine Vorhaben mit Autorität und Umsicht realisiert. Das Verb δημιουργέω dagegen ist vielleicht vermieden worden, da man Gott nicht mit einem Handwerker vergleichen wollte (vgl. aber Hebr 11,10).

Nun verbindet sich in der Septuaginta mit der Idee der Schöpfung ein interessantes Motiv, das möglicherweise seinen Ursprung in Jes 54,16–17 hat, wo die LXX vom MT völlig abweicht: »Siehe, ich schaffe [κτίζω] dich [= Jerusalem], nicht wie der Schmied, der Kohlen anfacht und ein Gerät herstellt für seine Arbeit, sondern ich habe dich geschaffen [ἔκτισα], nicht zum Verderben, um zugrunde zu richten.« Das bedeutet offenbar, dass Gott Jerusalem nicht geschaffen hat, um es sodann dem Untergang zu opfern. Das Buch Sirach formuliert diesen Gedanken in wesentlich allgemeinerer Form. Es warnt davor zu fragen, wozu dies oder jenes in der Schöpfung diene, und behauptet stattdessen, dass alle Dinge zu einem bestimmten Gebrauch geschaffen worden sind (Sir 39,21: πάντα γὰρ εἰς χρείας αὐτῶν ἔκτισται).

Mutatis mutandis kehrt dieses Argument in späteren christlichen Texten wieder. In 1 Tim 4,3 tritt der Verfasser des Briefes mit denjenigen in eine Diskussion ein, die dazu raten, sich von bestimmten Speisen fernzuhalten, die Gott geschaffen habe. Dagegen wendet der Verfasser ein, dass die Gläubigen und diejenigen, die die Wahrheit erkennen, diese mit Danksagung empfangen sollen (ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν). Zur Begründung wird im folgenden Vers darauf verwiesen – und dies ist hier das entscheidende Gegenargument –⁴⁶ dass die ganze Schöpfung gut sei (ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν). Dieses Argument spielt auf Gen 1,31^{LXX} an, wo die Gesamtheit der geschaffenen Werke als »sehr gut« (καλὰ λίαν) bezeichnet werden (vgl. auch Sir 39,16). Das bedeutet also, dass die Ablehnung bestimmter Speisen als Verstoß gegen den Willen des Schöpfers aufgefasst wird, der alles zu seinem Zweck geschaffen habe.

Der Gedanke, dass die gesamte Schöpfung gut sei, erfährt in der frühchristlichen Literatur eine weitere Entfaltung. Zitiert sei hier nur der Brief an Diognet 4,1–2, der ebenfalls diejenigen kritisiert, die eine Unterscheidung innerhalb der Schöpfungswerke Gottes vornehmen:

»Von dem nämlich, was von Gott geschaffen worden ist zum Gebrauch durch die Menschen [τό τε γὰρ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ κτισθέντων εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων] das eine als gut geschaffen zu empfangen, das andere aber als unbrauchbar und überflüssig zu verschmähen, was ist daran gebührlich?«

⁴⁶ So LORENZ OBERLINNER, Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum Ersten Timotheusbrief (HThKNT 11 / 2), Freiburg i. Br. 1994, 182.

Es ist nicht zu bestreiten, dass beide zuletzt zitierten Texte von der Vorstellung ausgehen, dass die gesamte Schöpfung gut sei; insofern entfalten sie einen Gedanken, der auf den ersten Schöpfungsbericht zurückgeht. Dieser Gedanke verbindet sich jedoch mit einer Argumentationsfigur, die in der Septuaginta ihren Ursprung hat und mit dem Verb κτίζω verknüpft ist: Gott schafft planvoll, und jedes seiner Schöpfungswerke erfüllt seinen ihm zugedachten Zweck. Der Mensch ist nicht befugt, dies in Frage zu stellen oder Gottes Schöpfungswerke abzulehnen.

Das *dritte Beispiel* behandelt die Sprache des gläubigen Vertrauens auf Gott. Wie schon ausgeführt wurde, wird im Septuaginta-Psalter Gott nicht mehr mit einem schwer zugänglichen Felsen verglichen, der Schutz vor Angreifern bieten soll. In diesem Zusammenhang kommt es aber noch zu einer weiteren Neuerung im Septuaginta-Psalter⁴⁷: Das Verb ḥāsah »sich bergen«, das oft mit den Gottesepitheta aus dem Wortfeld des Felsens und der Festung kombiniert wird (z. B. Ps 18,3; 31,2), wird im Septuaginta-Psalter systematisch mit ἐλπίζω⁴⁸ »hoffen« wiedergegeben. Dieses griechische Verb dient weiterhin als Standardäquivalent für zwei weitere häufig vorkommende Verben des hebräischen Psalters: bāṭaḥ »vertrauen« und yaḥal pi'el »warten, hoffen«. Da ἐλπίζω somit drei verschiedene Verben übersetzt, wird es in manchen griechischen Psalmen zu einer Art Leitwort, das die Hoffnung des Menschen auf Gott zum Ausdruck bringt (so etwa in Ps 30^{LXX} und Ps 90^{LXX}). Wenn somit das Verb ἐλπίζω zu einem Schlüsselwort des griechischen Psalters wird, ist es ebenso verständlich, dass das korrespondierende Substantiv ἐλπίς »Hoffnung« besonderes Gewicht erhält. Es bezeichnet nicht nur die Hoffnung des Menschen auf Gott (z. B. Ps 72,28^{LXX}), sondern wird metonymisch zu einer Gottesbezeichnung: Gott wird zur ἐλπίς des Menschen. So formuliert Ps 21,10b^{LXX} abweichend vom MT: ἡ ἐλπίς μου ἀπὸ μαστῶν τῆς μητρὸς μου, wörtlich »meine Hoffnung [bist du] seit den Brüsten meiner Mutter«, d. h. seit der frühesten Kindheit.

Zwar kennt die Septuaginta auch das Verb πιστεύω. Dieses hat aber einen anderen Bedeutungsschwerpunkt als ἐλπίζω und bezeichnet meist die eher situative vertrauensvolle Reaktion eines Individuums (Abraham in Gen 15,5–6) oder eines Kollektivs (z. B. Jes 7,9; Ps 105,12^{LXX}), das eine ihm zuteil gewordene göttliche

⁴⁷ Vgl. ausführlich hierzu EBERHARD BON, Die Rede von Gott in den Psalmen^{LXX} (Anm. 36), 43–44.46.

⁴⁸ Zum Gebrauch der Wortgruppe im Psalter vgl. die Monographie von FRANÇOIS VAN MENXEL, Ἑλπίς. Espoir. Espérance. Études sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'Hellénisme et le Judaïsme avant le Nouveau Testament (EHS XXIII/213), Frankfurt a. M. 1983, 224–241, sowie ANNELI AEJMELAEUS, Faith, Hope and Interpretation: A Lexical and Syntactical Study of the Semantic Field of Hope in the Greek Psalter, in: Peter W. Flint / James C. VanderKam / Emanuel Tov (Hg.), Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint presented to Eugene Ulrich (VT.S 101), Leiden / Boston 2006, 360–376.

Botschaft oder Offenbarung positiv aufnimmt oder aber ablehnt (vgl. Ps 77,32^{LXX}). Das Verb ἐλπίζω findet sich dagegen in eher generalisierenden Aussagen, in denen die Hoffnung auf Gott als eine eher dauerhafte Lebenshaltung⁴⁹ zum Ausdruck kommt, so etwa in Makarismen wie Ps 33,9; 83,13^{LXX} sowie Ps 129,6^{LXX}.

Dass sich beide Verben nicht ausschließen und das Fehlen an Hoffnung auf Gott auch mit einem Fehlen an Glauben einhergeht, zeigt Ps 77,22^{LXX}: Die Israeliten glaubten weder an Gott noch hofften sie auf die von ihm kommende Rettung (οὐκ ἐπίστευσαν ἐν τῷ θεῷ οὐδὲ ἤλπισαν ἐπὶ τὸ σωτήριον αὐτοῦ). Dass aber umgekehrt der Glaube an Gott auf der Hoffnung beruht – notfalls gegen alle Hoffnung –, zeigt für den Apostel Paulus das Beispiel Abrahams in Röm 4,18.

Es würde zu weit führen, hier auf den Begriff der Hoffnung bei Paulus einzugehen. Nur Folgendes sei abschließend betont: Zwar ist der Septuaginta die enge Verknüpfung von Hoffnung und Glaube fremd, oder sie wird höchstens angedeutet. Und dennoch ist diese Verknüpfung, die Paulus explizit vornimmt (1 Kor 13,13), nur verständlich auf dem Hintergrund der theologischen Sprache der Septuaginta.

5. Abschließende Bemerkungen

Die im vorhergehenden Abschnitt vorgestellten Beispiele sollten deutlich machen, dass der Einfluss der Septuaginta auf jüngere jüdische sowie christliche Schriften bisher nur partiell erforscht ist. Dieser Einfluss lässt sich nicht nur an den Septuaginta-Zitaten erkennen, auch nicht nur an einigen theologischen Zentralbegriffen wie δικαιοσύνη und νόμος. Auch das weniger bedeutsam erscheinende Vokabular der Septuaginta hat in späteren jüdischen sowie christlichen Schriften seine Spuren hinterlassen, die nur durch ein genaues Studium der betreffenden Texte zum Vorschein kommen. Die Septuaginta führt offenbar Begriffe und die damit verbundenen Vorstellungen und Argumente ein, die in den sogenannten zwischentestamentlichen Texten, im Neuen Testament und in der frühchristlichen Literatur übernommen, verändert oder entfaltet werden; andere dagegen bleiben vielleicht unbeachtet und haben keinen weiteren Einfluss. Diese komplexen Befunde lassen sich kaum auf einen Nenner bringen, etwa auf den der *praeparatio evangelica*, als die die Septuaginta zu verstehen sei.⁵⁰ Vielmehr ist ein gründliches Detailstudium der verschiedenen Texte erforderlich, die ihrer Vielfalt, ihren Gemeinsamkeiten, aber auch ihren Unterschieden auf terminologischer und konzeptioneller Ebene gerecht wird.

⁴⁹ FRANÇOIS VAN MENXEL, 'Ἐλπὶς (s. Anm. 48), 237, spricht geradezu von einer Tugend (»vertu«).

⁵⁰ So GEORG BERTRAM, *Praeparatio Evangelica in der Septuaginta*, VT 7 (1957), 225–259.

Die Herausbildung des christlichen Bibelkanons im Spannungsfeld zwischen »Judentum« und »Christentum« der (Spät-)Antike

Jörg Ulrich

1.

Sowohl das mir vorgegebene, riesig große Thema als auch der ebenfalls vorgegebene Titel dieses Beitrags erfordern eine dreifache Vorbemerkung. Erstens: Die An- und Abführungszeichen bei den Wörtern »Judentum« und »Christentum« weisen hin auf die enorme Heterogenität sowohl des Judentums als auch des Christentums der ersten Jahrhunderte, die ja in der Tat die Frage aufwirft, inwieweit hier von je *einer* kohärenten Größe oder Institution oder Religion überhaupt die Rede sein kann.¹ Das Christentum diversifiziert sich von seinen Anfängen an in zahlreiche, auch institutionell je eigene Gestalt gewinnende »Christentümer«, und im Judentum ist Vergleichbares schon vor und dann auch seit der Entstehung des Christentums der Fall. Die hier erforderlichen mannigfachen Differenzierungen sind im Rahmen eines Sektionsvortrages nicht hinreichend abzubilden. Zweitens: Das Wort Kanon im Titel dieses Aufsatzes steht zwar nicht in An- und Abführung; dies sollte aber nicht darüber hinwegsehen lassen, dass das, was sich im späten zweiten Jahrhundert als Kanon der Kirche aus zwei Schriftensammlungen herausbildete, erst im vierten Jahrhundert die Bezeichnung »Kanon« trägt.² Der Begriff »Kanon« ist für das Werden der christlichen Bibel als Vorgang der Autorisierung einer zweigestaltigen Schriftensammlung anachronistisch, unbeschadet der Tatsache, dass es das Phänomen dieser Autorisierung dieser Sammlung, die später Kanon heißen sollte, natürlich schon vorher gab. Vorbehaltlich dieses Hinweises wird daher der Begriff »Kanon«

¹ Für die Antike und Spätantike verweise ich auf HUBERT FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006.

² Das ist in allen Einzelheiten nachzulesen bei HEINZ OHME, *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffes*, AKG 67, Berlin / New York 1998. Siehe auch HERMANN VON LIPS, *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und seine Bedeutung*, Zürich 2004.

im Folgenden beibehalten. Wenn drittens schließlich im Titel dieses Aufsatzes auch von Spätantike die Rede ist, so zielt das auf die Zeit seit Diokletian,³ d. h. ich gehe in meiner Darstellung materialiter bis ins vierte Jahrhundert hinein, lege den Schwerpunkt aber in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, weil dort die für unsere Frage relevanten Würfel im Wesentlichen fallen.

Die zu verhandelnde Frage ist dann die, ob und inwiefern sich Zusammenhänge zwischen der Entwicklung des zweiteiligen christlichen Bibelkanons einerseits und der Entwicklung des Verhältnisses von Judentum und Christentum andererseits namhaft machen lassen.

Zu diesem Zwecke werden im Folgenden vier Schritte unternommen. Zunächst ist auf eine (zunächst durchaus überraschende) Fehlanzeige aufmerksam zu machen (2.), in weiteren zwei Schritten ist dann von Spuren für christliche Kanonisierungsvorgänge hinsichtlich des Alten und Neuen Testaments zu reden, die für die Entwicklung als relevant anzusehen und hier in Auswahl zu präsentieren sind (3. und 4.), und schließlich soll in einer Zusammenfassung der Versuch gemacht werden, die Befunde zu bewerten und einen Ausblick zu unternehmen (5).

2.

Zu beginnen ist mit einer Fehlanzeige. Denn die Fragestellung legt es zunächst nahe, in den Quellen nach *expliziten* Begründungssätzen oder -figuren zu suchen. Zu vermuten wäre also, dass im Prozess der Entstehung der christlichen Bibel die Auswahl einzelner Schriften oder Schriftengruppen für den Kanon (oder auch die Nichtaufnahme in Frage kommender Schriften in den Kanon oder gar die Fixierung des Kanons insgesamt) ausdrücklich dadurch begründet wird, dass eine Abgrenzung vom Judentum erforderlich sei, die man mit dieser Schrift oder Schriftengruppe leisten könne (oder umgekehrt, dass bestimmte Schriften oder Schriftengruppen nicht für den christlichen Kanon in Frage kommen, weil sie für eine Abgrenzung vom Judentum ungeeignet seien).

Diese Ausgangsvermutung ist keineswegs aus der Luft gegriffen, denn bei anderen Fragen als der der Kanonisierung der Bibel haben wir zumindest zwei sehr bekannte Beispiele aus dem vierten Jahrhundert tatsächlich vorliegen. Ein erstes Exempel findet sich bei der Frage nach der Festlegung des christlichen Ostertermins (bei der es sich immerhin auch um einen typischen, höchst bedeutenden *identity marker* des Christentums handelt);⁴ hier wird aus einem Brief

³ Siehe ALEXANDER DEMANDT, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian (284–565 n. Chr.), München ²2007.

⁴ Die Frage nach dem »richtigen« Ostertermin war bekanntlich schon am Ende des zweiten Jahrhunderts zwischen Rom und Kleinasien kontrovers diskutiert worden – eine Ent-

Kaiser Konstantins im Vorfeld des Konzils ganz eindeutig ersichtlich, dass die Entscheidung von Nizäa 325 durchaus zusammenhing mit dem Bedürfnis nach Abgrenzung von den Juden: »Nicht sei uns gemeinsam mit dem verhassten Volk der Juden!«, schreibt der Kaiser,⁵ um mit diesem Argument zugunsten der Variante zu optieren, das Osterfest am ersten Sonntag nach dem ersten Vollmond im Frühjahr zu feiern und somit jedenfalls nicht im Zusammenhang mit dem Paschafest. Und ein zweites Beispiel findet sich bei der (offenbar ebenfalls in vielen Gemeinden virulenten) Frage, ob man als Christ seinen Geburtstag feiern solle oder nicht. Hierzu bringt der Ambrosiaster um 370 das folgende Argument vor:

»Wenn schon der Jahrestag der Tempelweihe in Jerusalem gefeiert wurde, müssen wir (sc.: die Christen) umso mehr den Geburtstag eines Menschen feiern, der in viel höherem Maße als der Jerusalemer Tempel ein Tempel Gottes ist. [...] Der Jerusalemer Tempel wurde durch menschliche Arbeit erbaut, unser Leib aber ist Gottes Werk; der Jerusalemer Tempel ging zugrunde, unser Leib aber wird ewig leben. Wer also weiß, dass er aufgrund von Gottes Plan geboren wurde [...], soll sich an seinem Geburtstag freuen.«⁶

Wieder fungiert der Wunsch nach Abgrenzung vom Judentum, seiner Geschichte und seinen Traditionen, als ein Argument für eine bestimmte Option in einer innerchristlichen Diskussion.

An eine solche Argumentationsfigur hätte man nun auch für die Kanonisierungsprozesse auf dem Weg zur christlichen Bibel denken können. Jedoch: Die Suche nach expliziten Begründungsmustern, die auf eine Abgrenzung vom Judentum abzielen, erbringt für Fragen rund um die Kanonisierung der christlichen Bibel interessanterweise eine Fehlanzeige. Das ist zwar ein negativer Befund, der aber als solcher auch etwas zeigt, nämlich dass die Dinge für unsere Frage anders liegen als bei den Debatten um das altkirchliche Ostern oder Geburtstagsfeiern.

Wenn es nun aber an expliziten Begründungen fehlt, so bleibt methodisch nur der Weg, ausgewählte einschlägige Texte frühchristlicher Autoren durchzugehen, beginnend bei Justin (Mitte 2. Jahrhundert) und endend bei Athanasius (Mitte 4. Jahrhundert) bzw. etwas später, sofern in diesen die Kanonfrage eine Rolle spielt. Es ist an den Stellen, wo so etwas wie Strittigkeit hinsichtlich des Kanons bzw. hinsichtlich der Zugehörigkeit einzelner Bücher zum Kanon erkennbar wird, nach den im Hintergrund stehenden Konfliktlinien zu fragen, um

scheidung fiel dann erst auf dem Konzil von Nizäa, offenbar unter erheblichem kaiserlichen Einfluss.

⁵ Siehe den Brief KAISER KONSTANTINS an die Gemeinden über die Osterterminfrage (= Eus., v.C. III 17–20) in: Volkmar Keil (Hg.), Quellen zur Religionspolitik Konstantins des Großen, TzF 54, Darmstadt 1989, 118 f.

⁶ AMBROSIASTER, Fragen zu AT und NT, Frage 127, 16.

Aspekte namhaft zu machen, die in den Gesprächslagen zwischen »Judentum« und »Christentum« relevant gewesen sein könnten. Die Beschränkung auf frühchristliche Autoren ist abermals dem Zwang zur Auswahl geschuldet. Nicht berücksichtigt wurden die relativ gut belegten Kanonlisten der Antike und Spätantike, über die ein erhellender Aufsatz von Winrich Löhr vorliegt.⁷ Das durchgesehene Quellenmaterial legt es nahe, zunächst Einschlägiges über den alttestamentlichen christlichen Kanon und danach Einschlägiges über den neutestamentlichen Kanon vorzustellen, ein Vorgehen, das man dem Grunde nach schon in Hans von Campenhausens immer noch relevanter Monographie über die Entstehung der christlichen Bibel findet.⁸ Der Vorteil dieses Vorgehens besteht darin, dass Differenzen deutlicher werden, die unsere Frage betreffen; die Kanonisierungen des Alten und des Neuen Testaments, die de facto natürlich nicht völlig voneinander zu trennen sind, haben, so viel ist von vornherein klar, im Spannungsfeld zwischen Judentum und Christentum der ersten Jahrhunderte und im Prozess der Trennung von Christentum und Judentum durchaus ein unterschiedliches Gewicht gehabt.

3.

Hinsichtlich der Kanonisierung der Texte des werdenden christlichen Alten Testaments ergeben sich wichtige Aufschlüsse in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Bei Justin Martyr⁹ sehen wir, dass an seiner freien christlichen Schule in Rom,¹⁰ in der er als Lehrer tätig war, fast alle Texte der »Schrift« zitiert wurden; gemeint sind die Texte des werdenden Alten Testaments. Justin bemüht sie sowohl bei dem Versuch, dem Kaiser die Erfüllung der Prophezeiungen in der Person Jesu apologetisch anzudemonstrieren (so das Anliegen in den Apologien¹¹),¹² als auch in der Auseinandersetzung mit dem fiktiven oder echten Juden

⁷ Siehe WINRICH A. LÖHR, Norm und Kontext. Kanonslisten in der Spätantike, in: BThZ 22 (2005), 202–229.

⁸ HANS VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHT 39, Tübingen 2003 (ND der Ausgabe 1968).

⁹ Siehe STEFAN HEID, Iustinus Martyr I., in: RAC 19 (2000), 801–847; JÖRG ULRICH, Justin Martyr, in: Jakob Engberg / Anders-Christian Jacobsen / Jörg Ulrich (Hg.), In Defence of Christianity. Early Christian Apologists, ECCA 15, Frankfurt a. M. 2014, 51–66 (dänisches Original: Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter, Kopenhagen 2006, 85–106).

¹⁰ JÖRG ULRICH, What Do We Know about Justin's School in Rome?, in: ZAC 16 (2012), 62–74.

¹¹ Eine neue deutsche Übersetzung und ausführliche Kommentierung der Apologien durch mich wird in nicht allzu ferner Zukunft in der Reihe KfA erscheinen. Einstweilen ist die

Tryphon,¹³ mit dem er um ihre rechte Interpretation streitet – bis hin zu Problemen der Textkritik. Dass der christliche wie der jüdische Kanon in ihrem Umfang dabei noch nicht völlig feststehen, tut der Autorität der Texte offenbar für keinen der beiden Diskussionspartner irgendeinen Abbruch.¹⁴ In der Debatte mit Tryphon insistiert Justin darauf, dass *er* allein auf dem Gesetz und den Propheten fuße (von den »Schriften« als drittem Teil ist nicht explizit die Rede), während er den Juden unterstellt, nicht allein den göttlichen Schriften, sondern den Anordnungen ihrer Lehrer zu folgen.¹⁵ Es liegt hier also so etwas wie die Idee eines alttestamentlichen Kanons im Sinne einer exklusiven maßgeblichen Sammlung heiliger Schriften vor (ein Gedanke, den wir auf jüdischer Seite für die jüdische Bibel schon im griechischen Prolog des Sirachbuches finden,¹⁶ und später bei Josephus¹⁷ und bei Philo von Alexandrien). Justins Argument ist, dass alles, was über diese Schriften hinausgeht, mindere Dignität und mindere Bedeutung habe und ein rechtes Verständnis der heiligen Schriften eher verstelle als fördere. Man kann natürlich einwenden, dass Justin mit diesem Vorwurf dem Tryphon kaum gerecht geworden ist, zumal er selbst gegenüber Tryphon Worte des christlichen Lehrers Jesus zumindest nachdrücklich geltend macht, wie im nächsten Abschnitt ersichtlich werden wird; aber wichtiger für unsere Fragestellung ist dies, dass hier von Justin die Vorstellung eines alttestamentlichen Kanons mit exkludierender Funktion ins Feld geführt wird: Auf Zusätzliches, über die Schrift

deutsche Übersetzung durch GERHARD RAUSCHEN in der Bibliothek der Kirchenväter zu konsultieren: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, BKV 12, Kempten 1913, darin: Des heiligen Justins des Philosophen und Märtyrers zwei Apologien, 1–101.

¹² Einschlägig ist hier die lange Passage in 1apol. 30,1–53,12; man fragt sich, was sich Justin von einer derartig langen und teils auch langatmigen Darlegung im Blick auf seine von stoischer Philosophie geprägten kaiserlichen Adressaten erhofft haben mag.

¹³ Für den Dialog ist nach wie vor die deutsche Übersetzung von PHILIPP HAEUSER in der Bibliothek der Kirchenväter zu konsultieren: Des heiligen Philosophen und Märtyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon, BKV 33, Kempten 1917. Eine zuverlässige französische Übersetzung und eine ausführliche wissenschaftliche Kommentierung finden sich bei PHILIPPE BOBICHON, Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire, Paradosis 47 / 1. 47 / 2, Fribourg 2003.

¹⁴ So schon VON CAMPENHAUSEN (Anm. 8), 79.

¹⁵ Just., dial. 48,2; 140,2.

¹⁶ Sir prooem. 1–7 (7). – Sir 49,12 (am Ende des sog. Lobes der Väter Sir 44–49) spricht von den »Gebeinen der 12 Propheten«, was indiziert, dass das Zwölfprophetenbuch als Sammlung vorlag; ferner zählen »David« (= Psalter) und »Salomo« (= eine Anzahl von Weisheitsschriften) zur Sammlung.

¹⁷ JOSEPHUS, Contra Apionem 1,8 (um das Jahr 95 n.Chr.): Josephus spricht von »22 Schriften, die die gesamte Vergangenheit schildern und zu Recht als göttlich angesehen werden.« Die Zahl entspricht der Anzahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets und symbolisiert Vollständigkeit.

Hinausgehendes darf man sich nicht berufen. Einen ähnlichen Gedanken findet man eine Generation später bei Theophilus von Antiochien: Die Schriften des werdenden AT sind »göttliche Schrift« in exklusivem Sinne,¹⁸ unbeschadet der Tatsache, dass es noch keinen ganz fest fixierten Kanon gibt. Bei Irenäus von Lyon¹⁹ schließlich steht dann neben den für die katholische Kirche als gültig vorausgesetzten Schriften des Alten Testaments erstmals so etwas wie ein neutestamentlicher Kanon (hierauf wird im nächsten Abschnitt zurückzukommen sein), um dessen konkrete Gestalt er gegen christliche Gegner kämpfen muss. Die kanonische Bedeutung des Alten Testaments reklamiert er gegenüber der (in sich wiederum höchst disparaten und vielfältigen) Gnosis, einem der Hauptkontrahenten in seiner Schrift *Adversus haereses*. Eine Auseinandersetzung mit dem »Judentum« über die Kanonfrage spielt bei Irenäus keine Rolle, obwohl er sonst durchaus gegen Juden polemisiert.²⁰

Eine besonders wichtige Quelle zur alttestamentlichen Kanonfrage sind nun die »Auszüge aus der Heiligen Schrift« des Melito von Sardes²¹ (überliefert bei Euseb,²² wo sie »Eklogai« genannt werden); Melito schreibt (um 180) einem gewissen Onesimus, er sei anlässlich einer Palästinareise dessen mehrfacher Bitte, »Auszüge aus dem Gesetz und den Propheten zu bekommen, soweit sie unseren Erlöser und unseren ganzen Glauben betreffen«,²³ an dem Ort, »wo die Schriften erfüllt wurden«,²⁴ nachgekommen. »Dazu« habe Onesimus gewünscht, die »genaue Zahl der alten Bücher, und die Reihenfolge, in der sie geordnet sind, zu erfahren.«²⁵ Melito schreibt dann, er habe exakte Erkundigungen eingeholt über die Bücher der alten *diatheke*, und teilt dann die Liste mit.²⁶ Es handelt sich nicht um den Septuagintakanon, sondern um den werdenden hebräischen Kanon, allerdings ohne das Buch Esther. Er sagt sodann, er habe aus diesen Schriften Auszüge angefertigt, eingeteilt in sechs Bücher. Diese sechs Bücher (zu denken ist an Testimoniensammlungen von Passagen, die sich sowohl für Unterricht als auch für kontroverses Argumentieren eigneten, also an eine Art

¹⁸ Thphl. Ant., Autol. II 10,10; 13,7; 18,1.

¹⁹ IRENÄUS VON LYON, *Gegen die Häresien*, übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, *Fontes Christiani* 8, 1–5, Freiburg i.Br. 1993–2001.

²⁰ Siehe hierzu Abschnitt 3 dieses Aufsatzes.

²¹ Siehe GEORG RÖWEKAMP, Melito von Sardes, in: LACL³ (2002), 499 f. (Lit!).

²² H.e. IV 26, 12–14. Die Übersetzungen aus der Kirchengeschichte Eusebs folgen der Ausgabe EUSEB VON CAESAREA, *Kirchengeschichte*, herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Kraft (deutsche Übersetzung von Philipp Haeuser durchgesehen von Hans A. Gärtner, Darmstadt 1981).

²³ H.e. IV 26, 13.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ H.e. IV 26, 14.

Zettelkästen) sind leider verloren. Wie immer man nun diesen unbefriedigend kurz überlieferten Melito-Text deutet,²⁷ so scheint er doch immerhin Folgendes zu zeigen: Es gibt unter den Christen in Sardes welche, die zum Zwecke der Vergewisserung über den Erlöser und über den ganzen eigenen christlichen Glauben nun eine exakte Kenntnis über Zahl und Reihenfolge der alttestamentlichen Schriften begehren (also es geht hier gerade nicht um Interpretation von irgendwie als »gültig« vorausgesetzten Texten, sondern es geht um die »objektive« Feststellung des Umfangs eines corpus von gültigen Texten); sie erwarten diese Information aus der Region, in der diese Schriften erfüllt worden seien (also aus Palästina); sie lassen sich das einen gewissen Aufwand kosten; und es gibt eine gewisse Dringlichkeit dafür. Man kann fragen, ob dieses Informations- und Vergewisserungsbedürfnis in Zusammenhang mit Diskussionen mit Juden stand, die sich in Sardes zutrugen; dies wäre naheliegend, denn Kleinasien hatte bekanntlich eine starke jüdische Diaspora. Man kann weiter fragen, ob im Zusammenhang solcher Auseinandersetzungen parallele, rivalisierende Kanonisierungsprozesse auf beiden Seiten eine Rolle spielten. Explizit verlautet davon leider nichts. Dafür sprechen könnte aber doch, dass Melito eben den (als solchen erst später fest fixierten) hebräischen Kanon nach Hause meldet, es also christlicherseits Bedarf gegeben zu haben scheint, neben dem LXX-Kanon auch den hebräischen präsent zu halten²⁸ – vielleicht zu Argumentationszwecken, vielleicht auch aus Interesse an der bleibenden Beziehung beider Kanones jüdischer Schriften zueinander, vielleicht im Sinne einer gewichtenden Abstufung (von der wir bei christlichen späteren Autoren dann tatsächlich hören). Interessant ist in unserem Zusammenhang das Detail, dass ausgerechnet das Estherbuch (das übrigens auch bei Justin nie zitiert wird) in Melitos Mitteilung ausgespart ist. Aber Argumente *e silentio* sind methodisch immer schwierig, und so wird man kaum sagen können, ob es sich hier um eine bewusste, absichtliche Verkürzung handelt (etwa weil man das Estherbuch für einen christlichen alttestamentlichen Kanon als ungeeignet ansah) oder schlicht um einen Auslassungsfehler entweder Melitos selbst oder eines seiner Gewährsleute, über die wir wiederum aus der Quelle keinen Aufschluss gewinnen.

Für das dritte Jahrhundert erlaube ich mir eine unzulässige Verkürzung und beschränke mich auf prominente Autoren aus dem Kontext Alexandriens²⁹ und

²⁷ Siehe RUDOLF MOSIS, Die Bücher des »Alten Bundes« bei Melito von Sardes, in: Ansgar Moenikes (Hg.), Schätze der Schrift. FS für Hans F. Fuhs zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, PaThSt 47, Paderborn 2007, 131–176.

²⁸ Zu den Einzelheiten siehe MICHAEL TILLY, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt 2005, 20–25.

²⁹ Siehe ALFONS FÜRST, Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria, SBS 213, Stuttgart 2007.

Caesarea³⁰. Origenes³¹ setzt, was das Alte Testament angeht, den LXX-Kanon voraus,³² aber es gibt bei ihm eine »relative Zweitrangigkeit«³³ derjenigen alttestamentlichen Schriften, die nicht im hebräischen Kanon sind (dieser Aspekt könnte auch bei Melito von Sardes eine Rolle gespielt haben); eben diese »zweitrangigen« Schriften hat Origenes übrigens auch nicht kommentiert. Am Anfang seines Psalmenkommentars³⁴ bringt Origenes jedenfalls eine Liste der 22 zum Alten Testament gehörigen Bücher, »wie sie die Hebräer überliefert haben«;³⁵ diese Liste enthält interessanterweise neben den griechischen auch hebräische Namen für einige der Bücher, als Beispiel sei »hammes phekodim« für das Buch Numeri genannt, eine Bezeichnung, die wir sonst in der Mischna³⁶ und im Babylonischen Talmud³⁷ finden. Man könnte daran denken, dass Origenes bei seiner Liste auch auf rabbinisches Material zurückgriff, wie de Lange schon im Jahre 1976 anzunehmen vorgeschlagen hat.³⁸ Hier würde man dann in der Tat das interessante Phänomen wechselseitiger, mehr oder minder gleichzeitiger, vielleicht rivalisierender Kanonisierungen im »Christentum« einerseits und im »Judentum« andererseits annehmen können. Sinn der akribisch geführten Liste des Origenes dürfte es gewesen sein, die philologische Erschließung der Bibel

³⁰ JÖRG ULRICH, Euseb von Caesarea und die Juden, PTS 49, Berlin / New York 1997, 12–27.

³¹ Siehe jetzt ANDERS-CHRISTIAN JACOBSEN, *Christ – the Teacher of Salvation. A Study on Origen's Christology and Soteriology*, Adamantia 6, Münster 2015 (Lit!); ROWAN WILLIAMS, Origenes / Origenismus, in: TRE 25 (1995), 397–420; CHRISTOPH MARKSCHIES, Origenes. Leben – Werk – Theologie – Wirkung, in: Ders., Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien, TU 160, Berlin / New York 2007, 1–14; weiter die neue Studie von ANNA USACHEVA, *Knowledge, Language and Intellection from Origen to Gregory Nazianzen. A Selective Survey*, ECCA 18, Frankfurt a.M. 2017; außerdem BERNHARD NEUSCHÄFER, Origenes als Philologe, SBA 18, Basel 1987, und immer noch PIERRE NAUTIN, Origène. Sa vie et son œuvre, *Christianisme antique* 1, Paris 1977.

³² Eine Übersicht zu den alttestamentlichen exegetischen Arbeiten des Origenes findet sich bei ROWAN WILLIAMS (Anm. 31), 404f.

³³ Dies ist ein Begriff von MARTIN HENGEL (Die Septuaginta als christliche Schriftensammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: Martin Hengel / Anna Maria Schwemer, *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284, 228), der dieses Phänomen auch für die Frage der gottesdienstlichen Verwendung der Schriften geltend macht.

³⁴ Referiert bei Euseb, h.e. VI 25, 1–14.

³⁵ Eus., h.e. VI 12, 1.

³⁶ Menachot 4,3.

³⁷ bSotha 36b.

³⁸ NICHOLAS R. M. DE LANGE, Origen and the Jews. *Studies in Jewish-Christian Relations in the Third-Century Palestine*, UCOP 25, Cambridge 1976, 175 no. 24.

einschließlich der Buchüberschriften zu perfektionieren, was man ja übrigens auch am gigantischen Unternehmen der Hexapla³⁹ sehen kann.

Euseb von Caesarea, Enkelschüler des Origenes, befasst sich an verschiedenen Stellen seiner Kirchengeschichte mit der Entstehung der christlichen Bibel, und dabei fällt für das Alte Testament Folgendes auf: Euseb bietet Aufzählungen der alttestamentlichen Bücher aus der ihm vorliegenden Tradition, und zwar von Melito (siehe hierzu oben, h.e. IV 26, 12–14) und Origenes (siehe hierzu oben, h.e. VI 25, 1 f.), und dann interessanterweise von Josephus (!) (h.e. III 10, 1–6 = Jos., Ap. 1, 38–42). Eusebius möchte seinem Leser zeigen, dass seine Mitteilungen sich auf vorausgegangene Autoritäten stützen und zuverlässig sind. Dass Josephus dabei eine wichtige Rolle für die Begründung des *christlichen* alttestamentlichen Kanons spielt, ist ein schönes Beispiel für seine zwanglose Integration in den Kreis christlicher Autoritäten durch die christliche Historiographie: Josephus ist eben ein »Hebräer«; nach einem Eusebschen Denkmodell, das ich in meiner Habilitationsschrift von 1997 analysiert habe,⁴⁰ verschafft ihm das neben anderen Faktoren wie dem seiner notorischen Romfreundlichkeit den Rang einer besonderen Autorität. Was Euseb an der Josephus-Passage aus *Contra Apionem* interessiert, ist dreierlei: Erstens der Beweis für die Integrität der Texte (es hat nie jemand etwas hinzugetan oder weggestrichen), zweitens die Martyriumsbereitschaft der Juden, die für diese Texte zu sterben bereit sind (was Euseb vorbildlich findet), und drittens: In dem Zitat ist davon die Rede, dass »auch unlängst« (nämlich in der Zeit von Ataxerxes bis auf Josephus selbst) vieles aufgeschrieben worden sei, was nicht den gleichen Glauben verdiene wie die früheren (= kanonischen) Texte, »weil die sichere Abfolge der Propheten fehlte.« Es fällt auf, dass dieses Argument einer »diadoche« aus dem Josephus-Kanon genau dasjenige Argument ist, das in Eusebs *historia ecclesiastica* für die Darstellung der Geschichte der Kirche (h.e. I 1) und deren Darstellung insgesamt relevant ist.

Kyrill von Jerusalem – und damit bewegen wir uns nun schon in nachkonstantinischer Zeit – rät in seinen Katechesen⁴¹ seinen Taufbewerbern, in den

³⁹ Zur Hexapla siehe FREDERICK FIELD (Hg.): *Origenis hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta*. Post Flaminium nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplati, 2 Bände, Oxford 1875; ferner ALISON SALVESEN (Hg.), *Origen's Hexapla and Fragments*. Papers Presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th July–3rd August 1994, TSAJ 58, Tübingen 1998.

⁴⁰ JÖRG ULRICH, Euseb (Anm. 30).

⁴¹ Des heiligen Bischofs Cyrillus von Jerusalem Katechesen, übersetzt und eingeleitet von PHILIPP HAEUSER, BKV 41, Kempten 1922.

Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments selbst zu lesen,⁴² die beiden Testamente, so sagt er, gehören zusammen, weil der Gott beider Testamente ein und derselbe sei, und dann zählt Kyrill die 22 Bücher des Alten Testaments auf, die von den Zweiundsiebzig übersetzt worden seien; er bezieht sich also auf den LXX-Text, folgt aber dem hebräischen Kanon.⁴³ Sodann nennt er auch die Schriften des NT (ohne die Johannesapokalypse).⁴⁴ Die Fixierung eines genauen Kanonumfangs gehört hier also in den Kontext christlichen Elementarunterrichts. Wer es seinen Taufbewerbern ans Herz legt, die Schriften selbständig zu lesen, muss ihnen sagen, was sie lesen dürfen und was nicht. Dem dient Kyrills dezidierte Aufzählung.

Nach Kyrill wird die Frage von Umfang und Art des Kanons des christlichen AT nicht mehr signifikant thematisiert. Eine wichtige Rolle spielt sie freilich noch beim berühmten Streit zwischen Augustin und Hieronymus um den »richtigen« alttestamentlichen Kanon, der im Zusammenhang dieses Beitrags aber nicht mehr berücksichtigt werden kann.⁴⁵

⁴² Es handelt sich um ein interessantes Beispiel für die Aufforderung an zukünftige Gemeindeglieder zu eigenständiger Lektüre der Bibel!

⁴³ Cyr. Ier., catech. 4,35: Die zweiundzwanzig Bücher der Septuaginta sollst du lesen; mit den Apokryphen jedoch sollst du nichts zu tun haben. Jene allein, zu deren Lektüre wir auch in der Kirche vertrauensvoll greifen, sollst du eifrig studieren. (Übersetzung nach PHILIPP HAEUSER, Katechesen [Anm. 41])

⁴⁴ Cyr. Ier., catech. 4,36: Zum Neuen Testament gehören nur vier Evangelien; die übrigen Evangelien sind apokryph und verderblich. Die Manichäer haben ein »Evangelium nach Thomas« geschrieben; dasselbe hat sich mit dem wohlklingenden Namen Evangelium geschmückt, verdirbt aber die Seelen der Arglosen. Auch die Geschichte der zwölf Apostel musst du annehmen, dazu die sieben katholischen Briefe, nämlich des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas; endlich als Siegel der ganzen Schrift und als letztes Denkmal der Jünger die vierzehn Briefe Pauli. Alle übrigen Schriften sollen in zweiter Linie kommen. Alle jene Schriften aber, welche in der Kirche überhaupt nicht gelesen werden, darfst du, wie du gehört hast, auch für dich nicht lesen. Soviel über die Schrift. (Übersetzung nach PHILIPP HAEUSER, Katechesen [Anm. 41])

⁴⁵ In dem um 395 begonnenen Briefwechsel wendet sich Augustin gegen die Neuartigkeit des Textes und gegen die Minderung der Autorität des LXX-Textes, die sich seiner Ansicht nach aus der Benutzung des hebräischen Urtextes (der *veritas hebraica* des Hieronymus) ergeben; Augustin fürchtet eine mögliche Verunsicherung der Gemeinden und auch eine Trennung der Kirchen des Ostens von denen des Westens (vgl. Aug., ep. 71,4–6; 82,34f. sowie zur Hermeneutik und zum Umgang mit den Problemen des [lateinischen] Bibeltex-*tes doct. Christ. III 4,7,14 – III 5,9,20 u. ö.*).

4.

Erforderlich ist nun ein zweiter Gang durch die Quellen, der noch einmal im zweiten Jahrhundert beginnt, aber diesmal den Spuren des werdenden neutestamentlichen Kanons folgt.

Bei Justin finden wir die bekannte Rede von den »Denkwürdigkeiten« (apomnemoneumata) der Apostel, die man auch Evangelien (Plural!) nenne;⁴⁶ (freie) Zitate und Anspielungen finden sich bei Justin aus allen vier Evangelien des späteren Vierevangelienkanons, und zwar entgegen der älteren Forschung auch aus dem Johannesevangelium.⁴⁷ Paulusreferenzen und Spuren einer Sammlung von Paulusbriefen finden sich bei ihm ebenfalls in nennenswertem Umfang, was die ältere Forschung ebenfalls unterschätzt haben dürfte.⁴⁸ Was die Evangelien angeht, indiziert Justin, wie Luise Abramowski überzeugend gezeigt hat,⁴⁹ eine Schriftlichkeit der Evangelien, die in der Mitte des zweiten Jahrhunderts noch keineswegs selbstverständlich war. Die Texte des werdenden Neuen Testaments sind bei Justin authentische Dokumente der Christen, auch angesichts der Übung ihrer gottesdienstlichen Verlesung neben der Lesung der Schriften der Propheten, die Justin selbst klar bezeugt.⁵⁰ Das hindert ihn freilich nicht daran, unterschiedliche Überlieferungen zu katechetischen Zwecken zu harmonisieren (oder auf bereits existierende Harmonisierungen zurückzugreifen) und sich auch der Möglichkeit freierer Wiedergaben zu bedienen. Justin selbst ergänzt in seinen Texten gelegentlich das, was er aus Gesetz und Propheten »bewiesen« hat, durch »einige Worte unseres Heilands«;⁵¹ diese Texte versteht er aber noch nicht als Teil eines kanonisierten Neuen Testaments, da ja, wie wir oben sahen und wie er gegen Tryphon ausdrücklich geltend macht, das Gesetz und die Propheten für ihn die alleinige Heilige Schrift sind. Justin ist mithin kanongeschichtlich einerseits als einer der letzten Vertreter derjenigen Epoche anzu-

⁴⁶ Just., 1apol. 66,3; 67,3. Vgl. 1apol. 33,5; dial. 103,8.

⁴⁷ TITUS NAGEL, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur, ABG 2, Leipzig 2000; CHRISTOPH MARKSCHIES, Haupt-einleitung, in: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 1. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1, hg. v. CHRISTOPH MARKSCHIES / JENS SCHRÖTER, Tübingen 2012, 1–180.

⁴⁸ Noch gänzlich bestritten wurde eine solche Paulusrezeption Justins bei HANS VON CAMPENHAUSEN, Entstehung (Anm. 8), 117.

⁴⁹ LUISE ABRAMOWSKI, Die »Erinnerungen der Apostel« bei Justin, in: Peter Stuhlmacher (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982 (WUNT 28), Tübingen 1983, 341–353.

⁵⁰ 1apol. 66,3.

⁵¹ Dial. 18,1.

sprechen, in der man sich für die Christusverkündigung auf keine anderen Schriften als auf die des AT berief.⁵² Auf der anderen Seite sieht man bei ihm aber, wie die Texte des werdenden NT unmittelbar der alten heiligen Schrift an die Seite treten (im liturgischen Vollzug der Gemeinden, in der Argumentation gegenüber paganen und jüdischen Gegnern, im Unterricht an den christlichen Schulen). Man kann sagen, dass sich bei ihm einerseits die Verbindlichkeit der Evangelien an die der heiligen Schriften Israels mindestens angenähert hatte, andererseits aber von einer Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften im Sinne einer exkludierenden Verbindlichmachung noch nicht die Rede sein kann.⁵³ Genau das führt nun interessanterweise dazu, dass er in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon »die Lehren unseres Erlösers« zwanglos in das Gespräch mit einspeisen kann: Der Jude Tryphon hat sie gelesen (dial. 18,1 – wahrscheinlich hat Tryphon sie als so etwas wie »apokryphe Literatur« angesehen) und Justin rekuriert auf diese Texte, um seine Exegese einschlägiger prophetischer bzw. alttestamentlicher Schriften zu erläutern und zu illustrieren.⁵⁴ Wenn man Justins Dialog mit dem Juden Tryphon auch nur in Teilen für eine (freilich literarisch gründlich überarbeitete und durchaus auch tendenziöse) Wiedergabe tatsächlicher Gesprächslagen zwischen Juden und Christen hält (wofür es gute Gründe gibt), dann könnte man im Blick auf die hier zu verhandelnde Fragestellung sagen: In der Mitte des zweiten Jahrhunderts ist das Werden des neutestamentlichen Kanons nicht so weit vorangeschritten, dass seine Texte nicht im Spannungsfeld zwischen »Christentum« und »Judentum« und in kontroversen Diskussionen zwischen Juden und Christen eine Rolle hätten spielen können.

Eine reichliche Generation später bei Irenäus von Lyon haben wir dann bekanntlich den Vierevangelienkanon und einen neutestamentlichen Kanon mit Unschärfen an den Rändern als autoritative »Schrift« belegt (bei einem erkennbaren Achtergewicht auf den Evangelien).⁵⁵ Irenäus setzt die neutestamentlichen Texte, anders als noch Justin, als definitive Sammlung autoritativer heiliger Schriften neben dem jüdischen Kanon als Grundlage voraus. Zumindest der Vierevangelienkanon hat bei ihm eine dezidiert kriteriologische und exkludierende Funktion. Damit ist eine neue Stufe der bewussten kanonischen Nor-

⁵² HANS VON CAMPENHAUSEN, Entstehung (Anm. 8), 121 f.

⁵³ CHRISTOPH MARKSCHIES, Haupteinleitung (Anm. 47), 36, betont zu Recht, dass man bei Justin noch nicht von einer »kanonischen« Geltung einzelner Schriften des werdenden Neuen Testaments reden könne.

⁵⁴ Just., dial. 17,3 f. – Siehe die Kommentierung von PHILIPPE BOBICHON, *Dustin Martyr* (Anm. 13), 635.

⁵⁵ Zur Hermeneutik des Irenäus siehe NORBERT BROX, Die biblische Hermeneutik des Irenäus, in: ZAC 2 (1998), 26–48.

mierung gegeben.⁵⁶ Kriterien für die Zugehörigkeit eines Evangeliums zu diesem Kanon sind Inspiration, Tradition, kirchlicher Gebrauch, und natürlich geht es auch um die Vierzahl als Garant der Wahrheit.⁵⁷ Es ist deutlich, dass der Vierevangelienkanon als Kanon von Irenäus nicht erfunden wurde, sondern ihm vielmehr als Größe bekannt war – wie lange sie als solche schon existierte, wissen wir leider nicht,⁵⁸ zumal man natürlich ohnehin keinesfalls von reichsweiter Einheitlichkeit in den christlichen Gemeinden ausgehen darf. Für Irenäus jedenfalls ist jeder, der den Vierevangelienkanon nicht hat, ein Häretiker, und so haben wir hier einen schönen Beleg für Kanon als Norm der werdenden katholischen Großkirche und für den engen Zusammenhang zwischen Kanonbildung und der Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Häresie. Irenäus bekämpft in seinem *Adversus haereses* viele Häretiker, darunter solche, die die Viergestalt des Evangeliums reduzieren, weil sie nur ein Evangelium haben⁵⁹ oder zumindest eines der vier ablehnen,⁶⁰ und darüber hinaus solche, die über die Vierzahl hinaus weitere Evangelien haben, so z. B. die Valentinianer, die das *Evangelium veritatis* »unlängst zusammengeschrieben« hätten,⁶¹ wie er abschätzig sagt. Das sind natürlich alles »innerkirchliche« Konflikte und Spaltungen bzw. Zeugnisse für die schwindelerregende Vielfalt des Christentums am Ende des zweiten Jahrhunderts. Das gilt auch für die Polemik gegen die judenchristlichen Ebionäer

⁵⁶ So HANS VON CAMPENHAUSEN, Entstehung (Anm. 8), 213, zustimmend CHRISTOPH MARKSCHIES, Haupteinleitung (Anm. 41), 61.

⁵⁷ Iren., haer. III 11,8.

⁵⁸ Auf die alte Debatte zwischen Zahn und Harnack (in der von Zeitgenossen so genannten Zahn-Harnack-Kontroverse hatte Theodor Zahn die Entstehung des Vierevangelienkanons und einer Sammlung der Paulusbriefe in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ansetzen wollen, Harnack hingegen datierte die Entstehung des neutestamentlichen Kanons als Norm der entstehenden altkatholischen Kirche auf das Ende des zweiten Jahrhunderts) bzw. die alte und zugleich wieder ganz neue Debatte, inwieweit Markion der Auslöser der Entstehung eines großkirchlichen Vierevangelienkanons war oder nur Katalysator einer sich bereits abzeichnenden Entwicklung, kann hier nicht eigens eingegangen werden.

⁵⁹ Die Valentinianer benutzen fast nur das Johannesevangelium, um ihre Syzygien (paarweise Vereinigungen) zu beweisen (haer. 3,11,7), Kerinth fast nur das Markusevangelium, um Jesus von Christus zu trennen und zu sagen, Christus habe nicht leiden können, sondern Jesus sei es, der gelitten habe (haer. 3,11,7 in Verbindung mit 1,26,1), Markion habe nur das Lukasevangelium und schneide an ihm herum (haer. 3,11,7 in Verbindung mit 1,27,2–4). Darauf folgt bei Irenäus der ausführliche Passus zur Begründung des Vierevangelienkanons haer. 3,11,8 mit Windrichtungen, Ezechiel 1 usw.

⁶⁰ Haer. III 11,9: Irenäus verweist auf Leute, die das Johannesevangelium ablehnen, weil es den prophetischen Geist verspreche (Joh 15,26) – deswegen lehnen sie auch Paulus ab (wg. 1Kor 14,1–40). Grund: es gebe in der Kirche falsche Propheten ...

⁶¹ Iren., haer. III 11,9.

oder Ebioniten:⁶² Auch diese hätten nur ein Evangelium, nämlich Matthäus, und lehnten Paulus als Apostaten vom Gesetz ab. Zwar enthält, so Irenäus, jedes der vier Evangelien je für sich die volle wahre Lehre und das Matthäusevangelium allein reiche aus, den Ebioniten nachzuweisen, dass sie falsch über Gott lehren,⁶³ aber andererseits sind die vier Evangelien eine geistige Einheit, und es ist Signum der Orthodoxie, es ist »identity marker« der »katholischen« Kirche, dass man ein viergestaltiges Evangelium aus vier Evangelien hat. Damit sind diese Texte zu neuem Rang erhoben: Und auch wenn das bei Irenäus nicht reflektiert bzw. nicht expliziert wird, ist damit natürlich auch ein Novum hinsichtlich der Beziehungen zum Judentum entstanden: Denn während man sich über das AT auf der Basis eines gemeinsamen Kanons unterschiedlich verstandener Schriften hatte auseinandersetzen können, galt diese Gemeinsamkeit natürlich nicht für den nun neuen zweiten Teil des christlichen Bibelkanons. Und deswegen gibt es bei Irenäus zwar massive Polemik gegen Juden,⁶⁴ aber eben nicht im Zusammenhang mit Texten des Neuen Testaments. Das unterscheidet Irenäus von Justin. Und genau dieser Unterschied zwischen Justin und Irenäus interessiert mich an der mir aufgetragenen Fragestellung. Man könnte sagen: Sobald die Texte des Neuen Testaments zu kanonischem Rang erhoben sind, eignen sie sich nicht mehr für kontroverse Gespräche mit Menschen, die diese Schriften als Teile eines Kanons von vornherein gar nicht akzeptieren. Die Kanonisierung ist Zeugnis für die Etablierung eines sozialen Arrangements, auch einer Institution, innerhalb derer die Bestreitung der Verbindlichkeit der kanonisierten Texte der Nichtzugehörigkeit zu dieser Institution gleichkommt.

Mit Irenäus ist also eine neue Situation gegeben, die sich à la longue als unhintergebar erweisen sollte. Freilich darf man sich die Dinge nicht uniform vorstellen, man muss erhebliche regionale Differenzen ins Auge fassen, und man darf sich die weitere Entwicklung nicht zu linear denken: Unterschiede und Unsicherheiten blieben, wie erstens die unklare Haltung des Bischofs Serapion

⁶² Der Name leitet sich offenbar von hebräisch »ebjonim« als jüdischer und später auch christlicher Selbstbezeichnung her (vgl. Röm 15,26; Gal 2,10). Die Identität dieser Gruppe ist schwer zu bestimmen, laut Irenäus halten sie das Gesetz einschließlich der jüdischen Lebensformen (gedacht ist wohl an Zeremonialgesetze und Speisegebote) und praktizieren die Beschneidung (haer. I 26,2), lehnen die Jungfrauengeburt ab (III 21,1; V 1,3) und nehmen bei der Eucharistie Wasser statt (Misch-)Wein (V 1,3).

⁶³ Iren. haer. III 11,7.

⁶⁴ Polemik gegen Juden findet sich bei Irenäus in haer. V 8,3 (die Juden führen zwar Aussprüche Gottes im Mund, haben aber keine feste Wurzel im Vater und im Sohn, sie sind Wiederkäuer, aber einhufig und daher unrein [während die Christen Wiederkäuer sind, aber spalthufig und daher rein]). Das ist wohl eine Allegorese von Lev 11,2–8. Eine weitere Polemik gegen Juden findet sich in der allegorischen Auslegung von Gen 27,27–29 in haer. V 33,3.

von Antiochien hinsichtlich der Legitimität des Petrus-evangeliums,⁶⁵ zweitens die bis ins dritte Jahrhundert währende Polemik gegen das Johannesevangelium⁶⁶ und drittens das relativ lange Fortleben der Evangelienharmonie des Tatian zeigen. Aber was das Spannungsfeld zwischen Judentum und Christentum angeht, ist bei Irenäus mit der Nahezu-Kanonisierung eines Neuen Testaments eine neue Dimension gegeben, die im komplexen In-, Mit- und Untereinander von frühem Judentum und Christentum eine endgültige Trennung indiziert: Denn der Konsens eines gemeinsamen Kanons heiliger Schriften, der trotz Unsicherheiten an den Rändern und trotz permanenter Strittigkeit korrekter Überlieferung bestand, wurde nun christlicherseits aufgehoben, indem bei den Christen ein zweiter Kanon bzw. ein zweiter Teil des Kanons fixiert war, den das Judentum nicht akzeptierte. Dass genau dieser Punkt als Signum eines Trennungsprozesses zu werten ist, gilt unbeschadet der noch relativ lang virulenten Versuche judenchristlicher Gruppen, einen Mittelweg zu realisieren (welcher übrigens auch mit Hilfe eigener Kanones zu beschreiten versucht wurde, etwa einem Kanon mit dem Hebräerevangelium) und erst recht unbeschadet des Phänomens von Konversionen oder Rekonversionen von Christen zum Judentum, die wir bis ins fünfte Jahrhundert hinein belegt haben, die freilich diese Trennung in ihrer Weise nur bestätigen. Theologisch entsteht durch die Bildung des Neuen Testaments ein Zielpunkt für die Interpretation des Alten Testaments, den es so vorher nicht gegeben hatte, was die Auslegung des Alten Testaments teils erleichterte, teils erschwerte, und Diskussionen zwischen Christen und Juden über Auslegungsfragen des Alten Testaments kompliziert(er) machte. Die Existenz des christlichen zweigliedrigen Kanons aus Altem und Neuem Testament wurde aus christlicher wie aus jüdischer Sicht als trennender Faktor und als Unterscheidungsmerkmal wahrgenommen. Zudem zeichnete sich innerchristlich je länger je mehr eine Bewertung des Neuen Testaments als Überbietung des Alten ab, wie man beispielsweise an einer (vielleicht gegen jüdische Kontrahenten gerichtete) Notiz des Rhetors Laktanz aus dem frühen vierten Jahrhundert sehen kann:⁶⁷

⁶⁵ Eus., h.e. IV 12, 2–6.

⁶⁶ So Gaius von Rom nach Dionysius Bar Salibi, *comm. Apoc.* (unter Berufung auf Hippolyt); das Johannesevangelium sei ein Werk Kerinthos. Eusebius, der Gaius als »höchst kirchlichen Mann« bezeichnet, lässt die Notiz weg (oder kennt sie nicht).

⁶⁷ »Die Juden haben das Alte Testament, wir das Neue; aber sie sind nicht verschieden, weil das Neue die Erfüllung des Alten ist und in beiden als derselbe Zeuge Christus anwesend ist, der uns durch seinen Tod zu Erben des ewigen Reiches macht und das Volk der Juden verstößt und enterbt, wie der Prophet Jeremia es bezeugt (Jer 12,7 f.).« Vgl. hierzu HUBERT FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006, 368 und HEINZ SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversos-Iudaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.–11. Jahrhundert), Frankfurt a. M. 1982, 251.

Solcherlei Wertungen verstärkten die durch die christliche Kanonisierung des Neuen Testaments ohnehin ratifizierte Trennung zwischen Juden und Christen noch weiter.

Am Ende des zweiten Jahrhunderts sind also die Würfel gefallen, und da die Ausgangsfrage die nach der Kanonentstehung im Spannungsfeld von Judentum und Christentum war, kann die Präsentation späteren Materials zur Entwicklung des neutestamentlichen Kanons nun kurz gehalten werden; die Debatten um den exakten Umfang des Neuen Testaments halten zwar an, aber es handelt sich durchweg um innerchristliche Kontroversen. Origenes verwirft nach eigener Aussage die vielen Evangelien der Häresie (mit Verweis auf Luk 1,1: »da viele es versucht haben [...]« [epecheiresan], mit »der Häresie« ist die Gnosis gemeint),⁶⁸ die er alle gelesen hat, um über sie Bescheid zu wissen, weil sie sich von den vier Evangelien der Kirche unterscheiden wie die Falschprophetie im Alten Bund von den vom Volk Israel ausgewählten Propheten.⁶⁹ Eusebius, cum grano salis auf Origenes zurückgehend, bemüht jene drei bekannten Kategorien (Homologoumena – allgemein anerkannte; Antilegomena oder Amphiballomena – diese variieren von Gemeinde zu Gemeinde; Amnemonemata oder Notha – das sind Texte, die man vergessen kann und sollte ...), um sich und seine Leser hinsichtlich des neutestamentlichen Kanons zu orientieren. Wichtig sind sicher noch die Hinweise, dass in der Mitte des vierten Jahrhunderts jener fixierte Umfang von christlichen Heiligen Schriften Alten *und* Neuen Testaments nun endlich den Namen »Kanon« trägt⁷⁰ und dass Kyrill alle Texte des (heutigen) Neuen Testaments außer der Johannesapokalypse aufzählt und zu lesen empfiehlt und dabei zugleich gegen ein Evangelium polemisiert, das bei den Manichäern in Gebrauch sei – gemeint ist das Thomasevangelium.⁷¹ Und nur der Vollständigkeit halber ist noch hinzuweisen auf den berühmten 39. Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien aus dem Jahre 367,⁷² der in den Lehrbüchern gern als Endpunkt der Kanonisierung des Neuen Testaments angesehen wird, was nicht unproblematisch ist, denn Athanasius' Brief macht den Eindruck, als habe es ihn durchaus

⁶⁸ Orig., hom in Luc. 1,1. Eine deutsche Übersetzung des Textes findet sich bei CHRISTOPH MARKSCHIES, Haupteinleitung (Anm. 47), 151–153.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Das Wort selbst war zuvor im allgemeineren Sinne des »gesamten in der Taufkatechese empfangenen Kerygmas« verwendet worden (so etwa bei Irenäus, vgl. HEINZ OHME, Kanon [Anm. 2], 77) und ist noch bei Paulus 2Kor 10,13–16 und Gal 6,6 einfach nur mit »Norm«, »Richtschnur« zu übersetzen.

⁷¹ Siehe oben Anm. 44.

⁷² Siehe die Wiedergabe bei CHRISTOPH MARKSCHIES, Haupteinleitung (Anm. 47), 158–162. Siehe MARTIN TETZ, Athanasius und die Einheit der Kirche, in: ZThK 81 (1984), 196–219.

einige Anstrengung gekostet, die Liste zusammenzustellen.⁷³ Sie hat die Funktion, seine aktuellen Gegner (Meletianer und Homöer) als »normfrei« zu diskreditieren.⁷⁴ Eine Auseinandersetzung mit dem Judentum spielt bei all dem keine Rolle: Und das ist, und nun komme ich zu meiner Fehlanzeige vom Anfang zurück, durchaus bemerkenswert, denn wir sahen ja an den beiden eingangs genannten Beispielen des Ostern- und des Geburtstagsfeierns, dass Auseinandersetzungen mit dem Judentum in jener Zeit virulent waren und auf christliche Entscheidungen und Argumentationsfiguren rückwirkten – der Ambrosiaster scheint sich gegen Christen zu richten, die ins Judentum überzutreten im Begriffe sind⁷⁵ und ein ähnlicher Hintergrund ist im Osten für die berüchtigten Judenreden des Johannes Chrysostomus anzunehmen,⁷⁶ in denen der große Prediger der Alten Kirche sich einmal nicht als Goldmund zeigt. Aber in der Frage nach dem kirchlichen Bibelkanon spiegeln sich diese Probleme nicht. Die Konfliktkontexte im Zusammenhang des Kanons sind andere.⁷⁷

5.

Ich habe punktuell Material präsentiert, das für die gestellte Frage einschlägig ist. Im Ergebnis, zugleich aber auch im Sinne von Thesen für die weitere Diskussion, lassen sich folgende Punkte festhalten:

- Kanonisierung als »Verbindlichmachung von Texten für eine bestimmte Gruppe durch eine bestimmte Elite« (im Anschluss an Christoph Markschies)⁷⁸ ist ein Prozess, der die Identitätsfindung und die Selbstidentifikation einer bestimmten Gruppe, hier des frühen Christentums und der werdenden Mehrheitskirche abbildet. Er impliziert eine Abgrenzung und ggf. Trennung von anderen, die diesen Kanon nicht akzeptieren bzw. die ihrerseits andere Kanones haben. Diese anderen mögen sich ihrerseits als Christen (und selbstverständlich als rechtgläubige Christen) verstehen oder eben auch keine Christen sein, sondern z. B. Juden oder, wie es etwa bei Kyrill zu sehen ist, auch Manichäer. Konkurrierende Kanonisierungsprozesse in-

⁷³ Siehe hierzu CHRISTOPH MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 224–228.

⁷⁴ Siehe DAVID BRAKKE, *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt. Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter*, in: HThR 87 (1994), 395–419.

⁷⁵ Siehe WILHELM GEERLINGS, *Ambrosiaster*, in: LACL³ (2001), 18 f.

⁷⁶ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Acht Reden gegen Juden*, eingeleitet und erläutert von Rudolf Brändle, übersetzt von Verena Jegher-Bucher (BGL 41), Stuttgart 1995.

⁷⁷ WINRICH A. LÖHR, *Norm* (Anm. 7), 202–229 (216–221).

⁷⁸ CHRISTOPH MARKSCHIES, *Theologie* (Anm. 73), 217.

dizieren die fortschreitende Gestaltwerdung solcher Gruppen bzw. ihre Institutionalisierung in ihrer Unterschiedenheit.

- Die Kanonisierung der christlichen Bibel ist ein Prozess, der nicht nur Texte verbindlich macht (oder ausscheidet), sondern der sich parallel zum Prozess der kirchlichen Lehrbildung vollzieht. Kanonisierung prägt diesen Prozess mit (im Kanon steht das, was rechtgläubig ist) und wird zugleich von ihm geprägt (was orthodox bzw. durch die Tradition approbiert ist, gehört in den Kanon). Das finden wir so bei Irenäus, später wird es dann bei allen kirchlichen Schriftstellern vorausgesetzt (bzw. die Kanonizität einzelner Schriften wird auf dieser Basis kontrovers diskutiert).
- Mit der Kanonisierung der zweigliedrigen christlichen Bibel beobachten wir einen Vorgang, der die Trennung von Judentum und Christentum ratifiziert und verstärkt; dabei dient das Alte Testament der Christen einerseits dazu, ihre Wurzeln präsent zu halten und das argumentative Potenzial des Gesetzes und der Propheten auszuschöpfen (zu denken ist an die klassischen apologetischen Figuren wie Altersbeweis und Prophetiebeweis, und zwar bei Übernahme, Inanspruchnahme und Modifikation von auf diesen Schriften beruhenden jüdischen Propagandaleistungen); andererseits dient es auch dazu, im kontroversen Verhältnis zur jüdischen Religion, die sich ja auf dieselben Schriften bezog und für diese mehr oder minder parallele Kanonisierungsprozesse voranbrachte, argumentativ gewappnet zu bleiben. Insbesondere den Umstand, dass manche unserer christlichen Quellen ersichtlich bemüht sind, den LXX-Kanon und den hebräischen Kanon (bei Unschärfen an den Rändern) kopräsent zu halten, wie man das bei Melito von Sardes und bei Origenes exemplarisch sehen kann, darf als Fingerzeig hierfür gelten.
- Die Kanonisierung des christlichen Neuen Testaments *als Neues Testament* (also als zweiter, neutestamentlicher Teil des Schriftenkanons der »katholischen« Kirche) ist ein Vorgang, an dessen Ende die eine, christliche Seite eine Sammlung weiterer verbindlicher Schriften von erheblicher Anzahl fixiert hatte, der sie mindestens dasselbe Gewicht und dieselbe Autorität beimaß wie dem jüdischen Schriftenkanon, auf die die andere, jüdische Seite sich aber nicht bezog, weder liturgisch noch historisch noch theologisch-dogmatisch. Kontroversen über Einzelheiten in der Zuweisung oder Zurückweisung von Schriften zum oder aus dem neutestamentlichen Kanon sind daher ganz folgerichtig »nur noch« innerkirchliche bzw. binnenchristliche Kontroversen – beziehungsweise Kontroversen zwischen christlicher »Orthodoxie« und christlichen »Häresien«. Der neutestamentliche Kanon *als Kanon* (nicht: die neutestamentlichen Texte als Schriften) ist also Ergebnis einer vollendeten Trennung von Judentum und Christentum in zwei unterschiedliche Institutionen, unbeschadet der offensichtlichen Heterogenität beider Entitäten und unbeschadet des Umstandes, dass die Kanones beider

eine gemeinsame Schnittmenge aufwiesen mit dem, was die Christen dann das Alte Testament nannten. Bei christlichen Bestreitern der Gültigkeit des Alten Testaments, etwa bei Markion und in Teilen der Gnosis, war diese Schnittmenge freilich nicht gegeben.

- In den fortgesetzten, andauernden Streitgesprächen zwischen Christen und Juden, seien sie tatsächlicher, seien sie literarisch fiktiver Art, spielen daher nur die Texte des Alten Testaments eine Rolle, und zwar bis weit ins vierte Jahrhundert hinein (für Eusebs *Demonstratio evangelica* habe ich das vor Jahren ausführlich gezeigt)⁷⁹, und das ist eine der Erklärungen für die enormen Bemühungen der Alexandriner um die exakte philologische Sicherung eben dieser Texte. Das NT läuft, was christlich-jüdische Debatten angeht, vergleichsweise ins Leere; hatte es bei Justin im Dialog mit Tryphon noch eine gewisse Rolle als illustrierender Komplementärtext zu den »heiligen Schriften« beider Gesprächspartner gespielt, war es seit seiner Kanonisierung gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zu *einem*, freilich sehr wichtigen identitären Unterscheidungsmerkmal zwischen Christentum und Judentum geworden. Daher finden wir in den christlich überlieferten Darstellungen christlich-jüdischer Streitgespräche kaum neutestamentliche Referenzen, während in den Adversus-Iudaeos-Texten der frühen Christenheit einschlägige Passagen aus den Schriften des NT durchaus eine Rolle als »Belegstellen« gespielt haben.⁸⁰ Das freilich bedürfte – wie manch anderes, was hier nur grob skizziert werden konnte – einer eigenen Darstellung.

⁷⁹ JÖRG ULRICH, Euseb (Anm. 30).

⁸⁰ Beispiele finden sich in den von Schreckenberg gesammelten und besprochenen Texten: HEINZ SCHRECKENBERG, Adversus-Iudaeos-Texte (Anm. 67).

What Can Be Expected From An Orthodox Biblical Exegesis?

Some Hermeneutical Reflections

Predrag Dragutinović

I would like to begin my presentation with commenting the title of the paper.¹ There are some difficulties that need to be addressed. Firstly, today there is the orthodox biblical scholarship as little as the Roman Catholic or the protestant biblical scholarship.² We must be aware that this confessional attribution is inappropriate, not least because of the variety of methods and approaches in the work of the orthodox exegetes around the world. There is no one, single orthodox context, but many socio-cultural contexts the orthodox Christians living in. We can though keep this phrase as a construct helpful in mapping the location of one concrete hermeneutics like an orthodox may be. Secondly, speaking from the perspective of an east European orthodox exegete about expectations, one should admit that there are at least two contexts or horizons of expectations: 1) One local or domestic, in the orthodox countries where the exegetes live and work, and 2) one international, mostly academic context where the exegetes are invited to present and explain their work. These two horizons are often incompatible, contesting each other rather: whereas »at home« is expected an unquestioned support of the traditional exegesis, »aboard« is expected critical thinking and questioning. Thus, an orthodox exegete is permanently exposed to a clash between expectations and experience. Third, I accept the modern distinction between hermeneutics, which

¹ I have already dealt with the topic on some occasions, so parts of the paper were presented in my previous presentations. See PREDRAG DRAGUTINOVIĆ, »Is there Orthodox Exegesis? Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies«, in: *Ortodoksia* 55 (2015), 7–42, and IDEM, »New Testament Orthodox Hermeneutics in Eastern Europe: Background and Future Perspectives«, in: Christos Karakolis / Ekatarini Tsalabouni, *Orthodox Hermeneutics of the New Testament*, 11th–14th May 2017, Academy for theological Studies, Volos (forthcoming).

² With regard to the relation between roman-catholic and protestant exegesis see CHRISTOPHER TUCKETT, *For Freedom Christ has set us Free* (Gal 5,1). Freedom and Constrains in Paul's Hermeneutics and Ethics, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 91/4 (2015), 547–567.

refers to general principles of the art of interpretation, and exegesis, which refers to the actual application of these principles to particular texts.³ Accordingly, I would like to speak about orthodox hermeneutics rather than orthodox exegesis. I will come back to these issues in due course.

1. Historical background

Since there is partly a common historical background of the biblical scholarship in Orthodoxy, I will begin by noting some historical issues. The context of orthodox East Europe – the sum of text – external factors and drives, such as those historical, social, political, economic, and cultural aspects that inevitably affect the reading and understanding of the biblical texts – is more or less well known. Almost all of the Orthodox countries in Eastern Europe were under Turkish occupation for many centuries. This therefore greatly affected their culture, ecclesial life, and theological reflections. During this period, when the Orthodox nations were simply trying to survive, struggling for their basic freedoms, and keeping their Christian identity through fidelity to the holy tradition, including that of worship, the spirit of Enlightenment and historical criticism flourished in Western Europe, involving a paradigm shift in the sphere of the humanities. For Eastern Europe, this was the period during which the Bible was received almost exclusively through hearing the biblical texts during worship. An additional problem in the reception of Scripture and development of the biblical studies was, e.g. in Greece, the attempts at proselytism on the part of some evangelical communities. These attempts caused a reaction from the Church authorities who, being afraid that their people could be deprived of its confessional and national identity, prohibited private readings and the usage of any translation of Scripture.⁴ After World War II, most of the Orthodox countries – Greece being the exception, whereas Russia had already fallen under the communist regime in 1917 – found themselves under communist regimes, which in principle fostered a hostile attitude toward the national Orthodox churches. They saw in them a perilous opponent, who had to be repressed permanently and by any means. It is obvious that under such circumstances, it was not possible to embark on any innovative reception or critical estimation of the Western biblical research from the standpoint of

³ ULRICH LUZ, Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel, in: James D. G. Dunn / Hans Klein / Ulrich Luz / Vasile Mihoc (eds.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/Innen-Symposiums von Neamt vom 4.-11. September 1998* (WUNT 130), Tübingen 2000, 29–51, 37–40.

⁴ On relation between Orthodox Church and protestant communities see GEORGE MASTRANTONIS, *Augsburg and Constantinople*, Brookline MA, 1982.

the Orthodox ecclesial experience, nor to develop any original creative work in this field. Obviously, then, modern Orthodox biblical scholarship was influenced for many years by specific external factors – political, social, economic –, which basically hampered the development of biblical studies and the adequate appraisal of the role of the Bible in Orthodox theology and ecclesiastical life.

2. The EELC Project and its impact on the orthodox biblical scholarship

During the last three decades the western scholars had the opportunity to become more familiar with the orthodox biblical scholarship. The ecumenical movement and the openness of the scholarly community in the West provided the opportunity for the orthodox scholars to present their scholarly work systematically and regularly (for instance Johannes Panagopoulos in Europe, Theodore Stylianos and Veselin Kesich in USA). However, the crucial event occurred 1995 with establishing a Group for Eastern Europe at the SNTS General Meeting in Prague (Eastern Europe Liaison Committee [EELC] of SNTS) with main objective to develop and to support Biblical research and academic teaching of Biblical studies in Eastern Europe with special regard to the Orthodox Christian tradition. The tasks of the EELC were and are the extension of the Biblical Libraries in St. Petersburg, Sofia, and Belgrade, support of translations and publications of important textbooks and scholarly monographs for Biblical studies in Russian (*Bibliotheca Biblica Series*), and lastly also in Serbian, training and developing scholarly qualification in Biblical studies of younger scholars from Eastern Europe (scholarships and connections / invitation to take part in the SNTS preconference), and holding of the International Symposia of »western« and orthodox Biblical scholars. These Symposia (all were held in predominantly orthodox countries) proved to be especially important for the ongoing dialog between biblical scholars from East and West. The basic idea of these conferences goes back to an initiative taken by Professor Ulrich Luz for the first time during the SNTS annual meeting in Prague in 1995, already mentioned above. This project had a theological and ecumenical agenda right from the beginning, and it has been devoted to creating a forum for scholarly and theological exchange about different approaches and aims of biblical interpretation from different confessional backgrounds and perspectives. A particular focus has been directed to the exchange of ideas about hermeneutical traditions and principles of biblical exegesis in the Christian Eastern Orthodox tradition on the one hand and in the »Western« (Roman Catholic as well as Protestant) tradition on the other.⁵ As the way of this exchange of ideas has been cho-

⁵ KARL-WILHELM NIEBUHR, Introduction, in: PREDRAG DRAGUTINOVIĆ, KARL-WILHELM NIEBUHR, and JAMES BUCHANAN WALLACE in co-operation with CHRISTOS KARAKOLIS (eds.),

sen twin-papers form, whereas West view or perspective appears as united, not protestant or catholic view, and therefore non confessional but rather geographical-cultural, while the second twin view or perspective is designated as orthodox, and therefore a confessional.⁶ Meanwhile, a series of six symposia has grown up from this idea, one can, with Karl-Wilhelm Niebuhr, president of the EELC, argue »that the results of these conferences have made a difference in biblical studies, in the East as well as in the West«⁷. Papers from all six symposia (seventh forthcoming) so far have been published in the WUNT series with Mohr Siebeck, Tübingen, and have resonated with the scholarly community:

- JAMES D.G. DUNN / HANS KLEIN / ULRICH LUZ / VASILE MIHOC (eds.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/Innen-Symposiums von Neamt vom 4.-11. September 1998* (WUNT 130), Mohr Siebeck, Tübingen 2000.
- IVAN Z. DIMITROV / JAMES D.G. DUNN / ULRICH LUZ / KARL-WILHELM NIEBUHR (eds.), *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht, Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001* (WUNT 174), Mohr Siebeck, Tübingen 2004.
- ANATOLY A. ALEXEEV / CHRISTOS KARAKOLIS / ULRICH LUZ, u. Mitarb. v. KARL-WILHELM NIEBUHR (eds.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg, 24.-31. August 2005* (WUNT 218), Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

The Holy Spirit and the Church According to the New Testament, Sixth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Belgrade, August 25 to 31, 2013 (WUNT 354), Tübingen 2016, 3-4.

⁶ There are, however, some critical voices with regard to the concept of the conferences that must be taken seriously. See JÜRGEN WEHNERT, *Sammelbände zum Neuen Testament 2000-2016* (Teil IV), in: *Theologische Revue* 82 (2017), 40: »Einerseits wird man die freilich etwas planlos anmutende Fülle der gründlich erarbeiteten Beiträge zu Wesen und Wirkung des göttlichen Geistes bewundern, andererseits bedauern, dass sie kaum mehr als das Nebeneinander konfessioneller Sichtweisen dokumentieren. Wechselseitige Lernprozesse anzubahnen war offensichtlich nicht das primäre Ziel des Symposiums. Selbst bei den Zwillingsvorträgen scheinen die Autoren die Beiträge ihrer Partner nicht gekannt zu haben, so dass Reaktionen darauf ausbleiben. Protokolle von Nach- und Rundgesprächen wären daher eine Form, die künftige Tagungsbände der EELC bereichern und ihnen größere Prägnanz für die weitere Arbeit an den gemeinsamen Themen verleihen könnte.« In the previous published volumes there were such kind of »Protokolle«, which indeed are very helpful for the readers.

⁷ KARL-WILHELM NIEBUHR, *Introduction* (n. 5), 3.

- HANS KLEIN / VASILE MIHOC / KARL-WILHELM NIEBUHR unter Mitarb. v. CHRISTOS KARAKOLIS (eds.), *Das Gebet im Neuen Testament, Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sambata de Sus, 4.–8. August 2007* (WUNT 249), Mohr Siebeck, Tübingen 2009.
- CHRISTOS KARAKOLIS / KARL-WILHELM NIEBUHR / SVIATOSLAV ROGALSKY, *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship, Fifth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Minsk, September 2 to 9, 2010* (WUNT 288), Mohr Siebeck, Tübingen 2012.
- PREDRAG DRAGUTINOVIĆ / KARL-WILHELM NIEBUHR / JAMES BUCHANAN WALLACE in co-operation with CHRISTOS KARAKOLIS (eds.), *The Holy Spirit and the Church According to the New Testament, Sixth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Belgrade, August 25 to 31, 2013* (WUNT 354), Mohr Siebeck, Tübingen 2016.
- TOBIAS NICKLAS / KARL-WILHELM NIEBUHR / MIKHAIL SELEZNEV (eds.), *History and Theology in the Gospel Narratives, Seventh East-West Symposium of New Testament Scholars, Moscow September 26 to October 1, 2016* (WUNT), Mohr Siebeck, Tübingen (forthcoming).

One can also argue that there is a better mutual understanding with regard to the different approaches to biblical interpretation in Orthodox and Western traditions. These symposia were and will be a great opportunity for the orthodox scholars to present their work within an international scholarly community, and at the same time to discuss their methods and approaches with the colleagues from the West. From a methodological point of view, there can be observed a growing consensus about historical as well as literary methods as necessary means to attain an adequate understanding of the biblical texts. There is also a growing consensus with regard to the importance of theological and hermeneutical approaches for stimulating a contemporary understanding of the biblical tradition in our own time, in modern societies as well as in churches living in these societies today.

3. Ulrich Luz's Hermeneutics

Second crucial event for the reception of orthodox biblical hermeneutics in the West has occurred with the *Hermeneutics Handbook* written by Ulrich Luz (2007). The recently published book *Theological hermeneutics of New Testament* has drawn the attention of the church and theological public worldwide.⁸ During two years since this book was published, author's insights and theses were discussed on different conferences and seminars. The author declares his biblical hermeneutics primarily as a theological one (pg. 26–28). I consider appropriate

⁸ ULRICH LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014.

to provide a short review of the content of this important book, in order to give more attention to the chapter 2.5 which is dedicated to the orthodox biblical hermeneutics.

In the chapter 1 (Die Aufgabe einer theologischen Hermeneutik des Neuen Testaments) the author formulates his questions, confessional and cultural context, his starting points etc. In the chapter 2 (Neuere europäische theologische Hermeneutiken des Neuen Testaments) the author gives a rarely concise and informative review of the contemporary hermeneutical concepts, starting with the dialectical theology. Chapter 3 (Von der Klarheit der Schrift zur Vielfalt der Bedeutungen oder: Die Chance der »Kleinen Meta-Erzählungen«) is dedicated to the postmodern perspectives and requests in which the short biblical »meta-narratives« look for their expression. Chapter 4 (Der Text: »Gewebe« oder »Mitteilung«) opens a series of questions about the »text« itself. What is the text? What is the relationship of the language and the text? What is the relationship of the text and its author and readers? The main thesis is that the New Testament texts are »communication« (Mitteilungen).⁹ Chapter 5 (Der Text im Kontext seelischer Wirklichkeit: Psychologische Deutungsansätze) is dedicated to the psychological approach to the biblical texts. Author considers the biblical texts as symbols and an offer of roles to the reader, showing the potentials, and also limitation of the psychological approach to the Bible. Chapter 6 (Der Text als Befreiung zum Leben) is dedicated to the hermeneutics of the liberation theology in two most important directions: liberation theology of the poor and socially marginalized and the feminist hermeneutics. Author offers a basic review of developments and theories of »liberation hermeneutics«.¹⁰ Chapter 7 (Jenseits der Sprache: Interpretationen von neutestamentlichen Texten durch Bilder) is dedicated to the pictorial interpretations of the New Testament, and this is really a *novum* in the biblical hermeneutics. Some of the topics in this chapter are: how a picture can mediate the meaning of a biblical text and how the notion of the Incarnation in the Christian creed can theoretically allow such possibilities. Chapter 8 (Im Gespräch mit philosophischen Vätern: Die Entthronung des deutenden Subjekts und die Wirkungsgeschichte) presents the key philosophical and hermeneutical concepts (Gadamer, Ricoeur, Habermas) and their implications for the biblical hermeneutics. The significance »Wirkungsgeschichte« (history of effects) is especially being reconsidered for the biblical hermeneutics. Chapter 9 (Neutestamentliche Impulse für eine Hermeneutik) deals with the New Testament guidelines for the biblical hermeneutics, especially the significance of the canon for the interpretation of Scripture. Chapter 10 (Impulse der kirchlichen Tradition) shows author's affinity for the tradition. In this chapter, the author is processing a few hermeneutic portraits from the past (Origen, Irenaeus, Tertullian, Augustine, Luther), with a special em-

⁹ Ibid., 199–203. \$\$\$ Korrektur mit Fragezeichen bei FN9 und 10? \$\$\$

¹⁰ Ibid., 283–287.308–312. \$\$\$ Seitenangaben mit Punkt ohne Leerzeichen? \$\$\$

phasis on the actuality of the hermeneutics of the Church fathers. Finally, in the last chapter (*Leitlinien der Wahrheit für die Auslegung neutestamentlicher Texte*) author considers guidelines for the truthiness of interpretation of the New Testament texts: the interpretation is not being understood as an intellectual act only, but as an engagement of the whole being of the interpreter. The main motif of Luz' *Theological hermeneutics* is a dialogue (»Gespräch«): a dialogue with the past, a dialogue with the biblical texts, a dialogue with the tradition, a dialogue with the others, theologians, philosophers, historians of art etc. According to Luz, the place of this dialogue is the Church, which he thinks of as a community which has a permanent conversation about the Bible (»Gesprächsgemeinschaft über die Bibel«) and as a house without the walls.¹¹ The book is an extremely valuable contribution to the biblical hermeneutics. The attempt to cover as many approaches as possible has resulted in an exhaustive map of contemporary biblical hermeneutics. This map is, of course, drawn from a concrete hermeneutical position of Ulrich Luz. The one who recognizes himself on that map, can at the same time understand it as a call to a dialogue, precisely to that conversation about the Bible which, according to Luz, is the essence of the biblical hermeneutics.

This book, as none before written by the western authors from the field of biblical hermeneutics, paid special attention to the ancient and contemporary orthodox biblical hermeneutics. This is of double significance for the biblical studies. On the one hand, the Orthodox context of interpreting Scripture is outlined on the map of biblical hermeneutics. On the other hand, the book is an opportunity for the orthodox exegetes to become familiar with the ways how others see them, and accordingly respond to this challenge. The Orthodox hermeneutics is for Ulrich Luz important for three reasons. The first is that it insists on a holistic approach to the biblical text that includes not only the intellectual effort, but the whole of the human power of perception and expression. Second, the author emphasizes the ecclesial dimension of the Orthodox interpretation of the Scriptures. The church dimension of Orthodox interpretation author sees in harmony between the Church and the Bible.¹² Third, Luz deals with the significance of the church fathers for the contemporary biblical hermeneutics. Author's acquaintance with the Orthodox biblical hermeneutics is based on three authors: John Breck, Theodor Stiliyanopoulos, Johannes Panagopoulos. Analyzing the works of these three authors, Luz sketches contemporary orthodox hermeneutics as liturgical and spiritually oriented (*hermeneutica sacra*).¹³ Although the sympathy Luz expresses for an Orthodox approach is obvious, he is aware of many issues that

¹¹ Ibid., 555–558.

¹² Ibid., 80.

¹³ Ibid., 77.

remain open, such as the question of the method, the biblical affiliation not only to the Church, but to the whole world.¹⁴

Before commenting the main points of Luz' understanding of the orthodox biblical hermeneutics, I would like to sketch the dominant discourse in the orthodox theology today, for the sake of better understanding of the atmosphere within the interpretation of Scripture in Orthodoxy should take place.

The fall of Byzantium to the Ottoman Turks (1453), and the consequent introversion and defensive attitude adopted by the Orthodox Church in order for it and its people to survive the Islamic conquest, contributed decisively to the sacralisation of the social conservatism and the structures of the traditional societies. Orthodoxy seems to be so closely identified with Byzantium, and it is eventually able to follow only the Byzantine model in every domain and aspect of church life (theology, liturgy, preaching, administration, church design, iconography, singing, etc.). This precise model, however, is not necessarily the one which fits with the expectations of the contemporary people. Historical Orthodoxy seems then to be trapped in Byzantium, and to this regard the greatest challenge for Orthodoxy today is to overcome this historical and cultural fixation. The same effort should be done in order to really enculturate the Orthodox iconography, church design, and church chant and music in the local traditions, and not just to transfer or imitate the Byzantine style to all these ecclesiastical arts. The Eastern Orthodoxy has to free itself from another fixation: the almost exclusive recourse to the ontological language applied by the contemporary Orthodox theologians. We must understand and accept that we are not any more living in a Hellenistic world, and that the Greek Philosophy in its neoplatonistic form of the Late Antiquity is not the dominant philosophical language of our time, that ontological philosophy is not any more the only, or the main vector of the relationship between church and the world. The Orthodoxy has to rediscover its biblical roots, and its narrative and non-philosophical treasures like the ones preserved in the biblical tradition. It is often mainly identified with a kind of spirituality, accepting for itself to be relegated to the realm of mysticism and the exotic or mystical version of Christianity. In this context is developed the concept of »neo-patristic synthesis«, a concept that is based on the theology and biblical interpretation of the Church's Fathers as paradigm and example to follow for nowadays. The theological movement of the »return to the Fathers« became the hallmark of and the dominant paradigm for orthodox theology for the 20th century. It was also an effort to »de-westernize« orthodox theology and to offer something authentic orthodox to the modern world; but this »authentic orthodox« was reduced to barley byzantine modes of different theological expressions.¹⁵ So far the orthodox theological discourse today.

¹⁴ Ibid., 79–81.

¹⁵ See PANTELIS KALAITZIDIS, *New Wine into Old Wineskins?: Orthodox Theology of Mission Facing the Challenges of a Global World*, in: Atola Longkumer / Po Ho Huang / Uta An-

The Hermeneutics Handbooks written by the western scholars usually do not consider separately an orthodox hermeneutics. In this regard Luz brings something really new. However, the main characteristics of the orthodox hermeneutics mentioned above need to be scrutinized more carefully.

A) Holistic approach. The question is whether the orthodox biblical interpretation *today* can be considered as holistic. The problem is that the Byzantine model in every domain and aspect of church life (theology, liturgy, preaching, administration, church design, iconography, singing, etc.) does not allow a holistic approach *for today*. At least in European orthodox countries people live and understand themselves as the people of 21st century and not as Byzantines. The world of symbols from the Late Antiquity and Middle Age can hardly mediate properly the message of the Gospel to the contemporary humans. Reception of the Bible through church poetry, ancient readings, iconography, for which Luz shows a certain nostalgia, represents indeed a great heritage of Orthodox Christianity. It is, however, the task of the Orthodox to gain their own theological expressions – with the help of traditional patterns that have already been tested – rather than to safely and uncritically repeat and copy what has already been said, sung and painted in the past. It is a rather ecclesiological issue at stake: does the Church figure as a resort, a place to escape from present world or does it figure as a place where a new, transformed world can exist with all of its socio-cultural dynamics. The treatment of the Bible in the Church will depend on the answer given to this question, as well as on the reception of certain methods of interpreting the biblical texts.

B) Ecclesial dimension of the interpretations of Scripture. The interpretation of Scripture in the orthodox Church Ulrich Luz describes in the following way:

»Versuche ich, das Verhältnis von Kirche und Schrift in der Selbstsicht orthodoxer Hermeneutik zu beschreiben, so fällt mir am ehesten das Stichwort Harmonie ein. Orthodoxe Theologie denkt nicht in Gegensätzen, sondern in Verbindungen. Darum kann es ebenso wenig einen Widerspruch zwischen Bibel und Kirche geben wie einen Gegensatz zwischen Tradition und Geist, zwischen Offenbarung und Vernunft, oder zwischen Autorität der Kirche und individuellem Gewissen.«¹⁶

However, in the praxis this harmony is often only a nice idea. For example, there is an obvious tension between the Church authorities and the teachings of the Church on the one, and the exegetes working at the universities at the other side, at least in my own context. None of the theological discipline in Orthodoxy is that

drée (eds.), *Theological Education and Theology of Life. Transformative Christian Leadership in the Twenty First Century. A Festschrift for Dietrich Werner*, Oxford 2016, 119–147.

¹⁶ Luz, *Hermeneutik* (n. 8), 80.

suspect of being a threat to the Church as it is the case with the biblical studies. I cannot remember that I have read anywhere that it is so explicitly said for a specialist in Liturgy, in Patristics or any other theological discipline that he or she must be a member of the Church, that their work is for the Church, and not outside or in front of the Church etc. Why in the orthodox discourse must always be emphasized that an exegete works *in* the Church and *for* the Church? This can of course be explained with a deep trauma that the Church authorities handed down for generations: the fear of on the Bible grounded Protestantism and the fear of questioning the authorities of the Church. However, the orthodox exegetes need academic freedom in order to do their work conscientiously and responsibly. On the other hand, the Church authorities have to face the orthodox exegetes trustfully. The triangle freedom – responsibility – trust must be the proper context for the future of the biblical studies in the Orthodox Church and Academy.

C) Legacy of the Church Fathers. There is an agreement amongst Orthodox biblical scholars that the patristic tradition is more than simply a trace in the history of exegesis (Auslegungsgeschichte) and effective history (Wirkungsgeschichte) of Scripture. However, the respectable attempt of the »neo-patristic synthesis« I mentioned above necessarily requires a reconsideration and even a questioning of whether such a type of synthesis is needed and possible to undertake. According to Pantelis Kalaitzidis the consequences of this attempt were:

»(1) the neglect and devaluation of biblical studies; (2) an ahistorical approach to patristic theology and a subsequent exaltation of traditionalism; (3) a tendency toward introversion and Orthodox theology's nearly total absence from the major theological developments and trends of the 20th century; (4) the polarization of East and West, and the cultivation and consolidation of an anti-western and anti-ecumenical spirit; and (5) the weak theological response to the challenges posed by the modern world [...]«¹⁷.

The »neglect and devaluation of biblical studies« has resulted, among other things, with a confusion and disorientation with regard to the method. Timothy Clark speaks about »serious methodological confusion« in orthodox biblical scholarship.¹⁸ Regarding the method, I don't see the future of the orthodox biblical scholarship in developing a new typical orthodox method or any kind of theological synthesis. Did the Fathers develop an original exegetical method? According to the research' results on the field of the patristics, the answer is clear: no, they didn't. They accepted the existing scholarly methodology, and applied it on the Christian texts. Accordingly, I see the future of the orthodox biblical scholarship in a creative reception of the present-day methodology through an orthodox her-

¹⁷ See PANTELIS KALAITZIDIS, *Orthodoxy & Political Theology*, Geneva 2012, 76.

¹⁸ TIMOTHY CLARK, *Recent Eastern Orthodox Interpretation of the New Testament*, in: *Currents in Biblical Research* 5 (2007), 337.

meneutics which is aware of its own contextuality and particularity. The contemporary orthodox hermeneutics, like the hermeneutics of Fathers, should be an engaged hermeneutics, culturally recognizable, and churchly current. That means that an orthodox exegete does not have to deal with the history of the interpretation only. He or she has scholarly to interpret the biblical texts in order to derive from them an attractive and fashionable existential message for the Church and society (this could be a new *θεωρία* or *θεωρία* for our time).

Some other critical questions can certainly be posed to Luz's view of Orthodox hermeneutics, which is at times somewhat romantic. First of all, to speak today of »Orthodox« hermeneutics is a problem for itself, since Orthodox people today live and act in different cultural contexts and are difficult to unite around one Orthodox hermeneutics. There is no »orthodox context« in itself: there are cultural *contexts* in which the Orthodox churches live. As today it is difficult to speak of Protestant or Roman Catholic hermeneutics, it is also problematic to speak about Orthodox one. Worldwide there are Orthodox interpreters of Scriptures that differently perceive their commitment to the interpretations from the past, use different methodologies and differently perceive (and survive) the »harmony« between the Church and the Bible. Furthermore, the author confined his material for the orthodox hermeneutics into several books that only partly express the voice of the orthodox exegetes. For example, the voices of Petros Vasiliadis, who stands for the reception of the historical-critical method in the Orthodox context, or Savas Agurides (who wrote a book dedicated to the hermeneutics which Luz could read on the new Greek, since he read Papadopoulos) that speaks of the Babylonian bondage of the Bible in the Liturgy, or Christos Karokolis who fully applies contemporary methodologies (historical-critical and synchronic). Their works are equally Orthodox, as are those on which the author bases his view of the Orthodox hermeneutics. Therefore, with a full understanding that so viewed Orthodox hermeneutics must be somehow sympathetic, especially in the West where more and more scholars grieving for the loss of the traditional approaches to the Bible, the subject is in reality much more complicated. However, for orthodox biblical scholars who try to place the Bible in their contexts as the subject of the conversation, and not the church relic and sealed record from the past, these insights are not of great help. Finally, who are the recipients of the interpretation of the Bible in the contexts in which Orthodox Christians live? Where and how do they live? From the author's expositions, one gets the impression that Orthodox Christians naively abide in the metanarratives of the past, without asking anything, safe in their liturgies, surrounded by icons and frescoes, receiving the messages of the Bible only through *lectio divina*.¹⁹ The most western scholars have or want to have exactly this impression of Orthodoxy. In general, this impression is accurate, and it is fruit of the prevailing theological discourse in the orthodox the-

¹⁹ Luz, *Hermeneutik* (n. 8), 74.

ology sketched above. However, this world of symbols, which once – for the people of the late Antiquity and the Middle Ages – really offered a comprehensive and harmonious approach to the realities of the biblical narratives, does not make it so easy to reach the contemporaries.

Conclusion

Let me return to the question posed in the title of this paper: What can be expected from the Orthodox exegesis? I think that we shouldn't speak about Orthodox exegesis (μέθοδος), rather about Orthodox hermeneutics, based on an approach to the biblical texts guiding by a specific and unique experience. This approach could be holistic, following the successful patterns from the past, but not in repeating them. The interpretation of Scripture in all its aspects should refer to the reality of the people to whom it is addressed today. This approach also appreciates the interpretations from the past, considering them as hermeneutically relevant for the present interpretations, but should not uncritically repeat them. To follow the hermeneutical line of the Church Fathers means doing the same in our time as they did in their own time.²⁰

Despite the difficulty in speaking of *the* Orthodox approach to the Bible, the Orthodox religious experience with the Bible surely has to offer some unique views. In order to make these views communicable in an academic framework, Orthodox scholars ought to accept and apply the methodology which endorse a successful dialogue. Maybe the question – what can be expected from the orthodox exegesis – is not really answered in this paper, but what is to be expected – I hope – are more and more orthodox biblical scholars on the international biblical scholarship scene who would bring their experience with the Bible, entering in the dialogue with other interpretations, with their own horizons and understandings.

²⁰ SAVAS AGOURIDES, The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research, in: James D. G. Dunn / Hans Klein / Ulrich Luz / Vasile Mihoc (eds.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive*, 147.

Croatian New Testament Scholarship since the Second Vatican Council

*Ksenija Magda*¹

Introduction

Some years ago, when a review of my first article in a Croatian Catholic publication came out, I realised something I had never noticed during many years of biblical studies in Croatia, Germany, and the UK; in Croatia there is no official term for a biblical scholar working in the field of the New Testament. Working mainly in Protestant circles, I was so accustomed to using the terms »New Testament scholar« and »*Neutestamentler*«, in their own right for scholars in the Biblical profession, that the predominant theological majority of my home country had escaped my attention. On the list of academic vocations in Croatia, there are no New Testament scholars, only Biblicists. Of course, this revealed a substantial gap in my knowledge, which this paper attempts to correct. I emphasize »attempts«, because even this brief excursion shows that more research into the different facets of Croatian New Testament scholarship could and should be conducted, as it rarely surfaces in European biblical scholarship. Although we are looking at a tiny community – Croatia has only four million inhabitants, its population is mainly Catholic – the findings may show interesting principles and outcomes for New Testament studies which may be applicable elsewhere and useful in ecumenical encounters.

Here, I want to claim that New Testament research in Croatia, as triggered by the Second Vatican Council, resulted in a series of re-evaluations of tradition, and has thus been perceived to some degree as threatening by the Church, primarily to its political power and wealth. It will be shown that the Second Vatican Council and the Croatian theologians there began changing the »face« of the Croatian Catholic Church by introducing it to more serious, extensive, scholarly study of the Bible, particularly the New Testament, among both the laity and clergy. The

¹ Ksenija Magda is Assistant Professor of Biblical Theology at the »Matthias Flacius Illyricus« Centre for Protestant Theology at the University of Zagreb, Croatia. ksenija-magda@tfmvi.hr.

driving force behind this change was a newly-established theological society and publishing house *Kršćanska Sadašnjost* (KS), which promoted the Council through its publications and in particular, through its distribution of the Bible – again, mainly the New Testament. This opened up the Church to highly educated lay people and ecumenical exchange, which put the Church in an uncomfortable environment of change. Though there was some often very basic, devotional writing on biblical subjects before the 1970 s, Croatian Catholics conducted more serious research than ever before in the years between the establishment of KS in 1968 and the break-up of Yugoslavia in 1991. For the first time, the contours of a Croatian theology emerged. At the same time, this shift, indirectly, and through post-Council dialogue with the »separated brethren«, assisted the beginnings of Croatian Protestant academic theology, including a very shy New Testament theology.

After about 1995, when all the major Catholic seminaries became official faculties of theology or religion at universities in the major cities of Zagreb, Rijeka, Split, and Osijek, and up to about 2005, the publication of textbooks and similar in all theological fields, including the New Testament, was an academic requirement for tenure. Since 2005, publications have become theologically more methodically serious, but have not been motivated by research into the biblical text. Instead, they concentrate on biblical theology and a canonical approach to the featured doctrinal themes of the Church. This approach, it seems, has resulted in the disregard of New Testament scholarship as a distinct field.

This paper is divided into three parts. First, it will present Croatian New Testament scholarship after the Second Vatican Council (with a short review of prominent pre-Council theologians and New Testament scholars). It will show how they and their successes were intrinsically linked to KS, the newly established theological publisher. A few sketchy bibliographies for this research exist,² but overall, a new account is needed to show the fluctuations in this generally neglected area.³

Second, this paper will look at what might be called almost a fear of New Testament scholarship in Croatian Roman Catholicism. The effects of the 1991–1995 Homeland War changed the Croatian Catholic Church,⁴ and it could be argued that it withdrew from the field of serious New Testament research to reinforce its trenches. Dispatching New Testament scholars to the field of the Bible allowed it to maintain a closer grip on Church doctrines and prevent them from being (re-)

² For instance, in IVAN DUGANDŽIĆ, *Biblija i prateća biblijska djela u Kršćanskoj sadašnjosti*, in: Albert Turčinović, *Nastanak i razvitak Kršćanske Sadašnjosti*, Zagreb 2008.

³ We have created extensive Excel tables which can be searched and analysed. They are available upon request from the author.

⁴ I have consistently capitalized the noun when referring to the Croatian Roman Catholic Church.

evaluated in the light of what was perceived as threatening re-readings of the New Testament. Still today, the Croatian Catholic Church feels under constant attack from segments of secular society.⁵

The third part suggests that an evaluation of historical developments in Roman Catholicism regarding New Testament research shows that when New Testament scholarship surfaced in the everyday theological life of the Church, it prompted enthusiastic involvement and presented a new, generally more attractive, more godly face of the Church. True, it sometimes created chaos at first – like Reimarus' bombshell dropped by Lessing on the church in the 19th century. But in dealing with the aftermath, scholarship has become more accessible to the general public. The church should never hold down the lid on difficult issues, lest they explode in its face.

1. The Second Vatican Council and the Birth of Croatian New Testament Scholarship in 1968

As already stated, after a short account of the pre-Council state of Croatian New Testament theology, our main focus will be the impact of the largest Croatian Catholic publisher on Biblical scholarship in Croatia.

1.1 Before the Great Council

Before the Second Vatican Council, Biblical scholarship in Croatia faced at least three problems that foiled all attempts to publish the Bible in Croatian. First, the environment was doctrinal, so no real biblical scholarship was deemed necessary by the Church hierarchy. Secondly, there was the problem of finding a common language, as the dialects of northern, southern and central Croatia were all specific, and perhaps even each village had its own speech. With his characteristic humour, Ivan Golub, now a retired biblical scholar and professor, commented on the disagreements regarding the earliest Bible translation from the Vulgate by Bartol Kašić in the beginning of the 17th century, finally published in 1995 in Germany. »The bishop (of Zagreb) evidently thought that before a Bible publication is needed, *if a bible publication is needed at all*, the issue of language needs to be solved.«⁶ Connected to this is the high percentage of illiteracy among the Croatian

⁵ This is particularly obvious from Church rhetoric in the press, which could form a separate research project. The Croatian Catholic Church is in almost daily conflict with its alleged enemies.

⁶ IVAN GOLUB, *Tko je zaustavio tiskanje hrvatske Biblije?*, in: *Bogoslovska Smotra* 71 (2001), 157–170, 159.

people in the Middle Ages. And thirdly, there was the issue of the Reformation. Tadej Vojnović, a Croatian Franciscan who spent a substantial time ministering in Serbia, has produced a compilation of Bible translation efforts in Croatian.⁷ It shows that pre-Reformation translation work was mainly concerned with church lectionaries. Bible translations as such surfaced with the Reformation and reformers like Stjepan Konzul and Antun Dalmatin. Their efforts, and those that followed in the next couple of centuries, were not welcomed by the Croatian Catholic establishment, so Protestant Bible translations and other Glagolitic literature were published in Germany.

Peter Kuzmič, a Protestant theologian, claims that the first widely distributed Bible in Croatian was published by the British and Foreign Bible Society towards the end of the 19th century, at the incentive of some Viennese students. They told the Bible Society about some Protestant groups in Slavonia and elsewhere in Croatia.⁸ This Bible was a Serbian translation further translated into Croatian, erroneously thought by the British publishers to be a dialect of Serbian.⁹ The publishers also referred to earlier Croatian translations by Ivan Matija Šarić and Matija Petar Katančić as »reportedly very imperfect.«¹⁰ However, this should be taken with reserve, as they depended on regional contacts and Vuk Karadžić was the British Bible Society's Serbian translator and regional favourite.¹¹ Kašić's translation is today praised as visionary, as its language fits with what has become the majority dialect and basis of modern Croatian. From the 17th century on, there were attempts to translate the Bible into Croatian at least once a century, but these works have only gained admiration in retrospect. Their contemporaries ignored and even opposed them. Matija Petar Katančić translated the Bible from the Vulgate in the 18th century, but today he is better remembered as a Latinist and professor of archaeology and numismatics.¹² His work was restricted to his own order, not least because he was declared mentally unstable and was confined to monasteries, first in Budim and then in Pest. Little is taught about Josip Stadler (1868–1918) as a Bible or New Testament scholar. He is more thought of as a philosopher. Yet he translated and published the Gospels and Acts, and he also wrote and published critical commentaries on those books. He was a professor of philosophy at the Zagreb Catholic Faculty and later the Bishop of Vrhbosna (Sarajevo) and was well received as a scholar in Germany. However, his work on the Bible

⁷ TADEJ VOJNOVIĆ, *Prevođenje cjelovite Biblije u Hrvata od Ćirila i Metoda do prve tiskane Biblije 1831. godine*, Osijek 2006.

⁸ PETER KUZMIČ, *Vuk-Daničićovo Sveto Pismo i Biblijska društva*, Zagreb 1983, 174–175.

⁹ KUZMIČ, Vuk-Daničić (n. 8), 174.

¹⁰ KUZMIČ, Vuk-Daničić (n. 8), 275–277, 277.

¹¹ KUZMIČ, Vuk-Daničić (n. 8), 174.

¹² E.g. SLAVEN RAVLIĆ et alii (eds.), *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Zagreb 2017. Accessible online: <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=30831>.

merits only a brief mention in his official biography, and was actually omitted from the German and English translations.¹³ Josip Šarić, who succeeded Stadler in the Vrhbosna, also translated the Bible into Croatian. But immediately after World War II, his translation was prohibited on the grounds of his anti-Communist political stance. All these translations were only finally published at the end of the 20th or even (like Šarić) in the 21st century.

It is safe to say that several individuals are praised today for all sorts of national achievements, though their work on the Bible rarely surfaced among the Croatian public or in international religious forums. In the 1970 s, Mile Babić voiced a common opinion that Croatian theology did not really exist, and wondered what it would take to create it.¹⁴

1.2 The Second Vatican Council and the dramatic change in Croatian theology

Everything changed in 1968, when against all odds – and there were many – *Kršćanska Sadašnjost* was established as an independent theological society by Croatian Catholic »Council theologians«. Witnesses look back to the unprecedented interest the public immediately took in the Croatian Catholic church, as it attempted to implement the agenda of the Second Vatican Council: focusing on the Bible, taking seriously the Church's (intellectual) laity, and seeking to join hands with the »separated brethren« through ecumenical endeavours. This also gave rise to a very timid, but visible, indigenous New Testament scholarship. It could almost be claimed that New Testament scholars in Croatia today were conceived by the enthusiastic spirit engendered by this historic Council. The Croatian Catholic Church had not been so deeply affected since the unfortunate days of the Reformation, and Croatian Roman Catholicism experienced a great revival. Some say that this was only possible because it was also fostered indirectly by the great foe of the Catholic religion in Yugoslavia, Communism, and even the Theological Society »Kršćanska Sadašnjost« was considered to support contemporary socialist society, and that was perceived as a huge blow by the Church. After the Second World War Communism had dethroned Catholicism as a ruling force in Croatia, and for a while, it lingered in the abyss with other marginalized, restricted groups, including minority religions. The Catholic Church was forced to look for ways of surviving with its »separated brethren«. So, the topic of *Lumen Gentium* resonated

¹³ PAVO JURIŠIĆ, The Postulate of The Servant of God »Josip Stadler« (<http://www.josip-stadler.org/zivotopis.html>). Accessible online in English and German, but these versions are shortened and do not carry 4.2. which is the short paragraph on the »Love for the Holy Scriptures«.

¹⁴ MILE BABIĆ, Pretpostavke za suvremenu hrvatsku teologiju in Jukić 3 (1973), 6–12, 6.

with this social reality. It would be worthwhile investigating on another occasion how effective the »Bible movement« in the seventies would have been without this historical background.

However, the »separated brethren« did not have much scholarship to offer. The Croatian lands were unable to turn Protestant after the Reformation. Croatian Catholicism was an overriding factor at the borders of Western Christianity. Even so, almost all areas, such the Dalmatian coast, Istria and the northern regions of Medimurje and Slavonia, and even the area around Zagreb, were eager to pick up Reformation Bible piety. Later, in the 17th century, Bible colporteurs were very successful in setting up Bible study groups among the villagers of the Military Frontier. If one looks at the emergence of the »Free Evangelicals« (Baptists and Pentecostals), it built on an intrinsic thirst for the Word of God among the common people in Croatia (and further afield, in Vojvodina). The established Church was distant and political, associated with the rich and powerful. The Bible, on the other hand, offered a different spirituality from colourful, yet dissatisfactory tradition laced with nationalism and inherited xenophobia. Yugoslavia, at the culmination of these historic developments, required the unity of Croats and Serbs. By the end of 1960 s, it was clear that atheism, as the new religion, could not deliver the promised remedy. The Southern Slavs were too Christianized for that! The Second Vatican Council introduced a vision of the Church and circumstances that could work.

Through these historic circumstances, Protestantism survived in Croatia mainly through national minorities (for instance, the Hungarians had a large Reformed population, while the Germans were mainly Lutheran) or it was brought by Bible colporteurs to village people, who were for the most part uneducated and illiterate. I heard from my grandparents, that it was the Bible that made people embark on learning how to read and write. None of these groups had any major academic, theological interests. Beyond the motherland, the people drew from what their theologians were teaching and writing at home. On the other hand, these former Catholic, Bible-reading villagers eventually created indigenous Baptist, and later Pentecostal groups, led by returnee preachers from the USA and missionaries from Hungary and Germany.¹⁵ It took two generations before theological training for preachers became an imperative. The new movements had to battle rural anti-intellectualism and a strong suspicion of trained theologians, because these resembled the paradigms in the majority church from which they had fled. In an egalitarian setting, where the new equality of all believers arose against the background of the strong separation of laity and hierarchy in the majority Church, academic research was not a priority. In these circumstances, it was difficult to find Protestant theologians, let alone New Testament scholars, before

¹⁵ RUBEN KNEŽEVIĆ, *Povijest Baptizma*, Zagreb 1999. This book, a textbook for Croatian Baptists, can be obtained via the author.

1970. Here too, the late 1960 s seem to have brought together historical circumstances which enabled the beginnings of a nascent Croatian Biblical (and New Testament) scholarship. Developments after the Second Vatican Council opened up the potential for the cross-fertilization of efforts. The emergence of Croatian Protestant Biblical scholars was in part nurtured by the spirit of the Council and the biblical movement developed around KS. The dialogue identified the need for more training.

I have chosen the time after the Second Vatican Council, because very soon after this, and as a direct outcome of it, KS, the main Zagreb-based Croatian Catholic publisher, was established to implement the conclusions of this Council. For the first-time, biblical studies were placed in the limelight and finally, a Croatian Bible was published. The enthusiasts, the Croatian »Council theologians« and in particular the »Shamrock«, or trio of Josip Turčinović, Vjekoslav Bajsić and Tomislav Janko Šagi-Bunić (the founders of *Kršćanska Sadašnjost*), managed to mobilize a large number of people, clergy and lay people, including a number of non-Catholics, for new investigations into how the Christian faith communicated with and answered the questions of society.¹⁶

However this may be interpreted, for the first time in Croatia, a movement was created that was inspired by the Bible, both in academia and the Church, enabling dialogue. Ecumenism became a possible and desirable project. Coalitions were formed to promote it among the people. Fifty years later, it is evident the movement was successful. Today, when one reads about this period and the beginnings of *Kršćanska Sadašnjost*, one is impressed by the theological energy and synergy which was released. The time between 1970 and 1989 (or perhaps up to 1995) can rightly be called the golden period of Croatian Biblical scholarship, and we would aver it was driven mainly by New Testament research. The claim that the Bible, particularly the re-reading of the New Testament, opened up Croatian society to being a fruitful community, is very plausible when one looks at all the work published during this time.

The post-Council years seem to have flourished by riding on the coat-tails of many favourable historical circumstances. Developments linked to the Second Vatican Council enabled the cross-fertilization of efforts and shy emergence of Croatian theology. Some Croatian Protestant theologians gained world-wide recognition, such as Peter Kuzmič, Miroslav Volf and Davorin Peterlin – the last a New Testament scholar.¹⁷ This was in no small part strengthened by the spirit of

¹⁶ Political games are difficult to decipher, and it is impossible to infer how much real political initiative has there been in KS circles. I am prone to think that little was direct, but the socialist government looked on developments with favour, though generally the subject of religion was an unseemly one in Yugoslavia.

¹⁷ Several other people could be named, but I include here those that have left their mark as Croatian theologians, both in Croatia and abroad. Others, and given the unpropitious cir-

the Second Vatican Council and the dialogue that opened up, that is, the biblical movement surrounding KS. The Lutheran and Baptist joint project of the »Matthias Flacius Illyricus« Theological Faculty was established in 1975 in Zagreb, and the Evangelical Theological Seminary, now in Osijek, began life as the Biblical-Theological Institute in 1976, also in Zagreb.

As Yugoslav Communism adopted a milder tone, the conclusions of the Second Vatican Council – the Bible, the importance of believers for the Church, and ecumenism – formed an unexpected framework for action and growth as forces mingled and cross-fertilized. The backwaters of a sluggish Church started to stir, as *Kršćanska Sadašnjost* brought together enthusiasts from all backgrounds. It efficiently countered the suspicions of non-Catholic Christians, but also actively engaged the enquiring public, which was to a large degree estranged from matters of faith. The result was a team translation of the Bible from the original languages, official Church papers from the Council were promptly translated and published, religious education curricula were revised or written from scratch, and many books were published (the National and University Library shows almost 3000 hits for KS publications).

The last goes beyond the remit of this paper, so we will look at the books that were published to mark the 10th, 25th, and 40th anniversaries of *Kršćanska Sadašnjost*.¹⁸ This is probably the best starting-point, as the evaluations in these publications come from a diverse list of contributors. While, they are all remain civil and reflect the tone of the celebrations, their undertones occasionally reveal real sentiments and concerns, especially when read in comparison with each other. These compendia also provide a time-line and framework of influences that were intrinsic to the formation of KS, and the movement it engendered.

2. *Kršćanska sadašnjost* and biblical scholarship

I would like to mention Vlado Košić's view of these events, with others which are relevant and interesting. In the 1990 s, Košić (now the Bishop of Sisak) was very active ecumenically, but his public statements more recently reveal negative, exclusive and, some say, nationalistic opinions. Nonetheless, Košić still calls the professors of the Catholic Theological Faculty and founders of KS at the time of

cumstances, left the country. Some younger people could be mentioned, but they are still engaged in leaving their mark on both Croatian and international scholarship.

¹⁸ BONO ZVONIMIR ŠAGI, *Kršćanska Sadašnjost u misli svojih utemeljitelja*, Zagreb 2008; ALBERT TURČINOVIĆ (ed.), *Nastanak i razvitak Kršćanske sadašnjosti: Zbornik radova sa znanstvenog simpozija o 40. obljetnici djelovanja*, Zagreb 2010; TOMISLAV ŠAGI-BUNIĆ, *Kršćanska sadašnjost: 1968–1993*, Zagreb 1993. This contribution is Šagi-Bunić's evaluation of the work of the publisher, including his speech on the 10th anniversary.

his studies in the 1970 s, the »Zagreb School«, and compares its influence and impact to the »Tübingen School«.¹⁹ According to him, the »Tübingen School« is a post-Council establishment, like the »Munich« or »Innsbruck« schools. This seems at odds with what is commonly referred to as the »Tübingen School« in scholarship. Rather, Košić redefines the term and conceals *de facto* the beginning of great developments in New Testament studies. He admits at one point that he was quite satisfied with the Yugoslav Communist Government's restricted religious freedom, because it »prevented the wrong experiments that were possible in the West.«²⁰ He does not elaborate which wrong experiments he means, but these surely refer to New Testament Scholarship of the »Tübingen School« and/or Latin American Liberation Theology (which in itself was an outcome of a critical re-reading of the Bible). So Košić's redefinition of the »Tübingen School« is unlikely to be an incidental glitch, and the avoidance of New Testament scholarship, its methodology, and research outcomes may actually be a recent strategy of the Catholic establishment to keep biblical scholarship at arm's length.

However, with all the care Bishop Košić takes to protect Catholic tradition against the evils of New Testament scholarship, he cannot downplay the immense influence of the »KS Shamrock«²¹. He cannot but add to them – though unwillingly – a fourth leaf; the Bible translator and true New Testament scholar, the Franciscan, Bonaventura Duda. His name surfaces in any discussion on the Bible after 1965, although his primary reputation came from his translation of the New Testament from the Greek, which he published with another New Testament scholar, Jerko Fućak, and from other writings related to the New Testament. During his long, fruitful life, Duda was *the* biblical scholar of Croatian theology. This title followed him to the grave in August 2017, regardless of the fact that, beyond his translation work and professorship at the Catholic Theological Faculty in Zagreb, he did not write a great deal academically.²² His interests and books were directed towards promoting a lived-out, Bible-based faith in his own Church, which was the priority, even for academics.

¹⁹ VLADO Košić, *Recepcija Koncila u Hrvatskoj – uloga Kršćanske sadašnjosti u tome*, in: Albert Turčinović (ed.), *Nastanak i razvitak Kršćanske sadašnjosti: Zbornik radova sa znanstvenog simpozija o 40. obljetnici djelovanja*, Zagreb 2010.

²⁰ Košić, *Recepcija* (n. 19), 24.

²¹ A. a. O., 23.

²² The commentator on Duda's death in the online version of the Croatian daily *Večernji list* is probably right in saying: »He was a worker in the broad field of discovering the Church and its message during and after the time of the Council. He was wholly dedicated to the mission of the Church and did not choose tasks according to his gifting but according to their importance.« <https://www.vecernji.hr/vijesti/umro-fra-bonaventura-duda-1186317>.

Košić maintains that, despite the difficult circumstances encountered by the Church under Communism, the Council theologians, by implementing the Council conclusions, were able to present »the new face of the Church«. The phrase has become a technical term to describe the post-Council Croatian Roman Catholic Church. Košić points to five inducements which made this change possible: the reform of the liturgy (abandoning the Latin Mass and turning to the vernacular), biblical renewal (translating the Bible, especially the New Testament, and forming biblical study groups), the inclusion of lay people in the life of the church, ecumenism (dialogue with other Christian denominations), and communication with wider society. Košić sees all of these as the direct accomplishments of *Kršćanska sadašnjost*.²³

Košić firmly believes that the Communists should be blamed for the lack of theological literature prior to *Kršćanska sadašnjost*, and insists that they are to be blamed for the »separation of the Croatian theology from global theology.«²⁴ He conveniently overlooks that, in its centuries-long existence before Communism, Croatian Catholicism had little to contribute to Catholic theology, let alone global theology. At the Council and after it, things began to change. So the first notions of establishing a Croatian theology were considered in the 1970 s.²⁵

In another book featuring *Kršćanska Sadašnjost*, the reader learns that the established Catholic Society of Saints Cyril and Methodius already existed, which could have published Council materials, but refused to do so.²⁶ So it is more appropriate to say that before the Second Vatican Council, Croatian Catholic theology existed largely in self-imposed exile from general trends in Christian (and even Catholic) global theology, often because of the fear of engaging in »wrong experiments«. So strong was Croatian Catholic mainline opposition, even to the conclusions of the Second Vatican Council, that in his recollection of developments, Tomislav Šagi-Bunić admits that there was »a lack of agreement about whether or not the changes agreed upon by the Council needed such broad publication and implementation.«²⁷ On the other hand, the new movement, gathered around the Council theologians who appreciated the conclusions and were encouraged from Rome, grew so strong that the Croatian Archbishop Franjo Šeper agreed to the formation of an alternative Catholic theological association, to prevent a formal split: »It makes no sense to waste energy. These are two styles and

²³ Košić, *Recepcija* (n. 19), 25.

²⁴ A. a. O., 25.

²⁵ For instance, MILE BABIĆ, *Pretpostavke za suvremenu hrvatsku teologiju*, in: Jukić 3 (1973), 6–12.

²⁶ TOMISLAV ŠAGI-BUNIĆ, »Društvene i crkvene okolnosti u vrijeme utemeljenja i djelovanja Kršćanske Sadašnjosti«, in: Tomislav Šagi-Bunić (ed.), *Kršćanska Sadašnjost u misli svojih utemeljitelja*, Zagreb 2008, 30–36.

²⁷ ŠAGI-BUNIĆ, *Društvene okolnosti* (n. 26), 36.

each has its own merits. But you should start something new on your own.²⁸ So, *Kršćanska sadašnjost* was created as the Centre for Council Research, Documentation, and Information in 1968, and its ministry was extended to a society of theologians in 1972.

However, even to people like Bishop Košić, the immense creative power of the new movement in Croatian Catholicism was clearly positive. Some of the changes made then are now felt to be an integral part of the Church's tradition, and it is hard to imagine a time without them: the inclusion of lay people in Church life, and changes to some long-standing liturgical forms, e. g. the adoption of vernaculars. While Košić claims that the latter »was not an entirely new element, as some regions had had the Mass in Croatian for a long time«,²⁹ Croatian history shows that this was not usually favourably looked upon by the Pope. The Council of Split in 925 was established to deal with the introduction of Latin in the Church and the Croatian King Tomislav was allegedly rebuked by Pope John X for preferring Mass in a »savage language« (Old Slavonic) rather than Latin. Tomislav's historical position as King of the Croats is debated (the sources are ambiguous, and he may just have been a governor), but the rebuke stands nonetheless. The Pope's, and therefore the Church's interests were not lodged in Croatia as an entity and culture. As the historical strife for Church primacy culminated and the East played against the West, the Pope's interests were to extend the influence of the Western Church. The language, Latin, was a divisive factor. Interest in the Croatian language awakened with, or rather after the Reformation.³⁰

²⁸ ŠAGI-BUNIĆ, Društvene okolnosti (n. 26), 36.

²⁹ VLADO KOŠIĆ, Recepcija Koncila u Hrvatskoj – uloga Kršćanske sadašnjosti u tome, in: Albert Turčinović (ed.), Nastanak i razvitak Kršćanske sadašnjosti: Zbornik radova sa znanstvenog simpozija o 40. obljetnici djelovanja, Zagreb 2010, 26.

³⁰ As one can imagine, at the crossroads of East and West and also more recent historic developments, this is still a much-debated issue among contemporary Croatian historians. Compare (on the issue of Tomislav) HORACE K. MANN, The lives of the Popes in the Early Middle Ages. Vol. IV. 1910, 891–999; ALEXIS PETER VLASTO, The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs, Cambridge 1970, 209; also: IVO GOLDSTEIN, Hrvatski rani srednji vijek, Zagreb 1995, 278–279 and BENEDIKTA ZELIĆ-BUČAN, Članci i rasprave iz starije hrvatske povijesti, Zagreb 1994, 136. Regarding literature in Croatian, see FRANJO BUČAR, Povijest Hrvatske protestantske književnosti, Zagreb 1910, 24.26. Bučar evaluates rather harshly: »It is indeed interesting and valuable to observe how the remote Germans stood up for the religion of the Croats, although, they had no doings with them. This is interesting in particular when one looks at the German influence on the development of the Croatian (Protestant) literature, because their endeavour concerning books – existing of course, solely for religious reasons – was exceedingly greater than the contemporary effort of the Croats themselves concerning their own literature [...] With these books it was attempted, like in the other

Šagi-Bunić also places the foundation of KS within the broader European and global needs of the Church, and while he claims that circumstances in Yugoslavia were specific, the main driving-force of the decision to found KS came from the scene which developed around Pope John XXIII, Krushchev and Kennedy, who were now ready to move on after the debacle of World War II. He claims it was the »corrected capitalism« of Europe which demanded that social justice be implemented in the creation of modern society on the one hand, while on the other, Communism in Yugoslavia was not as monolithic as elsewhere, and supported the change of atmosphere in Europe.³¹ Šagi-Bunić also believed that the post-Stalinist policy of political non-alignment in Yugoslavia also »softened the position of the Yugoslav Communists towards the Church and religion as a social reality in general.«³² He insisted that in such circumstances, the only way forward was a dialogue in which the Church had to engage with Communism, and also more broadly, with increasing secularisation.³³ This is evident from the Council documents, but also in KS' declared ministry to the Croatian public.

The »Shamrock« theologians and Košić all agree that ecclesiastical reform was »unthinkable without a translation of the Bible in the vernacular.«³⁴ In 1968 the first new translation of the Croatian Bible, as it was popularly called, was spearheaded by Bonaventura Duda and the renowned literary critic Jure Kaštelan, who represented the Communist cultural and publishing magnate, *Stvarnost*. The New Testament translation inserted at first was actually a Bosnian translation by Ljudevit Rupčić, made in Sarajevo 1967. In the next twenty years, more than 300,000 copies of Bible versions were sold, 260,000 of which were actually New Testaments newly translated a little later from the Greek by Duda and Fućak. These are just the numbers reported by KS.³⁵ But KS also co-operated with Protestant denominations, as is evident from the introductions. A print-run of the Croatian Bible without the Deutero-canonical books was issued for the émigré Yugoslav Protestant community in Örebro, Sweden, in 1977, and the Baptist Union of Croatia had their own copyrighted print-runs of 5,000 copies in 1999, and 3,000 in 2006. In the 1990 s, The Duda-Fućak New Testament in Croatian was printed and distributed by the Gideonites to schoolchildren, war refugees, hospital patients, and in other public places.³⁶ Today, this version of the New Testament in

nations, to influence the people, but books were totally wasted on them, since they were practically illiterate.«

³¹ ŠAGI-BUNIĆ, »Društvene okolnosti« (n. 26), 31.

³² A. a. O., 34 f.

³³ A. a. O., 35.

³⁴ KOŠIĆ, »Recepcija« (n. 29), 28.

³⁵ A. a. O., 28.

³⁶ The Croatian Gideonites numbers are currently at 2.5 million copies of the New Testament distributed.

a readable Croatian translation by these two Council theologians is readily available.³⁷ In addition to the distribution of the Croatian Bible and the Duda-Fučak New Testament, KS's most successful Bible project was the *Illustrated Bible*, translated, printed and distributed in many languages of Yugoslavia and the Eastern bloc behind the Iron Curtain. Košić quotes Josip Turčinović in saying that »from the beginning, KS thought of broadening and deepening the knowledge of the original Word of God by the people as its primary task.«³⁸

Reform is never easy, and this one was no exception. Controversies can be traced in works such as Tkalčić's *Annales societati historicae archiepiscopatus zagrebiensis*.³⁹ Košić mentions that often, the reformers were faced with resistance by the Church's establishment. He admits, however, that pragmatically, because of the sheer scarcity of materials, KS's publications became widely used in the church and by the clergy. It is somewhat surprising to read between the lines that the Council theologians who led KS were often denied a public voice in the Church. Košić relates an anecdote about a complaint Professor Bajsić made to a nun; »Can you imagine, when I am in the Diocese of Split, I am not even permitted to think, while the Bishop himself reads from the Missal ›Edited by Vjekoslav Bajsić‹.« Košić concludes that these professors »have suffered a lot. Unfortunately, they have suffered woes even from people in the Church, a Church to which they have dedicated and sacrificed the best they had, actually, everything they had.«⁴⁰ He also calls them »prophets, who sacrificed themselves for the people.«⁴¹

The sacrifice, as we see today, was not in vain. In the first ten years after KS was established, the Research Centre was considered very successful, although – as Šagi-Bunić claims – it had no legal standing with the Church. It was primarily active in society, engaging lay people and ecumenical leaders. Other Catholic societies were slow to cooperate in the spread of novel ideas such as integrating

³⁷ Here we concentrate on the influence of KS and its publications. An exhaustive list of complete and partial translations of the Bible in Croatian by RUBEN KNEŽEVIĆ with Stanko Jambrek. *Kronološki pregled objavljenih potpunih i djelimičnih prijevoda Biblije na hrvatski jezik* in *Kairos* 1 (2007), 137–156, is available online also in English: https://hrcak.srce.hr/search/?show=results&stype=1&c%5B0%5D=article_search&t%5B0%5D=ruben+kne%C5%BEevi%C4%87.

³⁸ Košić, »Recepcija« (n. 29), 28.

³⁹ MATIJA BERLIJAK, Odnos teološkog društva »Kršćanska sadašnjost« prema Katoličkom bogoslovnom fakultetu i Kardinal Franjo Kuharić, in: Tkalčić 17 (2013), 509–527. Also: STELLA TAMHINA, Franjo Kardinal Šeper, ustanovitelj Centra za koncilsku istraživanja, dokumentaciju i informaciju »Kršćanska sadašnjost«, in: Bono Zvonimir Šagi (ed.), *Kršćanska sadašnjost u misli svojih utemeljitelja*, Zagreb 2008, 168–170.

⁴⁰ Košić, »Recepcija« (n. 29), 29.

⁴¹ A. a. O., 29.

church and society.⁴² The fact that KS started communications with the wider, often secular society and other church groups, was difficult for the Catholic establishment and for the Council theologians, as they dealt with the aftermath of regressive elements in the Croatian Church, which was unwilling to set aside its hatred of the Communists who had deprived them of political power. KS, on the other hand, communicated with the enemy and brought together all forces in society – intellectuals and professionals, and people from other churches and their connections throughout the world. The experiment was successful in giving the Catholic Church a new, modern face. However, it also worked against such people who rather perpetuated separation with the hope the Church would regain its former political influence and power.

It seems that these forces, rather than the enthusiasts of KS, were in the ascendant. Soon, only about 30 years later, Communism lost its status in Eastern Europe and the ground was prepared for Croatian Catholicism to retake what had been lost to the Communists. Regardless of the great political success of the Church, or perhaps because of it, the KS and Second Vatican Council line, which had given the Croatian Church a new face, lost the advantage in Croatia. The Council theologians are now dead and can be eulogised, but the publishing-house has moved on into the established waters of the Church.⁴³ Our preliminary research shows that the Bible has, again, been shunted into the side-lines, and even biblical theologians with a New Testament orientation are producing doctrinal material, rather than exegetical work. Once in dialogue with the secular world and other Christians, KS seems to have again adopted a Croatian Catholic monologue from a monadic tower of self-sufficiency. It would require a new research project to discover how this has been assisted by trends in Europe and the Vatican itself, because however lauded the conclusions of the Second Vatican Council were, a change in direction has been very evident in Rome, too, from John Paul II onwards. There may be, however, another change on the horizon under Pope Francis.

3. The Way Forward for Croatian New Testament Scholars

As this work is preliminary, so must be its conclusions in this paper. I can only speak of trends we have observed from data not yet fully analysed. Empirical research in form of searchable Excel tables are available from the authors. However, even this superficial investigation into names in Croatian New Testament scholar and their work indicates that the Second Vatican Council pushed hard against an

⁴² ŠAGI-BUNIĆ, »Društvene okolnosti« (n. 26), 36.

⁴³ TAMHINA, Kardinal Šeper (n. 39), 170.

embedded tradition by engaging in biblical and primarily New Testament studies in Croatia. This created a new, attractive face of the Church. A new, attractive Church requires a bold dialogue with the Bible and in particular the New Testament, to answer the questions of contemporary society. Although works in Croatian right after the Council do not display much cutting-edge New Testament scholarship and are more geared towards pastoral issues related to bible-based faith, they have opened up the ecclesiastical arena to people who had given up on the Church. The debate, publication and engagement with the documents of the Second Vatican Council also produced a new, flourishing generation of bible scholars, particularly New Testament scholars. By establishing themselves as academics, these scholars have recently facilitated the integration of Catholic seminaries as faculties of Croatian universities. Their work and skills in New Testament research are undisputable, although actual textual research is relatively rare. Today, there is again a preference for the synchronic, mainly theological, or canonical approach, which resembles old doctrinal and philosophical discussions, but avoids academic probing of the text in relation to contemporary questions.

It is also regrettable that the rare New Testament scholars in Croatia rarely focus on international involvement. Usually, after completing a doctoral thesis in Rome, Belgium, Germany, or Austria, they write almost exclusively in Croatian, for Croatian publications (some of which now have international accreditation, though Croatian is read by few people). This creates a rather closed, idiosyncratic system. The novelty of a new reading of Scripture, such as that triggered by implementing the Second Vatican Council, has been arrested almost at the pre-Council stage. I believe that this is a loss to both the Croatian Catholic Church and scholarship, and impedes international dialogue with the Bible. It seems to me that Croatian Catholic academia has again ended up in self-imposed exile from the rest of the world, afraid that the world of New Testament research will lead to another ›bad experiment‹, which may cause a rethinking of traditions or threaten the Church's political standing. Yet our findings show that the Church should be bold and look back to the outcomes of implementing the Second Vatican Council. That ›experiment‹, which opened it up to New Testament research and dialogue with all, has brought more genuine life into the Church than damage. Avoiding the questions people ask and neglecting its thinking membership have never benefitted the Church.

In terms of Protestants, the picture of New Testament scholarship is rather different. This tiny community is challenged by numbers. Theologians, especially in a small specialisation like New Testament Studies, cannot expect to find suitable paid positions after completing their research degrees. Therefore, it is no surprise that, as well as needing to study abroad, Protestant scholars also try to stay connected to the international community, so they can sharpen their skills and continue serious research. There is little support from their home churches,

where means are restricted. There is one Protestant Croatian theological journal, *Kairos*, which has no evident academic profile as yet, as it tends to be all things to all people, and one publisher more Serious theology, *Ex libris*. These cannot provide a foundation for the necessary development. At this moment, there is only one Bologna-accredited theological institution for Croatian Protestants, the Centre for Protestant Studies at the University of Zagreb »Flacius Illyricus« On the whole, the Centre's best creative powers have so far and for more than a decade been used up in long negotiations with the Croatian political and academic environments, and less on research.

Conclusions

So, does Croatia actually have any New Testament scholarship? It does, and there is a good number of people who are called Biblical scholars, but whose work deals exclusively or primarily with the New Testament. Their number may shrink as the approach becomes more and more canonical and doctrinal, but at the moment, the view is far from bleak. If Catholic, Protestant and possibly Orthodox New Testament scholars were to join forces we could speak of Croatian New Testament scholarship, and this has more potential to unite »separated brethren« than any other ecumenical project. The open co-operation and communication of the kind introduced in Croatia by enthusiasts after the Second Vatican Council in the 1970 s is a great model of how New Testament scholarship can benefit both the Church, in all its facets, and wider society. Croatia needs sincere answers to complex questions in a tricky, fast-changing world. Croatian New Testament theologians raised in the seed-beds of *Kršćanska Sadašnjost* should »pay it forward« by daring to leap and see where dealing with the text could take them, instead of yielding to the deceitful safety of tradition. It seems that, as in the 1970 s, favourable winds are blowing again from the Vatican, and Croatian New Testament scholars could possibly repeat the »dangerous experiment« that gave the Church a »new face«. The Church cannot avoid dangerous experiments. They are the stuff life is made of and for best results should be taken bravely head on.

Exegesis in a Multi-Ethnic and Multi-Confessional Region

Challenges and Responsibilities

Korinna Zamfir

Reflecting on the ways we read the Bible in Europe today demands us to consider the impact of the context, of the religious / confessional traditions on the ways scholars interpret the Bible and the lessons readers draw from it. The task of the reflection is therefore twofold: we are invited to examine the trends of scholarly exegesis, and to take into account the ways biblical interpretation shapes social or political realities. This paper sketches the particularities of exegetical work in Romania, with a special attention to Transylvania. It also tackles the theological, ecumenical and socio-political implications of biblical interpretation emphasising certain problems largely due to the rift between university and religious communities, leading to the expansion of fundamentalist readings.¹ Within this frame I also formulate a few thoughts on the social impact of »online religion« in Romania.² The purpose of this paper is not only to assess (from one limited perspective) the challenges of contemporary biblical interpretation in a multi-ethnic and pluri-confessional region of Eastern Europe. I wish to point to the serious implications of biblical interpretation, to the problems resulting from the disregard for scholarly exegesis, emphasising the social responsibility of biblical scholars.

1. Context: Reading the Bible in Transylvania

The way we read the Bible is shaped by the geographic-cultural-confessional setting and by our biographical context. As underscored by Ulrich Luz, not only the biblical texts and their interpretation have a context, but hermeneutics as well.

¹ An earlier version of this paper was published in *Sacra Scripta* 1–2 (2017), an issue dedicated to Ulrich Luz.

² For the notion: CHRISTOPHER HELLAND, *Online Religion as Lived Religion*. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet, in: *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1.1 (2005), <https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/viewFile/380/355> (6/1/2018).

Hermeneutics are not entirely neutral, but always shaped by the context, the »world« of the interpreter, which encompasses his / her life situation, fundamental beliefs, education, and experiences.³ This contextual understanding of biblical interpretation has also been emphasised by Predrag Dragutinović, in his evaluation of Orthodox exegesis.⁴ The same is true for the assessment of European or regional scholarship.

My perspective is shaped and limited by my own context. I propose here the viewpoint of a female Roman Catholic New Testament scholar educated in the Western exegetical tradition, persuaded by the importance of the historical critical approach for biblical scholarship, also interested in the reception of texts, intertextuality, social studies of early Christianity, as well as feminist and ecumenical perspectives. My context also involves a bilingual, Hungarian and Romanian, and a multi-confessional background, the knowledge of mostly German and Anglo-Saxon literature, as well as a previous medical formation that has shaped an analytical thinking and sensitivity towards humanistic values. I am aware that my assessment is just one way of looking at the issues to be discussed.

Understanding biblical interpretation carried out in the region requires certain knowledge of the geographic and cultural context. Transylvania, the Western province of today's Romania, has a multi-ethnic and multi-confessional structure. (I will not delve here into the history of the province.) The majority Romanian Orthodox population co-exists with Greek Catholic Romanians, Protestant and Catholic Hungarians, a small German community (Lutheran Saxons and Catholic Swabians), Baptist, Pentecostal and Seventh-day Adventist Romanians and Hungarians. This confessional and ethnic pluralism may favour dialogue and scholarly exchange, and has resulted in some interaction notably in the academic context. Two of the important universities (the Babeş-Bolyai University of Cluj and the Lucian Blaga University of Sibiu) are more open to the ecumenical dimension of exegetical work. Scholars from different denominations have shaped biblical scholarship in Romania introducing influences from a specific scholarly literature and fostering a network of relationships with colleagues from abroad.⁵

³ ULRICH LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014, 7, 523.

⁴ PREDRAG DRAGUTINOVIĆ, *Is There an Orthodox Exegesis? Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies*, in: *Ortodoksia* 55 (2015), 7–42 (7–8), https://ortodoksistenpappienliitto.files.wordpress.com/2015/12/ortodoksia_55_dragutinovic.pdf (10/6/2017); following JUSTIN UPKONG, *Inculturation Hermeneutics. An African Approach to Biblical Interpretation*, in: Walter Dietrich / Ulrich Luz (eds.), *The Bible in a World Context. An Experiment in Contextual Hermeneutics*, Grand Rapids, MI 2002, 17–32.

⁵ Certain networks were created on confessional grounds with Greece, Serbia and Bulgaria (by Orthodox scholars), with Italy (Catholics), the Netherlands (the Reformed) or the US

The socio-political context is particularly important. Due to over 40 years of oppressive communist rule, under which the churches and theological faculties (notably the Catholic and Protestant) struggled for their mere subsistence,⁶ research could not follow its normal course. Paradoxically, this oppression induced a sort of ecumenical collaboration between Orthodox and Protestant professors, with a number of joint conferences, often under the umbrella of the peace movement.⁷ After the fall of communism, the developments in the field of biblical studies were ambivalent. New theological faculties were founded and laypersons were also admitted, and the number of students increased in a spectacular way notably in Orthodox faculties. Research and publishing was freed from all constraints. New journals and publishing houses specialising in theology were established. The freedom of movement opened the path to studying and doing research abroad. Yet, the last decades were not exempt of problems. Private universities and theological faculties proliferated without real quality check in spite of existing ministerial bodies. The same applies to many journals and publishing houses. Unrealistic quantitative standards for publishing prevailed in the criteria set for academic promotion, often at the cost of quality. As a result, plagiarism has become a major issue in all fields, theology included. Plagiarism is virtually endemic in Romania. The social-democratic governments have had little concern for the quality of education. Many reforms were not implemented. In 2016 the (short-lived) Cioloş-government has attempted to address these issues. It re-founded the National Council for Attesting University Degrees, Diplomas and Certificates (CNATDCU) and took measures against plagiarism, previously stopped for political reasons. It also endorsed a national methodology for the evaluation of the doctoral schools that was supposed to start in 2017, and enacted more exigent criteria for academic promotion and habilitation. Unfortunately, the outcome of the parliamentary elections in December 2016 put an end to most of the reforms of the Cioloş-government meant to improve the quality of higher education.

(Evangelicals), and on linguistic and cultural grounds with Hungary and Germany. Biblical studies have been greatly influenced by committed Western scholars supporting projects, conferences and publications: Ulrich Luz, Tobias Nicklas, Karl-Wilhelm Niebuhr, Martin Meiser, Jos Verheyden, Armand Puig y Tàrrach, David Moessner, Urs von Arx or György Benyik. (The list is not comprehensive.) Scores of Romanian scholars have been granted scholarships at Catholic and Protestant universities in the West, regardless of their denomination. In New Testament studies, the SNTS and its Eastern European Liaison Committee was an important catalyst for exchange and collaboration. Several interconfessional conferences were hosted by Sibiu and Cluj.

⁶ The situation is largely similar to that depicted by DRAGUTINVIĆ for Eastern Europe: *Orthodox Exegesis* (n. 4), 9–10.

⁷ For an assessment of the situation of biblical interpretation in this period see the paper of HANS KLEIN, *Erwägungen zu einer Biblischen Hermeneutik*, in: *Sacra Scripta* 1–2 (2017).

The emergence of populist, anti-EU, nationalist rhetoric did not spare Romania, even when Euroscepticism is less common compared to other countries (like Hungary or Poland). Nationalism, paired with fear from developments and groups that could endanger national identity, reinforced by wild conspiracy theories is flourishing. This rhetoric finds favour notably in the continuously growing conservative circles of the Churches. The regained freedom of religion has led to intolerance towards ethnic, religious and sexual minorities, manifested in the media, in political discourse and notably online.

The socio-political context also involves a fierce confrontation between a deeply corrupt political class and emerging civic elites.⁸

2. Doing exegesis in a multi-confessional region

A number of joint endeavours have emerged in the last decades. In Cluj, where four theological faculties coexist at the Babeş-Bolyai University, former Rector Andrei Marga promoted the creation of the Centre of Biblical Studies (2003). This publishes a peer-reviewed journal in international languages, the *Sacra Scripta*, edited by Stelian Tofană and Hans Klein, with papers by Romanian authors of different denominations and international scholars. Following a number of joint conferences, in 2015 the Centre has started an interdisciplinary project on Religion, Human Rights and Politics.

Sibiu is the centre of the Association of Biblical Scholars from Romania, established in 2005, led by Lutheran New Testament scholar Hans Klein. Klein cultivated good relationships with Orthodox colleagues like Vasile Mihoc and many others. Papers of the symposia are published in a yearbook (*Cercetări Biblice*), mostly in Romanian. In 2007 Sibiu has hosted the 62nd General Meeting of the SNTS. The association collaborates with the Centre for Ecumenical Research, where the young Orthodox New Testament scholar Alexandru Ioniță plays an active role. Ioniță also edited a number of publications on biblical interpretation.⁹

⁸ For a brief overview: LUCIAN TURCESCU, *Civiness and Orthodoxy in Romanian Protests*, in: *Public Orthodoxy*. A blog of the Orthodox Christian Studies Center of Fordham University, February 21, 2017, <https://publicorthodoxy.org/2017/02/21/orthodoxy-romanian-protests/> (6/1/2018).

⁹ An issue of the *Review of Ecumenical Studies – Sibiu (RESS)* (3 / 2014) was dedicated to different confessional perspectives on biblical interpretation (Biblical Exegesis between East and West / Bibelwissenschaft zwischen Ost und West). ALEXANDRU IONIȚĂ has also edited a volume on biblical interpretation between Church and University (*Interpretarea biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale* [Studia Oecumenica 10], Cluj / Sibiu 2016).

In all fairness, the limits of the exchange should also be noted. Except for the joint conferences, the theological faculties are in fact parallel worlds even within the same university. In spite of the common symposia and conferences and the polite conversations, the differences between perspectives are significant. Personal relationships, even friendships have developed, but hardly a joint scholarship.

2.1 Methodological approaches

Biblical interpretation is marked at first sight by the contrast between the traditionally minded, spiritual-dogmatic readings of Orthodox scholars, mainly informed by patristic interpretation, and the more analytical exegesis of Protestant and Catholic authors, applying with more confidence the historical-critical method. However, over the last decades the critical readings of the Bible were discarded not only by Orthodox authors, but also by evangelical and Reformed scholars affiliated to conservative institutions in the Netherlands and the UK. Alternatively, some Catholics and Protestants have turned to synchronic approaches, notably to narratology or reader-response criticism, and to social scientific interpretation.

Methodological choices may override confessional differences. Historical-critical readings may connect Protestant and Catholic scholars regardless of the theological differences between their communities of faith (a phenomenon known since many decades in the West). Paradoxically, some Orthodox scholars have affinities with evangelical scholarship, in spite of the significant dogmatic differences, due to the shared preference for a literal, theological and pastoral reading of the Bible.

Historical criticism is questioned not only for the reasons repeated time and again in Western (postmodern) biblical studies (the alleged excessive focus on history and historical truth, the unwarranted suppositions about the intention of the author or the process of redaction), but mainly due to dogmatic reasons.¹⁰ The dogmatic approach to Scriptures is quite common, in spite of its problems: biblical passages are used as proof-texts for dogmatic statements, the biblical text is interpreted in the light of secondary sources, of later views and doctrinal devel-

¹⁰ CHRISTOS KARAKOLIS, Resümee der Diskussionen, in: Anatoly A. Alexeev / Christos Karakolis / Ulrich Luz with Karl-Wilhelm Niebuhr (eds.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament* (WUNT I. 218), Tübingen 2008, 277–287, 281 f.: Orthodox interpretation recurs to dogmatic instead of exegetical arguments, does not engage in critical dialogue with contemporary scholarship or even ignores it, reads doctrines into the text, without consideration for the historical context. This may have been a legitimate premodern approach, and it might also be a spiritual and ecclesial reading, but it is no longer acceptable from a scholarly perspective.

opments, without attention to the meaning of the texts in their own context.¹¹ Historical-critical interpretation is feared to challenge the truths of faith and to undermine faith itself. There is also a deeper, historical reason for this mistrust – the fact that Eastern Europe was marked to a lesser degree by the Enlightenment.¹² As aptly put by Dragutinović, »the Eastern Orthodox Church has taken a leap from the Middle Ages into postmodernity.«¹³ Conservative Protestant exegesis on the other hand favours premodern positions in reaction to liberal Protestant theology, and owing to its own perspective on the supremacy of inspired Scriptures.

Nevertheless, Orthodox scholars are not entirely opposed to historical-critical approaches, but rather ambivalent. Constantin Oancea (Sibiu), for instance, discusses with some sympathy the supposed faults of historical criticism, which explain the distrust of the Orthodox exegete.¹⁴ He follows closely the critique of Manfred Oeming.¹⁵ Historical criticism emerged from the Enlightenment and was

¹¹ SAVAS AGOURIDES, *The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research*, in: James D. G. Dunn, Hans Klein, Ulrich Luz, Vasile Mihoc (eds.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen Symposiums von Neamț vom 4.–11. September 1998* (WUNT 1.130), Tübingen 2000, 139–154 (149 f.: Palamite theology makes Scripture unnecessary); THEODORE G. STYLIANOPOULOS, *Biblical Studies in Orthodox Theology: A Response* [to Savas Agourides], in: *The Greek Orthodox Theological Review* 17.1 (1972), 69–85, 80; DRAGUTINOVIĆ, *Orthodox Exegesis* (n. 4), 21; COSMIN DANIEL PRICOP, *The Historical-Critical Method and the Holy Fathers. A Brief History of a Mutual Reception with Ecumenical Implications at the Level of Biblical Studies*, RESS 6.3 (2014), 354–377, 355.

¹² DRAGUTINOVIĆ, *Orthodox Exegesis* (n. 4), 10, 20, 23. Some authors add other historical circumstances, like isolation or the hostility of the society toward the Church. VESELIN KESICH, *Biblical Studies in Orthodox Theology. A Response* [to Savas Agourides], in: *The Greek Orthodox Theological Review* 17.1 (1972), 63–68, 66; DRAGUTINOVIĆ, *Orthodox Exegesis* (n. 4), 20.

¹³ DRAGUTINOVIĆ, *Orthodox Exegesis* (n. 4), 23. Deploring the fragmentation of theology as a result of modernity and historical-criticism, JOHN BEHR has pleaded for »the reappropriation of a premodern perspective in a cautious post-modern fashion« (*The Mystery of Christ: Life in Death*, Crestwood, NY 2006, 19; also FRANK P. BESTEBREURTJE, *Postmodern Orthodoxy? Text, Interpretation, and History in Orthodox Scholarship*, in: Katya Tolstaya [ed.], *Orthodox Paradoxes: Heterogeneities and Complexities in Contemporary Russian Orthodoxy* [Brill's Series in Church History and Religious Culture], Leiden 2014, 215–249, 215 f. This assertion describes the state of affairs in a good part of the Orthodox biblical interpretation. There is also truth in the remark of Besterbreurtje (p. 231) that »in regard of biblical studies and criticism, Orthodoxy is in a situation the Roman Catholic Church was in some 250 years ago (and partly still is).«.

¹⁴ CONSTANTIN OANCEA, *Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare*, in: *Revista Teologică* 3 (2007), 187–202, 193–196.

¹⁵ MANFRED OEMING, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998.

marked by atheism. It has focused solely on the historical, socio-political context of the production of the Bible, on its human dimension, as a manifestation of the most sublime form of destructive atheism.¹⁶ It is a form of historicism, reflecting German-Hegelian idealism. It operates with historical reconstructions of assumed earlier layers, assigning authority solely to the original ones. Its emphasis on scholarly originality forces exegetes to develop ever more innovative and unwarranted hypotheses. It is highly specialised and accessible only to experts, excluding non-specialists and the lay from the interpretation of the Bible.¹⁷ Finally, it claims objectivity, attempting to recover the intention of the author, but fails badly in this attempt, as shown by the multitude of scholarly opinions. There is no need here to reject this criticism; others have done it already.¹⁸ But it needs to be emphasised in all fairness that Oancea eventually cautiously defends the method and pleads for the usefulness of historical criticism in Orthodox exegesis.

Cosmin Pricop (Bucharest) is more positive than Oancea about historical-criticism.¹⁹ His plea follows from the recognition that Orthodox biblical scholarship lacks a scholarly method proper.²⁰ Pricop ultimately argues for a synthesis between historical-criticism and patristic interpretation allowing the mutual enrichment of Western and Eastern exegesis.²¹

Orthodox authors may even find theological arguments for the historical-critical method. The theology of incarnation, the historical character of the revelation and the history of salvation demand interpreters to take into account not only the divine, but also the human nature of Scriptures. (Denying that would be equiva-

¹⁶ See also DRAGUTINOVIĆ about the apprehension of Orthodox theologians that the results of historical criticism oppose the traditional tenets of faith, being therefore »suspect, false, and dangerous for the faith.« (Orthodox Exegesis [n. 4], 20–22)

¹⁷ The argument taken from Oeming might be valid in a Protestant context, but is pointless here, since Orthodox (and Catholic) believers were not encouraged in the past to read the Bible on their own, to be deprived of this opportunity by historical criticism.

¹⁸ For a response to the postmodern objections: JOHN BARTON, *Historical-critical Approaches*, in: ID., *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge 1998, repr. 2003, 9–20, 13–18; JAMES BARR, *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the End of a Millennium. The Hensley Henson Lectures for 1997* Delivered to the University of Oxford, Oxford 2000, repr. 2005, 30–48, 136–162.

¹⁹ PRICOP, *The Historical-Critical Method* (n. 11), 354–377.

²⁰ *Ibid.*, 354 f.

²¹ *Ibid.*, esp. 371–375. In that he comes close to the position of SAVAS AGOURIDES (*Biblical Studies in Orthodox Theology*, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 17.1 [1972], 51–62) and MARIUS REISER (*Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* [WUNT II. 217], Tübingen 2011).

lent to Gnosticism.)²² Occasionally we find examples of regular historical-critical exegesis among Orthodox authors,²³ or more often in combination with patristic interpretation. To be sure, there is an emerging generation of young scholars whose research tends to be rather solid.²⁴

It is well known that Orthodox scholarship has a marked preference for patristic interpretation.²⁵ Nonetheless, some Orthodox authors have challenged the unreflective use of the Fathers, the mere assimilation of their interpretation and its uncritical transposition in the present day, without regard for their very different historical, social and cultural context, at the cost of biblical interpretation proper and actualisation.²⁶ Using computer editing terminology, Pricop describes this crude use of the Fathers as a copy-paste procedure. An exegesis focused exclusively on the Fathers, in the absence of a critical interpretation, disregards the meaning of the biblical text; the confusion between meaning and reception im-

²² KESICH, *Biblical Studies* (n. 12), 68; IOANNIS D. KARAVIDOPOULOS, *Offenbarung und Inspiration der Schrift. Interpretation des Neuen Testaments in der Orthodoxen Kirche*, in: Dunn et al., *Auslegung der Bibel* (n. 11), 157–168, 162; ID., *The Interpretation of the New Testament in the Orthodox Church*, in: Christof Landmesser / Hans-Joachim Eckstein / Hermann Lichtenberger (eds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin / New York 1997, 249–262, 251; OANCEA, *Exegeza* (n. 14), 199.

²³ CONSTANTIN OANCEA, *Die Witwe und Israel: Die Totenerweckungsszene (1Kön 17,17–24) als Präludium für die Karmelerzählung (1Kön 18,20–40)*, in: *SaSc* 5.2 (2007), 130–141; DAN ELIODOR MOLDOVAN, *Der Blindgeborene – Exegetische Beobachtungen zu Johannes 9*, in: *Studia UBB. Theol. Orth.* 56.2 (2011), 25–36.

²⁴ A look at the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, the journal of the Faculty of Orthodox Theology in Cluj over a bit more than a decade shows that the apparatus of the articles of doctoral students is more solid than that of some professors 10–15 years ago. Among younger / middle age Protestant scholars, the Reformed CSABA BALOGH (<http://www.proteo.cj.edu.ro/hu/publikaciok/tanulmanyok?a=9>) and the Unitarian SZABOLCS CZIRE stand out.

²⁵ VASILE MIHOC, *The Actuality of the Church Fathers' Biblical Exegesis*, in: James D.G. Dunn et al., *Auslegung der Bibel* (n. 11), 3–28; IOAN CHIRILĂ, *Pre-figurative Ancient-Testament Types for the New Testament Ecclesiology*, *SaSc* 1 (2004), 9–26.

²⁶ AGOURIDES, *Biblical Studies* (n. 21), 57, 62; ID., *The Orthodox Church* (n. 11), 147; STYLIANOPOULOS, *Biblical Studies* (n. 11), 71; IOANNIS D. KARAVIDOPOULOS, *The Interpretation of the New Testament in the Orthodox Church*, in: Christof Landmesser, Hans-Joachim Eckstein, Hermann Lichtenberger (eds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin / New York 1997, 249–262 (253 f.); DRAGUTINOVIC, *Orthodox Exegesis* (n. 4), 10–14; OANCEA, *Exegeza* (n. 14), 198; PRICOP, *The Historical-Critical Method* (n. 11), 355.

plies the elevation of the patristic interpretation over the biblical text itself.²⁷ The plea for a scholarly interpretation of the Bible also comes from the recognition that patristic authors have used the Scriptures as the starting point of their theology and were not reluctant to apply the scholarly apparatus of their time.²⁸

To be sure, due to confessional positions and ecclesial pressure biblical scholarship is far from enjoying the freedom and integrity for which Theodore Stylianopoulos has pleaded 45 years ago.²⁹ Confessional readings have become stronger, as an attempt to defend a purportedly threatened identity.³⁰

2.2 Specific issues and exegetical questions. The limits of the dialogue

2.2.1 Using biblical works of other denominations

Usually scholars have no difficulties using the work of colleagues from other denominations. Problems may arise only in conservative circles. In response to some doubts, Constantin Oancea has pleaded for the use of non-Orthodox (literally »heterodox«) biblical scholarship and resources, on the example of the 1914-Synodal Bible Edition. The edition is reclaimed by conservative circles, as the preferred edition of respected Orthodox theologians, purportedly translated following the LXX and not the Hebrew text, allegedly prepared without the use of heterodox, i.e. ecumenical sources, as opposed to other translations. Oancea shows that in fact the edition takes over the Greek Catholic Bible of Blaj, edited by Samuil Micu, himself relying on Western Bible editions and translations.³¹ Oancea argues

²⁷ DRAGUTINOVIĆ, *Orthodox Exegesis* (n. 4), 13. On the negative consequences of a misunderstood neo-patristic synthesis: LUZ, *Hermeneutik*, 72 (mistaken for neo-patristic traditionalism); CIPRIAN IULIAN TOROCZKAI, *The Orthodox Neo-patristic Movements as Renewal of Contemporary Orthodox Theology: An Overview*, RESS 7.1 (2015), 94–115, 113; DRAGUTINOVIĆ, *Orthodox Exegesis* (n. 4), 10, 25f.

²⁸ KARAVIDOPOULOS, *Interpretation* (n. 26), 255; MIHOC, *Actuality* (n. 25), 26; OANCEA, *Exegeza* (n. 14), 198.

²⁹ STYLIANOPOULOS, *Biblical Studies* (n. 11), 72; see also DRAGUTINOVIĆ, *Orthodox Exegesis* (n. 4), 13.

³⁰ It may be suggestive that in spite of the existence of an Association of Biblical Scholars in Romania, in 2016 steps have been taken to establish a Society of Romanian Orthodox Biblical Scholars, under the authority of the Holy Synod, to promote Orthodox hermeneutical perspectives. http://ftoub.ro/index.php?option=com_content&view=article&id=741:primul-simpozion-al-biblistilor-ortodocsi-din-romania&catid=21&Itemid=136 (16/8/2017).

³¹ CONSTANTIN OANCEA, *Can Orthodox Biblical Theology be Autonomous? The Case of the Bible from 1914*, RESS 6.3 (2014), 449–459.

thus that Orthodox biblical studies cannot dispense with the scholarship of other confessions.

2.2.2 Authorship and pseudepigraphy

More problematic are specific exegetical questions emerging from historical-critical exegesis, even when some virtually belong to the Western scholarly consensus (with the exception of conservative evangelical authors). Certain questions cannot be raised without inducing a strong negative reaction; they are rejected before any detached analysis. One of the most sensitive issues is the authorship (authenticity) and dating of the biblical (notably New Testament) books, and the related issue of pseudepigraphy.³² (It is of course true that the arguments against pseudepigraphy are gaining ground even among mainstream Western scholars, not only in known fundamentalist circles.)

2.2.3 Source criticism, redaction-criticism and historicity

Some authors defend the unity of biblical books like Isaiah or the Pauline epistles against reconstructions of different layers, redactions or fragments.³³ The problem is not that the integrity of an epistle cannot be defended on reasonable scholarly grounds. The difficulty resides in the dogmatic presuppositions behind such positions or, (in the case of Isaiah) the resistance to obvious arguments. The historicity of various events recorded in the Hebrew Bible, belonging to the prehistory of Israel (the patriarchs and the exodus) may be defended based on biblical

³² KARAKOLIS, *Resümee der Diskussionen* (n. 10), 279; DRAGUTINOVIC, *Orthodox Exegesis* (n. 4), 22. Mostly Orthodox, but also some Protestant authors defend the traditional view regarding the authorship and date of the Pentateuch, the Song of Songs, and the disputed Pauline epistles. IOAN CHIRILĂ, *Repere teoretice pentru o exegeză trans-confesională a Pentateuhului*, in: *Studia UBB Theol. Orth.* 52.1 (2007), 3–12, defending the Mosaic provenance of a number of speeches in the Pentateuch; ALEXANDRU SALVAN dates the Song of Songs to the Solomonic period and follows the allegorical interpretation (*Cântarea Cântărilor – Relația simbolică și contextuală cu Isaia 5*, in: *Studia UBB. Theol. Orth.* 59.2 [2014], 33–44). For the Pauline authorship of Col, Eph and the Pastoral Epistles: ZSOLT GERÉB, *Schöpfung und Erlösung im Christus-Hymnus des Kolosserbriefes* (Kol 1,15–20), in: *SaSc* 8.1 (2010), 132–146; DANIEL MIHOC, *Aspects of Ecclesiology in the Letter to the Ephesians According to St John Chrysostom*, in: *SaSc* 6.2 (2008), 182–199; GEORGEL REDNIC, *Der charismatische Charakter des Priestertums in den Pastoralbriefen*, in: *SaSc* 8.2 (2010), 218–236.

³³ For the latter: CĂTĂLIN VARGA, *Background-ul paulin al imnului hristologic din Epistola către Filipeni 2: 6–11*, in: *Studia UBB Theol. Orth.* 60.1 (2017), 37–56.

data and the rearrangement of the Egyptian dynasties.³⁴ The discussion of the synoptic question is also rather traditional.³⁵

2.2.4 Disagreement concerning academic standards

Beyond exegetical issues proper, opinions are divided regarding the academic standards to be met by publications or the type of journals in which articles should be recognised as scholarly writings.

a) As a former executive editor of the *Sacra Scripta* I was confronted with difficult decisions following discussions involving authors and peer-reviewers. Were authors who took for granted the authenticity of disputed epistles or the full historicity of Acts supposed to attest their awareness of the critical international discussions? Were we supposed to practice double standards, accepting mediocre papers from Romanian authors to encourage scholarship in Romania, while rejecting technical papers by Western authors because they did not suit the theologically-oriented local readership? More fundamentally, how were we to position ourselves regarding the national and international academic standards which endorsed peer-reviewing, publishing in international languages and inclusion in international databases? While striving to meet these standards, were we in fact publishing for an international readership, neglecting the education of potential Romanian readers? Would it have been better to relax the standards and publish in Romanian, in order to raise the level of Romanian scholarship?

b) According to the recent standards established by the National Council for Attesting University Degrees and Diplomas, publications in international journals and at reputed publishing houses score higher than those in Romanian or Hungarian, in not recognised journals. Many objected to this distinction, emphasising the task of the theologian to address the community of faith, and the need to

³⁴ JÁNOS MOLNÁR dates the age of the patriarchs to the 19th century BCE, the arrival of Abraham in Canaan to 1876, and defends the dating of the Solomonic temple in 1 Kgs 6,1, 480 years after the exodus, proposing a new chronology which rearranges the Egyptian dynasties to place the exodus in the 15th century BCE (following David Rohl). *A pátriárkák korának történelmi meghatározása / Historical Definition of the Age of the Patriarchs*, in: *Studia Theologia Reformata Transylvanica* 1 (2009), 7–15; *The Liberation from Egypt and the New Chronology*, in: *SaSc* 1 (2003), 13–25.

³⁵ In an essay on the synoptic problem STELIAN TOFANĂ discusses the difficulties of Q and underscores its hypothetical character, to prioritize the Holy tradition of the Church in explaining the origin and relationship between the synoptic gospels and the dependence of the evangelists on each other: *Documentul »Quelle« (Q) – sursă a evangheliilor sinoptice?*, in: *Studia UBB. Theol. Orth.* 46.1–2 (2001), 13–30. LEHEL LÉSZAI raises some doubts about the two-source hypothesis, but eventually finds it the most convincing solution (*The Place of the Gospel according to the Neaniskos among the Synoptics and in the Post-modern European Theological Thinking*, in: *SaSc* 3.1–2 [2005], 115–124).

sustain faculty journals. They argued that confessional-theological papers were not accepted by international journals. Some requested the recognition of Russian and Greek as international languages. This shows that many scholars find confessional-dogmatic approaches entirely legitimate even in an academic environment, and engaging with Western scholarship expendable.

c) The criterion of originality is also criticised on theological grounds. According to Vasile Mihoc, the Fathers rejected novelty, as opposed to present-day scholars who feel compelled »to be up-to-date with the freshest novelty in the field, and feel free to ignore totally the classical inheritance«³⁶. Constantin Oancea challenged the pretence of originality common in the Western academic system that would go with the »regionalisation of the truth« (results considered pertinent at a university are absurd in another).³⁷ Orthodox theology was always critical of the Western aspiration to originality: whereas »the blood of the martyrs is the seed of the Church« (Tertullian), the toil of the exegete cannot be but the seed of heresy.³⁸ However, a little later Oancea argues that the lack of originality may be a sign of self-sufficiency; it deems theological tradition inert, limited to the repetition of past, purportedly sacred discourses. Oancea quotes Agourides' view that many Orthodox biblical dissertations are written not to contribute to scholarship, but to adduce new arguments for traditional opinions.³⁹

To be sure, the lack of originality is a problem in Romanian scholarship, beyond confessional borders. Even rather well written articles and doctoral dissertations address very general issues either pertaining to the Introduction to the Old or New Testament and to biblical theology, or more appropriate for commentaries, but not research questions proper. The distrust concerning originality is often an excuse for papers, books and doctoral dissertations lacking a thesis, simply repeating or copying earlier authors. This explains why plagiarism is quite frequent and treated with indulgence by theological faculties.

3. Problems arising from biblical interpretation. The responsibility of biblical scholars

The interpretation of the Bible is not a mere academic matter; it has significant ecclesiastical and socio-political implications. Exegesis impacts on the ability to carry out the ecumenical dialogue and influences thereby the relationship between different denominations. Biblical interpretation has its share in the animos-

³⁶ MIHOC, *Actuality* (n. 25), 26.

³⁷ Following MANFRED OEMING, *Biblische Hermeneutik* (n. 15), 43.

³⁸ OANCEA, *Exegeza* (n. 14), 195.

³⁹ *Ibid.*, 198.

ities that divide society. Fundamentalism feeds prejudice and hatred, and influences public policies.

3.1 The emergence of anti-intellectualism and fundamentalism

It is true that reading the Bible is a spiritual and ecclesial matter.⁴⁰ However, spiritual approaches are often paired with hostility towards theology. The disparagement of historical-criticism and scholarly originality reflect the deep distrust towards Western intellectual tradition and intellectual pursuits in matters pertaining to faith in general. Western biblical interpretation is perceived as rationalistic to the point of being atheistic and godless. However, such stance does not do service to faith, and even less to theology, which needs to preserve its intellectual dimension.⁴¹

Fundamentalism is an even weightier problem. There is a clear connection between the rejection of historical-critical interpretation and the expansion of fundamentalism.⁴² Furthermore, there is a serious gap between university and large parts of the clergy and monks, between scholarly exegesis, usually moderate and unprejudiced even in its more traditionally-minded forms, and the fundamentalist interpretations of the Bible, notably in monastic circles (under Athonite influence), and in a different way, in evangelical circles.

Fundamentalist circles attack even respected Orthodox scholars, like Savas Agourides, or Romanian authors who follow in his footsteps, like Constantin Coman. Agourides is counted among the »theologians of hell«,⁴³ and his scholarship is said to be the failure of pseudo-Orthodox theology.⁴⁴ Agourides has come under

⁴⁰ PAULA BUD, *Sfânta Scriptură. Repere pentru o lectură ortodoxă în mileniul III*, in: *Studia UBB. Theol. Orth.*, 58.1 (2013), 5–14 (6, 14).

⁴¹ KARAVIDOPOULOS, *Interpretation* (n. 26), 255; STYLIANOPOULOS, *Biblical Studies* (n. 11), 71.

⁴² KESICH, *Biblical Studies* (n. 12), 66: »Fundamentalism has never been accepted in the Orthodox Church, yet the resistance to biblical criticism may encourage crypto-fundamentalist tendencies in some Orthodox circles.«

⁴³ Teologii iadului: Savvas Agouridis, <https://sacsviv.wordpress.com/2014/08/10/teologii-iadului-savvas-agouridis/>

⁴⁴ Savvas Agouridis și falimentul teologiei pseudo-ortodoxe, <http://axa.info.ro/editoriale/cetatea-crestina/savvas-agouridis-si-falimentul-teologiei-pseudo-ortodoxe/> (a summary of ARSENIE VLIANGFTIS' critique in his book on contemporary heresies, translated to Romanian, *Ereziile contemporane – o adevărată amenințare* [Rom. transl. Șt. Nuțescu], Sfântul Munte Athos 2006). VASILE DANION, *Savva Agouridis și teologia anti-ortodoxă*, <http://www.cuvantul-ortodox.ro/ce-se-intampla-cand-parintii-nostri-profesori-mananca-agurida/> (5/7/2017).

fire because of his commentary on Revelation,⁴⁵ due to his position on the authorship of the book, and notably his historical, non-futuristic interpretation of the Apocalypse, allegedly against the revered tradition of the Fathers. One of his »faults« is his historically minded interpretation of Rev 13 and the infamous number of the Beast. Agourides, one author claims, has proved thereby to have a »German mind« (a remark not meant as a compliment). It only adds to his fault that he had pleaded for knowing Judaism and Islam.

3.2 Fundamentalism and anti-ecumenical bias

The same circles that condemn critical biblical scholarship often based on an unreflective use of the patristic tradition are those that regard ecumenism as the supreme heresy and the work of the devil.⁴⁶ The rejection of the ecumenical movement is sometimes buttressed with biblical proof-texts used to show that the unity of the Church of Christ and of the apostles endures solely in the Orthodox Church.

The anti-ecumenical trend puts a pressure on moderate and unprejudiced scholars. Years of studies abroad may shape the individual perspective, but the psychological pressure coming from one's own denomination prevents scholars to interiorise an ecumenical mindset and / or to assume what they have gained from Western research.⁴⁷ A talented and truly ecumenically minded Orthodox scholar may feel uneasy about presenting the critical conclusions of his research, and his orthodoxy may come under suspicion due to his involvement in ecumenical undertakings. Another moderate scholar may feel the need to remove any suspicion regarding his orthodoxy, stating that ecumenism is in fact a »dead enemy«⁴⁸.

⁴⁵ Comentariu la Apocalipsă (transl. Constantin Coman), București 1997.

⁴⁶ <https://ortodoxiadreaptacredinta.wordpress.com/2016/09/19/despre-erezia-ecumenista-erezia-erezilor-erezia-vremurilor-noastre/>; <http://sinodultalharesc.tk/pr-dr-mihai-valica-dez-bisericia-din-creta-poate-fi-respinsa-de-sinoadele-locale-nu-neaparat-de-unul-pan-ortodox-sinodali-sunt-cei-care-provoaca-schisma/>; <http://ortodoxinfo.ro/category/anti-sistem/anti-biserica/ecumenism/> (6/6/2017).

⁴⁷ A prominent Orthodox scholar still refers to Catholic scholarship as »heterodox«. OANCEA, Can Orthodox Biblical Theology be Autonomous? (n. 31), 449 f., 455 f., 459.

⁴⁸ Talk of CONSTANTIN COMAN at the debate on biometric passports organised by the Association of the Christian Journalists and Editors, 22/1/2009, http://video.crestinortodox.ro/UDI9uTcKzS4/Pasapoartele_biometrice_Pr_Prof_Constantin_Coman.html (8/8/2017).

3.3 The virtual space and the success of fundamentalism

Countless religious websites and blogs have emerged during the last decades to defend the allegedly endangered orthodoxy, to promote so-called traditional values. Authors sometimes comment on biblical issues, or use biblical prooftexts to sustain their position, against those who believe, live or practice scholarship in a different manner. Many of these sites are hotbeds of nationalism, intolerance and anti-ecumenism.

The impact of the internet, of the online propaganda is usually underestimated. It is in fact much wider and more profound than that of traditional instruments like the homily or regular scholarship. Ideas circumscribed thirty years ago to a remote region and a small group are now instantly accessible, read, believed, liked, commented and shared, and gain authority regardless of the (in)competence of those who promote them. Sharing the posts leads to the exponential multiplication of the effects. The virtual space, the social media posits thus a new challenge to scholars, who do not pay attention to the serious consequences of distorted statements of faith, fundamentalist articles and cases of sheer hate speech promoted in the name of true religion. Such websites, sometimes disseminating the views of (Athonite, Bulgarian, Serbian or Romanian) monks or other obscure authors, usually do not reflect the more moderate official position of the Church or of consecrated Romanian professors of theology, yet they tend to become more influential than the latter. This confirms the »conflict between the truth claims of online religious authorities and their offline counterparts«, and the emergence of new religious interpreters who escape institutional control and acquire an authority traditionally connected to an expertise gained through professional training.⁴⁹ It is understandable that scholars focus on teaching and producing publications recognised by the academic community, instead of writing articles and blogs intended for a general audience. However, scholars need to be aware of their social responsibility and the need to use the online media for conveying the results of critical scholarship to a broader public in an understandable manner.

⁴⁹ HEIDI A. CAMPBELL, Religion and the Internet: A Microcosm for Studying Internet Trends and Implications, in: *New Media & Society* 15(5) (2012), 680–694, 687–689; IDEM., Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet, in: *Journal of Computer-Mediated Communication* 12 (2007), 1043–1062; CHARLES MELVIN ESS, Can We Say Anything Ethical About Digital Religion? Philosophical and Methodological Considerations, in: *New Media & Society* 19.1 (2017), 34–42, 37.

3.4 The impact of fundamentalism on the reception of public policies and health care issues

In Romania, fundamentalist biblical interpretation impacts on public policies and health care. The enactment of the legislation introducing the biometric passport (2008) and the health insurance card (2015) have sparked severe criticism from conservative clergy and monks, and the faithful were urged to refuse these documents.⁵⁰ The resistance was due to the fundamentalist interpretation of Rev 13: the microchip of these documents was thought to contain the number of the Beast and prefigure the mark of the Anti-Christ, becoming an instrument of total control, imposed by godless global powers. (The barcode on products was thought to have a similar meaning.)⁵¹ The campaign against the health insurance card was also endorsed by an Orthodox theologian like Mihai Valică, who holds a doctorate from the Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg.⁵² Interestingly, evangelicals have held a more moderate position⁵³ and were less vocal in the media.

In 2017 protests were triggered by the draft law on compulsory vaccination (31/7/2017), introduced by the government after a serious outbreak of measles with several fatalities among youngsters, revealing a growing tendency to refuse

⁵⁰ <http://manastirea.petru-voda.ro/2015/02/08/duhovniciei-athosului-despre-card/>; VICTOR RONCEA, Duhovniciei Athosului despre cardurile cu cipuri electronice. Explicații clare de la Sfântul Munte Athos pentru orice fel de minte, 9/2/2015, <http://roncea.ro/tag/card-de-sanatate-cu-cip/>; Pr. Dr. Mihai Valică despre cardul de sănătate cu cip: Persoana umană între desacralizare, comercializare de organe și discriminare (13/1/2015), <http://www.apologeticum.ro/ccheie/card-de-sanatate-cu-cip/> (8/8/2017).

⁵¹ Debate on the biometric passport: http://video.crestinortodox.ro/pxAr3Ht6MVs/Pasa-poartele_biometrice_Monahul_Filotheu_Balan.html (8/8/2017). Hieromonk Filotheu Bălan compared this branding with that of the Jews in Auschwitz or of the prisoners of the Soviet Gulag. Constantin Coman rejected the allegations, referring to Savas Agurides' historical interpretation of Rev. For a critical assessment: DAN TAPALAGĂ, Pașaport către delir. Apocalipsa în viziune românească (30/1/2009), <http://www.hotnews.ro/stiri-esential-5373194-video-pasaport-catre-delir-apocalipsa-viziune-romaneasca.htm> (16/8/2017).

⁵² <http://www.cuvantul-ortodox.ro/romania-un-posibil-loc-de-inceput-al-pecetluirii-apoc-aliptice-studiu-realizat-de-pr-prof-dr-mihai-valica-cu-binecuvantarea-ips-teofan/>; <https://apologeticum.wordpress.com/2009/01/22/studiu-despre-rfid-realizat-de-pr-prof-dr-mihai-valica/>. On his doctorate (Eine heutige Philanthropiewissenschaft und Diakoniethologie im Kontext der Orthodoxen Lehre und der Tradition der Rumänisch-Orthodoxen Kirche, 8/11/2007): <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:5713/datastreams/FILE1/content> (16/8/2017).

⁵³ The blog of MARIUS CRUCERU, <http://mariuscruceru.ro/intrebari/>; DAN BERCIAN, Pașapoartele biometrice și semnul fiarei, <http://www.radiounison.ro/editorial/pasapoarte-biometrice-si-semnul-fiarei.html> (16/8/2017).

vaccination. Amidst the protesters a few monks were also present. One of the slogans read »Pharmagedon«, an allusion to Rev 16,16: compulsory vaccination allegedly serving the financial interests of international pharmaceutical companies would be part of a global plan meant to decimate the Romanian population. One of the participants objected that the law offended the God-given freedom of choice.⁵⁴ The protest was only one event in the extensive anti-vaccination campaign carried out on TV and on scores of traditionalist sites. The official position of the Orthodox Romanian Church was essentially pro-vaccination.⁵⁵ The law was eventually voted by the Parliament, however with the omission of the original date for coming into force (January 1, 2018). Mandatory vaccination continues to be contested on conservative Orthodox websites.

3.5 Prejudice, nationalism and hate speech

Fundamentalism is constantly paired with prejudice leading to hatred against other ethnic and religious groups. Alexandru Ioniță has tackled the anti-Jewish and anti-ecumenical discourse in ecclesial circles and has remarked that monasteries, highly influential and visited by scores of believers, youngsters included, as sites of pilgrimage and spirituality, reprint and sell works of known supporters of the legionary movement of the thirties. He also noted the impact of wild conspiracy theories referring to the attempt of global powers, masons, Jews, and ecological circles to destroy the Church (with the involvement of Patriarch Bartholomew).⁵⁶

The association between nationalism and fundamentalism was speculated by politicians during elections. During the 2014 campaign for presidential elections hate speech targetted then-candidate Klaus Iohannis, an ethnic German and a Lutheran, associating his ethnic belonging with Nazism, and othering him as non-

⁵⁴ <https://www.agerpres.ro/social/2017/08/13/peste-150-de-persoane-au-protestat-in-fata-guvernului-fata-de-noul-proiect-de-lege-a-vaccinarii-16-54-51>.

⁵⁵ Communiqué of the Juridical and Ethical Commission of the Romanian Patriarchate, *Apel la protejarea vieții și a sănătății copiilor*, 7/8/2017, <http://basilica.ro/apel-la-protejarea-vietii-si-a-sanatatii-copiilor/>.

⁵⁶ Biblical and Liturgical Texts about Israel and the Jews: Reception, Interpretation and Social Effects in the Romanian Orthodox Church. Paper presented at the Conference of the Centre for Biblical Studies on Hermeneutics of Religious Texts: Religion and Politics (Cluj, 25–26 November 2016). On the anti-Semitic attitude of Romanian interwar biblical scholarship see IONUȚ BILIUȚĂ, *Arianizarea studiilor biblice în perioada interbelică. O polemică în studiile biblice românești*, in: Ioniță, *Interpretarea Biblică* (n. 9), 106–128.

Orthodox and non-Romanian.⁵⁷ Numbers of Orthodox priests resent his election. A similar othering was directed (successfully) against former Prime-Minister Dacian Cioloș, before the parliamentary elections in December 2016.

Fundamentalist circles exert a significant political influence. A notorious case is the campaign carried out by the Coalition for the Family, an alliance of about 30 NGOs with ties to the Orthodox and the Roman Catholic Church and evangelical communities, which promote the »traditional« family, that have successfully pushed for a referendum to modify the constitutional definition of the family to define it as the union of man and woman. The associations included in this coalition advocate not only conservative sexual ethics and traditional views on gender roles,⁵⁸ but also voice hate speech against the LGBT community, and many representatives have ties with nationalist, Eurosceptic and far-right parties and groups.⁵⁹

3.6 Problems related to the liturgy as locus of biblical interpretation

Worship is one of the main contexts which mediate the Bible and its interpretation through readings, homilies and liturgical chants, where Scripture is received by the community of faith. Orthodox scholars frequently emphasise the liturgy, the Eucharist as the theological and ecclesial locus for interpreting the Bible.⁶⁰ In a sense, the same is true for the Catholic Church, and obviously the Bible is at the core of Protestant worship. This also means however that homilies and liturgical texts have an impact on defining confessional and ethnic identity and on shaping mentalities. Alexandru Ioniță has shown how Good Friday liturgical hymns inspired by the passion narrative (*Enkomion*) have a marked anti-Jewish edge and

⁵⁷ Report of the Romanian Academic Society: ADRIANA IORDACHE / OVIDIU ANEMȚOAIȚEI / CLAUDIA CÂMPEANU, Raport de cercetare. Discursul discriminatoriu and instigator la ură din timpul campaniei electorale pentru alegerile prezidențiale din 2014 and reflectarea acestuia în mass-media (March 2016), http://sar.org.ro/wp-content/uploads/2016/03/Raport-discurs-media-in-campanie_versiune-finala_web.pdf (15/11/2016).

⁵⁸ Pro Vita București, Restabilirea ordinii naturale: O agendă pentru România (2016), <http://provitabucuresti.ro/docs/publicatii/restabilirea-ordinii-naturale.pdf>.

⁵⁹ Coaliția pentru Familie, https://en.wikipedia.org/wiki/Coali%C8%9Bia_pentru_Familie (10/8/2017).

⁶⁰ DRAGUTINOVIĆ, Orthodox Exegesis (n. 4), 16–19. STELIAN TOFANĂ, Sfânta Scriptură într-o lume secularizată: eficientă sau ineficientă?, in: Plērōma 8.2 (2006), 7–28 (21–26); IDEM, Cuvântul lui Dumnezeu ca Euharistie. Înțelegerea și interpretarea Bibliei în lumina experienței euharistice liturgice, din perspectiva ortodoxă, Studia UBB. Theol. Orth. 1–2 (1998), 109–123. See also LUZ, Hermeneutik (n. 3), 12, 73–75.

contribute to the propagation of anti-Semitism. (While the 20th-century Romanian translation has dropped the harshest stanzas, fundamentalist circles sympathising with the legionary movement demand the re-edition of the Triodion with the hymn in its entirety.)⁶¹ Ioniță also evoked the anti-Jewish tenets of certain homilies in monasteries.

On the Catholic side, in 2016 some priests have shared and liked on Facebook an anti-Semitic writing of György Bulányi (1919–2010), an influential Hungarian Piarist priest of the communist period.⁶² Bulányi recognised himself as an adept of Marcion and advocated for the removal of the Old Testament readings from the liturgy and their replacement with readings from classics of literature and philosophy.⁶³

Conclusion

The interpretation of the Bible may seem a harmless academic enterprise or a purely spiritual matter. In fact, interpreting the Bible is a serious issue with social consequences, and it may become literally a matter of life and death, if one thinks of its impact on healthcare.

I can only join Predrag Dragutinović who argues that »the first and basic exegetical task in the academic frame is, and remains, historical-critical work, the critical and accountable dealing with the texts«⁶⁴. Biblical interpretation does not need to stop here, but a critical engagement with the text and an ecumenical exercise remain essential. The scholarly study of the Bible is not incompatible with spiritual readings inspired by faith, as often claimed. It may challenge a naïve, unreflective faith, but eventually it opens the path towards a deeper, more mature

⁶¹ »Biblical and Liturgical Texts about Israel and the Jews: Reception, Interpretation and Social Effects in the Romanian Orthodox Church«. Paper presented at the Conference on Hermeneutics of Religious Texts: Religion and Politics (25–26 November 2016), Cluj; also ALEXANDRU IONIȚĂ, Byzantine Liturgical Texts and Modern Israelology: Opportunities for Liturgical Renewal in the Orthodox Church, in: *Studia Liturgica* 44.1–2 (2014), 151–162 (156–161).

⁶² He is the founder of the Bokor basic ecclesial community. After being denounced by the Communist Office of Religious Affairs, he was condemned by the Hungarian Episcopal Conference (1982) and the CDF (Joseph Ratzinger, 1986) for his views on the hierarchical structure of the Church, but was rehabilitated in 1997 after signing a declaration. His movement went underground in the years of communism.

⁶³ Az Ószövetség nem Isten igéje, in: *Magyar MÉRCE*, 14/5/2007, <http://www.magtudin.org/Bulanyi%20Gyorgy.htm>.

⁶⁴ DRAGUTINOVIĆ, *Orthodox Exegesis* (n. 4), 23–24, also 19.

faith, which Paul Ricœur has called postcritical faith or a »seconde naïveté«⁶⁵. Such reading may prevent many of the problems exposed in this essay.

This assessment of biblical interpretation in Romania and of the ways the Bible is instrumentalised in various social contexts is meant to stress the enormous moral responsibility of the exegete as teacher, preacher and writer. Biblical scholars need to form the critical thinking of their students and hand over the results of scholarly research to the wider public. Only this may prevent the spread on ignorance, intolerance and hatred in contemporary society.

⁶⁵ PAUL RICŒUR, *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation* (The Terry Lectures Series), tr. D. Savage, New Haven / London 1977, 28, cf. 543.

Biblical Hermeneutics of Imagination

Reading the Bible with Theory/ies in Western Europe (Feminist, Gender-Critical, Queer, Postcolonial Approaches)

Valérie Nicolet

My starting point for thinking about biblical hermeneutics of imagination is a quote by Audre Lorde, a black lesbian feminist, active notably in fighting for black feminism (womanism). Lorde was also a poet, and a writer. The quote is the following: »When we define ourselves, when I define myself, the place in which I am like you and the place in which I am not like you, I'm not excluding from the joining – I am broadening the joining«¹. When Lorde thinks about difference, for example between white and black feminists, between male Blacks and female Blacks, she insists that it matters to recognize differences and to name them. She also writes: »It is not our differences which separate women, but our reluctance to recognize those differences and to deal effectively with the distortions which have resulted from the ignoring and misnaming of those differences«². Handling differences, naming differences, provides the broad framework of a biblical hermeneutic of imagination.

I want to unpack this opening statement, *a biblical hermeneutic of imagination is about recognizing, naming and handling differences* in my contribution. I will do so in two different moments, a reflection on methodology and a presentation of examples. There are two methodological decisions related to my approach. Paying attention to differences means that I will take advantage of an intersectional approach to the texts, and that I will focus on identifying strategies of power at work in the texts. I will return to these two methodological elements shortly. Second, I will briefly present three examples that illustrate how biblical hermeneutics of imagination can be applied. These three examples will include, first, a discussion of the historical reconstruction of the context of the women prophetesses in Corinth. Second, I will explain how interpreters can tell a story different than the one

¹ Audre Lorde, in an interview in *Feminist Renaissance*, quoted here by Nancy K. Bereano, in the introduction to AUDRE LORDE, *Sister Outsider. Essays and Speeches* by Audre Lorde, Berkeley ²2007, 8–12, 11.

² AUDRE LORDE, *Age, Race, Class, and Sex. Women Redefining Difference*, in: LORDE, *Sister Outsider* (n. 1), 114–123, 122 .

contained in the biblical narrative, even as they use the same biblical characters. Here the case of Hagar, the slave girl of Abraham, will serve as an example. Finally, I will show how one can think about contemporary questions in dialogue with ancient texts, and focus on the question of hospitality. In my conclusion, I will present some reflections on the way in which I see this type of hermeneutics interact with other methods in biblical scholarship, notably archeology, social-sciences approaches and history of reception, and how it affects our understanding of what constitutes the biblical text.

1. Methodological Decisions

1.1 Intersectionality

For now, however, I am returning to the methodological decisions implied in biblical hermeneutics of imagination, and to intersectionality first. Intersectional approaches have been part and parcel of feminist reflections for a while now.³ The idea behind intersectionality is rather simple. It starts from the observation that various categories (such as ethnicity or race, gender, class, age, sexuality, ability) contributing to the identity of a person should not be analyzed independently from each other. Rather they mutually construct each other and they also *intersect* in various ways when it comes to negotiating identities and relationships of power. To put it simply: it is not the same to look for work when you are a white, middle-class, middle-aged straight woman or when you are a black, lower-class, middle-aged straight woman. The discussions around women's rights for example need to consider the differences between women of different backgrounds. One cannot simply essentialize »woman« as a category and pretend that the issues are the same everywhere for every woman. Intersectionality insists on the necessity

³ SUMI CHO / KIMBERLIE WILLIAMS CRENSHAW / LESLIE MCCALL, Toward a Field of Intersectional Studies: Theory, Applications, and Praxis, in: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38.4 (2013), 785–810; ANN PHOENIX / PAMELA PATTYNAMA (Hg.), *European Journal of Women's Studies* (Issue on Intersectionality) 13 (2006); JENNIFER C. NASH, Re-Thinking Intersectionality, in: *Feminist Review* 89 (2008), 1–15; LESLIE MCCALL, The Complexity of Intersectionality, in: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30.3 (2005), 1771–1800. In biblical studies: ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, Introduction: Exploring the Intersections of Race, Gender, Status, and Ethnicity in Early Christian Studies, in: Laura Nasrallah / Elisabeth Schüssler Fiorenza (Hg.), *Prejudice and Christian Beginnings: Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies*, Minneapolis 2009, 1–23; MARIANNE BJELLAND KARTZOW, Intersectional Studies, in: Julia M. O'Brien (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, New York 2014, 364–389.

to consider multiple factors when discussing matters of identity. In the reading of biblical texts, intersectionality brings to the fore aspects that are usually erased (explicitly or implicitly) in texts written by males inscribed in a patriarchal society. In biblical interpretation, intersectional approaches highlight the way some texts and stories could have functioned for women, but also for slaves, male or female, for children, for able and disabled bodies, etc. It brings diversity to our readings, and insists on making differences visible.

1.2 Strategies of power

The second methodological decision is to expose strategies of power present in the biblical texts. A biblical hermeneutic informed by interactions with current critical theories is necessarily related to hermeneutics of suspicion,⁴ or hermeneutics informed by its attention to the ideological presuppositions of the text. Hermeneutics of suspicion aim to go beyond the obvious meaning of the text and unearth the less explicit assumptions informing and constructing a text. Even if I do not particularly like the term »hermeneutics of suspicion«, I accept that readings informed by critical theories go beyond what the text obviously says, in order to highlight the way different texts construct different power relationships. For a not too subtle example, when Luke puts the following words in Mary's mouth in the Magnificat: »My soul magnifies the Lord, and my spirit rejoices in God my Savior, for he has looked with favor on the lowliness of his slave. For see, from now on, all generations will call me blessed.« (Lk 1,46–48), a hermeneutic of suspicion would be quick to point out that these words of exaltation also serve to maintain the patriarchal order of the world, exalting Mary only in her motherhood, elsewhere understood as the reversal of the curse of Eve (1 Tim 2,13–15). Paying attention to the hidden architecture that holds the text in place is part of reading for strategies of power. It also means that the interpreter is particularly aware of biblical texts as rhetorical objects, that are not innocent but always aim to accomplish something, whether implicitly or explicitly. Famously, for instance, the birth and infancy narratives at the beginning of the gospels of Luke and Matthew are not reports of the birth of Jesus but function, each in its specific way, to construct the messianity of Jesus and inscribe him in the broader story of Israel.

Finally, attention to strategies of power recognizes, after the work of Michel Foucault, that power is not always something that one person has and applies to others (of course, cases of absolute domination exist, and Foucault recognizes this). Rather power needs to be imagined as networks of power, with knots where power concentrates. This approach means that, even in situation involving un-

⁴ The term comes from Paul Ricœur who designates thus Friedrich Nietzsche, Karl Marx and Sigmund Freud. It now includes a broader approach.

equal hierarchical relations (such as colonizers and colonized, or free males and non-free non-males for the ancient world), power is not concentrated in the hands of one party only. There are games of power, in which the weaker parties also have a role to play and some power to wield. To go back to our previous example about the Magnificat, a bit later in the song, »Mary« says: »He has brought down the powerful from their thrones, and lifted up the lowly; he has filled the hungry with good things, and sent the rich away empty« (Lk 1,52–53). Here, the words put into Mary's mouth, the slave used by God to continue the story of Israel, express the power of the weak, and underline the potential for social change and resistance contained in the good news related to the birth of Jesus. Of course, these affirmations of change can be theologized, but their potential for resistance remains, and a reading attuned to relationships of power makes sure to highlight them. I hope making these methodological decisions explicit helps to understand the foundations of reading with critical theories. Now I would like to present some concrete examples of these readings, and in particular, clarify how these methodological decisions inform what I have called (with others) a biblical hermeneutic of imagination.⁵

2. A Biblical Hermeneutic of Imagination: Three Concrete Examples

A biblical hermeneutic of imagination recognizes that the readings it proposes, informed by intersectionality and networks of power, are only hypotheses about how a text could function. It proposes to look at texts that have been read and re-read and ask different questions of these texts. It does not claim that it will find better answers, or get closer to the true meaning of these texts (if such a thing even exists) but it starts with the idea that some questions have not been asked of these texts and that it is time these questions are asked. For example, it will ask how a text that demands that the Christ-believers clothe themselves in Christ (see Rom 13,14; Gal 3,27) would have worked for women, and for slaves. It recognizes that we are not always able to reconstruct historical responses, but at least it aims to look at the text with a different set of questions. It underlines that the questions that have traditionally been asked of texts are also a set of particular questions, and that the answers to these more traditional questions are no less imaginative reconstructions than those which focus on more marginalized issues. I have men-

⁵ See ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *Wisdom Ways. Introducing Feminist Biblical Interpretation*, Maryknoll 2001 and DAVINA LOPEZ, *Apostle to the Conquered. Reimagining Paul's Mission*, Minneapolis 2010. Also what Brigitte Kahl says of her methodology in BRIGITTE KAHL, *Galatians Re-imagined. Reading with The Eyes of The Vanquished*, Minneapolis 2010, 4.

tioned that a biblical hermeneutic of imagination does not necessarily aim at a historical reconstruction. While this is true, especially for interpreters that challenge the idea of going back to the one true meaning of a text, there are also scholars who aim at historical reconstructions. It will be my first example of a biblical hermeneutic of imagination.

2.1 Retrieving the Women Prophetesses of Corinth: Antoinette Clark Wire

In her 1990 book on the first epistle to the Corinthians, Antoinette Clark Wire uses Paul's rhetoric (particularly 1 Cor 11,3–9) to reconstruct what the women about whom Paul speaks would have thought.⁶ She insists that the Corinthian prophetesses would have seen Christ as mediated through their own charismatic practices, which allowed to express a »dynamic life«. Through this understanding, they had access to unprecedented freedom and autonomy, something which Paul criticized in the name of the weakest member of the community. In contrast, the women in Corinth want to keep their improved position, since, after their conversion, they »experienced a surge of status in wisdom, power, and honor«⁷. This surge in status also helped them gain power over their bodies, something that was previously difficult to achieve, especially for slave women. Wire concludes: »the women of Corinth appear to have claimed what they lacked, authority over their own bodies (7,4)«⁸.

In her reading, using rhetorical criticism, Wire can present the position of the women in Corinth, a position that has been erased, not only because we have no direct evidences of what these women thought and did, but also because centuries of interpretation have accepted Paul's position as normative and have read from his perspective. Wire's efforts are part of a broader movement that aims to retrieve not only lost voices in the texts but also lost interpretations. Brigitte Kahl expresses this effort very clearly in her introduction to her work on the epistle to the Galatians:

⁶ See ANTOINETTE CLARK WIRE, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction Through Paul's Rhetoric*, Minneapolis 1990, 38. I discuss Wire's book in another piece, which is forthcoming: *Creating a New Sex. Women Bodies in Conversion*, in: Marianne Bjelland Kartow / Valérie Nicolet (Hg.), *The Complexity of Conversion. Intersectional Perspectives on (Religious) Change in Antiquity and Beyond*, Sheffield forthcoming.

⁷ WIRE, *The Corinthian Women Prophets* (n. 6), 65.

⁸ WIRE, *The Corinthian Women Prophets* (n. 6), 93.

»Are we at a moment in history when we need to turn ›scripture‹ against ›tradition‹ again, holding the text over against its normative received reading? [...] *Critical re-imagination* seeks to recover the precious seeds of an alternative meaning that never took root within the dominant history of occidental Pauline interpretation, especially after the emperor Constantine set in motion a history that would convert the Roman Empire to Christianity and conform Christianity to the empire.«⁹

Both Kahl and Wire imagine »alternative meanings«, that have been erased from dominant interpretations and which allow to give another perspective on the texts under scrutiny. The use of critical theories helps them to retrieve and reconstruct these alternative meanings, which challenge orthodox interpretations. In that sense, their efforts are related to the next example I would like to discuss: the use of a hermeneutic of imagination to imagine different stories with the characters in the Bible.

2.2 Telling Different Narratives with the Same Characters: the Case of Hagar

If Kahl and Wire aimed to reconstruct historically plausible positions and interpretations, the example I would like to discuss here is a bit different. I am looking at the efforts of some interpreters to tell different narratives using the characters in the Bible. The case of Hagar, the slave who gave a child to Sarai and Abram, functions as a good example. Here I want to show how contemporary interpreters use a character who might have been discarded by traditional interpretation and reinterpret her in a more positive way. In traditional interpretation of the story of Abraham and Sarah, the focus has been on the characters of Sarah and Abraham, with Hagar usually being discarded on various grounds. For early Christian interpreters for example, Hagar ends up representing Judaism, when Church Fathers interpret Gal 4,21–31. For Cyprian, for instance, who is bishop of Carthage (d. 258 CE), »the rapidly growing church built with Gentiles [and representing Sarah and other barren women in biblical stories] is contrasted with the now ›infertile‹ status of the ›synagogue.«¹⁰ This position, as Elisabeth Clark shows, is reaffirmed by later thinkers of the Church, for whom »Hagar« and »Sarah« become codes for ›synagogue« and ›church.«¹¹ Hagar is thus rejected. But other interpretations are possible. One could of course think of Hagar's importance in Islam,

⁹ KAHL, Galatians Re-imagined, 4 (n. 5).

¹⁰ ELISABETH A. CLARK, Interpretive Fate amid the Church Fathers, in: Phyllis Trible / Letty M. Russell (Hg.), Hagar, Sarah, and Their Children, Louisville 2006, 127–147, 128.

¹¹ CLARK, Interpretive Fate amid the Church Fathers, 129. Clark cites Ambrose, bishop of Milan (d. 397), Jerome (d. 420), John Chrysostom, bishop of Antioch (n. 10) (398–407).

where her status and value are presupposed. I propose here to look at womanist approaches.

In womanist approaches, the expelled, exploited, oppressed figure of Hagar is, as a rejected, abused figure, the symbol with whom African American women and female theologians identify. In womanist theology, the biblical story of Hagar *is* the story of African American women. As Delores Williams indicates, »it is not difficult to understand why the faith and political dimension of Hagar's story can be so attractive to African American women«¹². Williams underlines several direct parallels: Hagar, like African American slave women, is a surrogate mother to Sarah, and has no resources to oppose a »law that allowed her own Sarai to use her (Hagar's) body to gain a child.«¹³ African American slave women, like Hagar, lost their children to upper-class white women.¹⁴ African American slaves »experienced violence at the hands of their owners«, like Hagar.¹⁵ Hagar thus allows African American women to read their own lives in Hagar's destiny, and to use God's response to Hagar to make sense of their own experiences. The suffering figure of Hagar, with her story of »slavery, poverty, ethnicity, sexual and economic exploitation, surrogacy, domestic violence, homelessness, single parenting and radical encounters with God«¹⁶ is re-appropriated. In this re-appropriation, God's response is seen not as liberation but as solidarity in survival and improvement of quality of life.¹⁷ In her encounters with God, Hagar is a model for African American women who confess a »God that helps them make a way out of no way.«¹⁸

In womanist readings of Hagar, one finds examples of retellings, especially through what Williams calls »triumphant confessions of faith«,¹⁹ that populate the abject space occupied by Hagar and transform her into a subject. Words and worlds of woes and suffering are reiterated to produce a positive identity for those confined to abject spaces. Womanist interpretations also indicate that one cannot simply count on past readings to produce a space of resistance. Williams pushes African-American theologians to go beyond liberation readings of Exodus,²⁰ and Renee Harrison challenges both liberation and survival interpretations to find a

¹² DELORES S. WILLIAMS, Hagar in African American Biblical Appropriation, in: Phyllis Trible / Letty M. Russell (Hg.), Hagar, Sarah, and Their Children, Louisville 2006, 171–184, 181.

¹³ WILLIAMS, Hagar in African American Biblical Appropriation (n. 12), 181.

¹⁴ WILLIAMS, Hagar in African American Biblical Appropriation (n. 12), 181.

¹⁵ WILLIAMS, Hagar in African American Biblical Appropriation (n. 12), 181.

¹⁶ WILLIAMS, Hagar in African American Biblical Appropriation (n. 12), 177.

¹⁷ See WILLIAMS, Hagar in African American Biblical Appropriation (n. 12), 177.

¹⁸ WILLIAMS, Hagar in African American Biblical Appropriation (n. 12), 177.

¹⁹ WILLIAMS, Hagar in African American Biblical Appropriation (n. 12), 182.

²⁰ See DELORES S. WILLIAMS, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, New York 2013 and »Hagar in African American Biblical Appropriation (n. 12)«.

reading that helps »African Americans *thrive*.«²¹ For her, the Bible »is limited in its ability to create wholeness, full human agency, and liberation for African American people, especially women.«²² She proposes to go beyond the Bible as the primary resource and to also use alternative sources for black / womanist theology.²³ Womanist readings allow to use biblical stories in a new way, to detach them from interpretations that have meant the oppression of one segment of humanity, and to reclaim their power for liberation and resistance to power.

Finally, I want to turn to one last critical engagement of biblical texts, where one reads the text to think critically about a current problem.

2.3 Thinking about Contemporary Issues with Ancient Texts: Hospitality

Critical theory can also invite interpreters to think about current issues with ancient texts. Here I would like to stay with the figure of Hagar, as she is used in Paul, and engage the issue of hospitality, also fairly recently discussed by Jacques Derrida.²⁴

The womanist Hagar cut down boundaries of ethnicity, of class, and of gender. As such, she exemplifies what Paul writes in Gal 3,28, and embodies a community where race, gender and class are erased. Yet, that is not how she is treated in Paul's text, where she is expelled in the wilderness. The Pauline Hagar stands as a challenge to interpretations which rely on Gal 3,28 to construct a figure of Paul as inclusive and universalist. She is also a challenge to recent ecclesial discussions for which Gal 3,28 solves all questions around the welcome of Christians issued from diaspora communities, families with children, and LGBTQI persons.²⁵

²¹ RENEE K. HARRISON, *Hagar Ain't Working, Gimme Celie*. »A Hermeneutic of Rejection and a Risk of Re-appropriation«, in: *Union Quarterly Review* 58.3–4 (2004), 38–55, 38.

²² HARRISON, *Hagar Ain't Working, Gimme Celie* (n. 21), 38–39.

²³ See HARRISON, *Hagar Ain't Working, Gimme Celie* (n. 21), 39. She uses African American women's literature as another source, and in particular here (but not only), Alice Walker's *The Color Purple*.

²⁴ JACQUES DERRIDA / ANNE DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité*, Paris 1997. All translations in English are mine. There is an English translation: *Of hospitality*, Stanford 2000. JUDITH BUTLER takes up similar question in her 2001 essay, *Giving an Account of Oneself*, in: *Diacritics* 31.4 (2001), 22–40. Also, in an extended work, *Giving an Account of Oneself*, New York 2005.

²⁵ There are of course many issues surrounding Gal 3,28. Here I am choosing to focus on the way the verse is employed both by activist LGBTQI groups but also by official churches to respond to the question on how to best include LGBTQI people in ecclesial communities. My discussion is influenced by the French protestant context where the main protestant

Paul's Hagar demands a reflection on hospitality and shows the inadequacy of the response contained in Gal 3,28.

In a short essay on hospitality, Derrida, starting with the question of how one can welcome the foreigner, the alien, draws a distinction between two kinds of hospitality, a hospitality of right and absolute hospitality. Hospitality of rights means that you welcome someone that you already know, at least partly. Absolute hospitality, writes Derrida, demands

»that I open my home and that I not only give to the foreigner (equipped with a family name, a social status of alien, etc.) but to the absolute other, unknown, anonymous, and that I give him a space,²⁶ that I let him come, that I let him arrive, and have space in the space that I offer him, without asking for reciprocity (by having him enter in a pact) or without asking even for his name«²⁷.

In regard to these two kinds of hospitality, how does one welcome? Does hospitality mean one first questions someone who arrives? Or does it rather mean a question-less welcome?²⁸

Gal 3,28, when used in discussions about hospitality, accessibility and inclusivity, is sometimes interpreted as absolute hospitality. Not insisting on differences of identity, not asking how one understands one's gender, or one's sexuality, not remarking on someone's ethnic belonging, acting in a way that these differences no longer matter, that they are erased, informs an attitude of absolute hospitality. It embodies a question-less welcome. It allows to welcome the Other truly as other, and not as a domesticated foreigner.

Yet, Derrida sees limits and problems to this absolute welcome. Absolute hospitality can be abused. If one simply opens one's door to anyone, one can be put in danger. How, asks Derrida, can one distinguish between a guest and a parasite?²⁹

Church (the Église protestante unie de France [EPUdF]) decided in 2015 to allow the blessing of same-sex unions by EPUdF ministers. Gal 3,28 is usually employed in this context, to indicate that the EPUdF welcomes everyone. In this universal use, it also impacts how the Church thinks about welcoming its growing African diaspora and families with children, for example.

²⁶ Here Derrida plays with words in French and it is difficult to translate in English. He uses the expression »je lui *donne lieu*« with the italics his own. »Donner lieu« usually means »to have consequences«, but literally means »to give space«, »to provide with a space«.

²⁷ DERRIDA / DUFOURMANTELLE, De l'hospitalité (n. 24), 29.

²⁸ DERRIDA / DUFOURMANTELLE, De l'hospitalité (n. 24), 3: »L'hospitalité consiste-t-elle à interroger l'arrivant? [...] ou bien l'hospitalité commence-t-elle par l'accueil sans question, dans un double effacement, l'effacement de la question *et* du nom?«.

²⁹ DERRIDA / DUFOURMANTELLE, De l'hospitalité (n. 24), 57: »Comment distinguer entre un hôte (*guest*) et un parasite ?«.

The Pauline Hagar demonstrates the concrete danger of an absolute hospitality that does not reflect on the conditions of its applicability. When one seeks to practice absolute hospitality without reflecting on the conditions of its applicability, the result is often a hospitality of right that reproduces the dominant values of society, thus what Derrida identifies as »a conjugal, paternalistic and phallogocentric model«³⁰. Derrida talks about the »familial despot, the father, the spouse and the boss, the master of the house who makes the laws of hospitality«³¹. Can Hagar, the alien slave woman, help to think of a hospitality of the law that, while aware that it is not absolute hospitality, goes against a heteronormative hospitality?

As the quote by Lorde used at the beginning shows, the first step towards a different hospitality of the law is thus not erasing differences, but naming them. In naming how one is or is not like the other, one puts an end to reading the other as monster. By constantly drawing, erasing, naming and re-drawing boundaries, one might be able to practice a »hospitality of the threshold«, ³² a middle point between absolute hospitality and hospitality of right. Threshold hospitality, a term borrowed from Luce Irigaray, makes one come »to the threshold of the home and [meet] the foreigner in a space that is *mutually* unsettling«³³. The threshold is a place where the positions of guest and host are erased, and it is a place where both host and guest can listen to each other, and admit that they might consider each other as alien and potential monsters. In this space, however, differences can be shared.³⁴ This is an uncomfortable position, and that might be a good thing. It indicates that when we include some, we also always exclude, that the production of a subject space also always produces an abject space, that our hospitality is necessarily always unfair.

This last example has taken us further away from the biblical texts and the biblical times, engaging contemporary questions, and contemporary authors. But it has this in common with the other examples that it asks new questions of old texts. I come now to my conclusion.

³⁰ DERRIDA / DUFOURMANTELLE, De l'hospitalité (n. 24), 131.

³¹ DERRIDA / DUFOURMANTELLE, De l'hospitalité (n. 24), 131.

³² The concept of »threshold hospitality« comes from the work of ASHLEIGH HARRIS, An Awkward Silence: Reflections on Theory and Africa, in: Kunapipi 34.1 (2012), 28–41. Available at: <http://ro.uow.edu.au/kunapipi/vol34/iss1/5>. Among others, she uses LUCE IRIGARAY, Sharing the World, New York 2008.

³³ HARRIS, An Awkward Silence (n. 32), 38.

³⁴ See HARRIS, An Awkward Silence (n. 32), 38.

3. Interactions with Other Methods and Implications for Our Understanding of the Biblical Text

In the interest of space, my conclusion will be brief. I have hopefully been able to show what characterizes a biblical hermeneutic of imagination. It seeks to destabilize normative interpretations of text by asking different questions of old texts, being fully aware that it might not be possible to find answers to these questions. But it is not because you cannot answer a question that you should not ask it. It is willing to use new theories to see how one can think about these questions, without necessarily giving definite answers, but to provoke reflections. And finally, it pays attention to difference, being in this way informed first by the feminist agenda of exposing the androcentric perspective of biblical texts. Now, it is also important to show how these readings may interact with more traditional approaches to the biblical texts. For the historical reconstructions of marginalized voices in the texts, the evidences uncovered by archeology and epigraphy can be helpful, as they might give some visibility to people who are absent from the ancient texts we have, texts which often represent the point of view of a male, superior elite. Social-science criticism also allows to understand the culture in which biblical texts emerged in a better fashion. It highlights the constructed aspects of the worldview transmitted by the texts. Interpretations concerned with telling different stories based on the biblical texts can interact with history of reception in a meaningful way, questioning how stories have been received, how they have been used and what interpretations have become normative.

Eventually, these reflections on methods, and particularly on the history of reception of texts, demand that we think about our perceptions of the biblical text. Is the Bible a closed canon for us, with authoritative interpretations, with questions traditionally asked of it, questions that have to do with God, theology and salvation for example? Or do we read the Bible as a source for new questions and new discussions, a source which reflects specific cultural backgrounds and ideas, which can question us about our own presuppositions and constructions? I think biblical hermeneutics of imagination place itself firmly on that terrain, while also recognizing the need to approach the Bible as a historical document.

KIRCHENGESCHICHTE

Europa in patristischer Perspektive Geographie, Mythologie und Heilsgeschichte

Peter Gemeinhardt*

1. Europa – Impressionen um die Zeitenwende

Sich in der Welt zurechtzufinden war antiken Autoren ein Anliegen. Die »bewohnte Welt« (οἰκουμένη) war kleiner als heute, aber immer noch unübersichtlich genug. An einer solchen Ordnung der geo- und ethnographischen Wissensbestände versuchte sich – neben anderen – in augusteischer Zeit Strabon in seinem umfangreichen Werk »Geographica«. Nach der Feststellung, dass es insgesamt drei Erdteile gebe, geht er gleich *in medias res*:

»Beginnen müssen wir mit Europa, weil es vielgestaltig und am besten geschaffen ist für Vortrefflichkeit von Menschen und Staatsordnungen, und den anderen Kontinenten am meisten von seinen eigenen Vorzügen abgegeben hat, da es ganz und gar bewohnbar ist, abgesehen von einem kleinen, wegen der Kälte unbewohnbaren Teil (dieser grenzt an die Wagenbewohner um den Tanaïs, den Maiotischen See und den Borysthenes). Von dem bewohnbaren Teil lässt das kalte und gebirgige Gebiet sich von Natur nur kümmerlich bewohnen; bekommen sie aber gute Verwalter, dann werden auch die dürrftig und nach Räuberart bewohnten Gebiete zivilisiert [...]«.¹

* Der vorliegende Beitrag ist im Kontext der von der DFG geförderten Forschergruppe 2064 »STRATA – Stratifikationsanalysen mythischer Stoffe und Texte in der Antike« an der Universität Göttingen (Teilprojekt »Antikes Christentum«) entstanden.

¹ STRABON, *Geographica* II 5,26 (Hg. von Stefan Radt, Bd. 2, Göttingen 2003, 310): ἀρκτέον δ' ἀπὸ τῆς Εὐρώπης, ὅτι πολυσχήμεν τε καὶ πρὸς ἀρετὴν ἀνδρῶν εὐφρυστάτη καὶ πολιτειῶν καὶ ταῖς ἄλλαις πλεῖστον μεταδεδοκῦῖα τῶν οἰκείων ἀγαθῶν, ἐπειδὴ σύμπασα οἰκήσιμός ἐστι πλὴν ὀλίγης τῆς διὰ ψυχῆς ἀοικήτου. αὕτη δ' ὁμορεῖ τοῖς Ἀμαξοίοις τοῖς περὶ τὸν Τάναϊν καὶ τὴν Μαιῶτιν καὶ τὸν Βορυσθένη. τῆς δ' οἰκησίμου τὸ μὲν δυσχεῖμερον καὶ τὸ ὀρεινὸν μοχθηρῶς οἰκεῖται τῇ φύσει, ἐπιμελητὰς δὲ λαβόντα ἀγαθοὺς καὶ τὰ φαύλως οἰκούμενα καὶ ληστρικῶς ἡμεροῦται. Übers. a. a. O., 311.

Europa als Musterbeispiel eines zivilisierten Umgangs mit Differenz und Pluralität: Das klingt wie ein modernes politisches Programm für die Europäische Union, ist aber, wie gesagt, ein Abschnitt aus einem vor rund zweitausend Jahren entstandenen Sachbuch. Strabons Europa ist, wie auf den ersten Blick deutlich wird, nicht identisch mit dem modernen. Auch die »guten Verwalter« der lebensfreundlichen und -feindlichen Gebiete Europas sind nicht dieselben, die heute die europäische Politik prägen: Griechen und Römer sind es zu Strabons Zeiten, deren Herrschaft die Völker auf je ihre Weise Kultur und Lebensklugheit gelehrt und dabei nicht zuletzt die Neigung zum Streit eingehegt hat. In Europa koexistieren dabei ganz unterschiedliche Temperamente, man findet die Vorliebe für Frieden in enger Nachbarschaft zu der für Krieg, beides aber in einer umfassenden Harmonie aufgehoben. Das bewirkt, dass sich die Völker – so lässt sich der Argumentation Strabons entnehmen –, indem sie einander gegenseitig fördern und aufeinander angewiesen sind, »zu einer höheren, sich selbst genügenden Einheit zusammenschließen«². Innerhalb der Oikoumene stellt Europa einen (allerdings gar nicht so kleinen) Mikrokosmos dar, der »vollkommen selbstständig« (αὐταρκεστάτη) ist, weil in ihm für all das gesorgt ist, dessen es bedarf, um das menschliche Miteinander gedeihlich zu organisieren:

»Daher ist Europa sowohl für den Frieden als für den Krieg ganz sich selbst genug; denn es hat sowohl an Kämpfern als auch an Bebauern des Landes sowie an Zusammenhaltern der Staaten die Fülle.«³

Das also ist »Europa« zur Zeit, als das Christentum entstand. Aber ist das wirklich »Europa«? Oder wird der Begriff univok gebraucht, so dass wir – wenn wir nach spätantiken und patristischen Perspektiven auf Europa fragen – von etwas ganz anderem reden, als in den anderen Beiträgen zu diesem Band mit »Europa« gemeint ist? Vergleichen wir also Äpfel mit Birnen? Dieser Eindruck entsteht, wenn der einschlägige Artikel in der TRE dekretiert, von »Europa« sei erst ab 1500 zu sprechen, davor vom »Abendland«⁴, und wenn in der aktuellen RGG zu lesen ist, die Rede von »Europa« sei am Ende der Spätantike je mehr in den Hintergrund

² GEORG PFLIGERSDORFFER, Art. Europa I (geographisch), in: RAC 6 (1966), 964–980, 974.

³ STRABON, *Geographica* II 5,26 (Anm. 1), 312: διὰ τοῦτο δὲ καὶ πρὸς πόλεμον αὐταρκεστάτη ἐστὶ καὶ γὰρ τὸ μάχιμον πλῆθος ἄφθονον ἔχει καὶ τὸ ἐργαζόμενον τὴν γῆν καὶ τὰς πόλεις συνέχον. Übers. a. a. O., 313.

⁴ WOLFGANG SCHWEITZER, Art. Europa (der Westen), in: TRE 10 (1982), 528–537, 528. Das ist ein wenig hilfreicher Vorschlag, insofern »Europa« in der Antike etwas anderes als der »Okzidens« war und auch dieser mehr umfasste als das spätere *Corpus christianum* des Mittelalters.

getreten, desto mehr das Christentum zur dominierenden Religion avanciert sei.⁵ Sollte tatsächlich das expandierende Christentum europafeindlich gewesen sein, müssten Großnarrative, die in Europa antik-hellenistische und jüdisch-christliche Kulturtraditionen produktiv zusammenfließen lassen, relativiert werden. Darauf wird zurückzukommen sein.⁶

Vorerst soll sehr viel direkter gefragt werden, wie es denn mit »Europa« als Begriff und Konzept bei den Christen in der Spätantike stand – in einer vielfältigen, sehr unterschiedlich gedeuteten Epoche, die sich in zahlreichen regionalen Varianten vom 2. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr. erstreckt⁷ und die für das Christentum in vielfacher Hinsicht eine formative Epoche war. Hier will ich einige Suchschnitte legen.⁸ Hatten die Christen der ersten Jahrhunderte Sinn und Geschmack fürs Europäische, konnten sie der geographischen Beschreibung, der kulturellen Tradition und dem mythologischen Topos, die sich mit dem Begriff »Europa« verbanden, etwas abgewinnen – und begründet das ein »europäisches Erbe«?

2. »Europa« – geographisch

Strabon, mit dem wir begonnen haben, ist kein christlicher Autor und schon gar kein Kirchenvater. Er repräsentiert aber einen Kenntnisstand über Europa, den wir auch bei patristischen Autoren finden und der – wie andere Wissensbestände

⁵ STEFAN HRADIL, Art. Europa I. Geopolitische Problematik, Begriff und Vorstellung, Sozialstruktur, ⁴RGG Bd. 2 (1999), 1661–1663, 1662.

⁶ Vgl. die Bemerkungen zu MANFRED FUHRMANN, Bildung. Europas kulturelle Identität, Stuttgart 2006, im Schlussabschnitt dieses Beitrags.

⁷ Versucht man sachlich verwandte Entwicklungen innerhalb und außerhalb des Imperium Romanum als gemeinsame Charakteristika der Spätantike zu beschreiben, stößt man schnell auf das Phänomen von Ungleichzeitigkeiten oder Phasenverschiebungen, so dass die Rede von mehreren »Spätantiken« dem Befund gerecht(er) werden könnte. Vgl. zu diesem Vorschlag ausführlich PETER GEMEINHARDT, »Multiple Spätantiken«? Denkräume und Ungleichzeitigkeiten in der Geschichte des Christentums, in: Nora Schmidt / Nora K. Schmid / Angelika Neuwirth (Hg.), Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran (Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte 5), Wiesbaden 2016, 533–563.

⁸ Der Anspruch auf vollständige Auswertung der möglichen Belege wird ausdrücklich nicht erhoben. Die Forschungsliteratur zum Thema ist meist älteren Datums, so der allerdings sehr hilfreiche Artikel im RAC (PFLIGERSDORFFER, Europa [Anm. 2]) und die einzige einschlägige Monographie zu der hier verfolgten Fragestellung (JÜRGEN FISCHER, Oriens – Occidens – Europa. Begriff und Gedanke »Europa« in der späten Antike und im frühen Mittelalter [VIEG 15], Wiesbaden 1957). Einleitungsfragen zu den einzelnen Quellen werden im Folgenden nur bedarfsorientiert diskutiert.

aus hellenistischer Zeit – über lange Zeit seine Gültigkeit behielt. Kaiserzeitliche und spätantike christliche Autoren partizipierten an einem geographischen Konsens, den schon im 1. Jahrhundert n. Chr. die *Historia naturalis* des älteren Plinius und noch im 5. Jahrhundert das für das Mittelalter grundlegende Bildungskompandium *De nuptiis Mercurii et Philologiae* des Martianus Capella bezeugen: Von der Einfahrt ins Mittelmeer bei Gades (Cádiz) her gesehen liegt links Europa, rechts Africa (oftmals Libya genannt)⁹, geradeaus Asia. Die weiteren Grenzen stellen zwei große Flüsse dar:

»Linker Hand von dieser Meeresenge erstreckt sich Europa bis zu den Strudeln des Flusses Tanaïs. Bei dem beginnt dann Asien und wird in gleicher Weise durch das Bett des Nils begrenzt. Dieser Nil reißt selbiges und Africa auseinander [...]«¹⁰.

Es erstaunt nicht, dass die Angaben dort, wo das Mittelmeer fern ist, schwanken. Zur Zeit des erwachenden Interesses an der Geographie – bei Hekataios von Milet und Herodot, d. h. im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. – war man sich noch unsicher, ob nicht der kolchische Phasis der Grenzfluss sei, da er über das Kaspische Meer mit dem Ozean in Verbindung stehe, von dem man annahm, dass er den gesamten Erdkreis umfasse.¹¹ Noch Prokop von Caesarea wusste ein Jahrtausend später von dieser Debatte zu berichten,¹² die freilich für die (spät-)antike Sicht auf Europa nur mehr von nachrangiger Bedeutung war. Der Tanaïs (Don) galt spätestens seit klassischer Zeit als nordöstliche Grenze Europas zu Asia und die maiotische See – das Asow'sche Meer – als entferntester Teil Europas.¹³ Patris-

⁹ Vgl. hierzu FISCHER, Oriens (Anm. 8), 21 sowie 128 f. Anm. 104 und 105.

¹⁰ MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Mercurii et Philologiae* VI 626 (hg. von James Willis, Leipzig 1983, 218,3–5): *Hoc igitur freto laevorsum Europa distenditur usque in Tanais fluminis gurgitem, a quo inchoans Asia Nili itidem alveo limitatur; qui quidem Nilus eandem Africam que disrumpens [...]*. Übers. HANS GÜNTER ZEKL, Martianus Capella. Die Hochzeit der Philologia mit Merkur, Würzburg 2005, 215 f.

¹¹ HERODOT, *Historiae* IV 45,2 (hg. und übers. von Josef Feix, Bd. 1, Düsseldorf⁷ 2006, 534): Οὐδ' ἔχω συμβαλέσθαι ἐπ' ὅτεο μὴ εὐοσύη γῆ οὐνόματα τριφάσια κεῖται, ἐπωνυμίας ἔχοντα γυναικῶν, καὶ οὐρίσματα αὐτῇ Νεῖλός τε ὁ Αἰγύπτιος ποταμὸς ἐτέθη καὶ Φᾶσις ὁ Κόλχος (οἱ δὲ Τάναϊν ποταμὸν τὸν Μαίητην καὶ Πορθμῖα τὰ Κιμμέρια λέγουσι), οὐδὲ τῶν διουρισάντων τὰ οὐνόματα πυθέσθαι, καὶ ὅθεν ἔθεντο τὰς ἐπωνυμίας. Zur Frage der Grenzziehung zu Asia vgl. PFLIGERSDORFFER, Europa (Anm. 2), 966 f.; HELMUT BERVE, Der Europa-Begriff in der Antike, in: Ders., Gestaltende Kräfte der Antike. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und römischen Geschichte, hg. von Edmund Bucher / Robert Franke, München² 1966, 469 f.

¹² PROKOP VON CAESAREA, *Bellum Gothorum* IV 6,1–15 (LCL 217, 98–105 Dewing).

¹³ PLINIUS, *Naturalis historia* III 3 (hg. und übers. von Gerhard Winkler / Roderich König, Bücher III/IV: Geographie. Europa, München / Zürich² 2002, 12): *origo ab occasu solis et*

tische Autoren konservierten dieses Wissen zur weiteren Verwendung, weithin ohne dem Eigenes zuzufügen. Das gilt zumal für Isidor von Sevilla, der in das 14. Buch seiner »Etymologien« einen Abschnitt *De Europa* aufnahm, der sich ebenso aus antiken wie aus christlichen Quellen speiste.¹⁴

Nach übereinstimmender Ansicht von Christen und Nichtchristen war Europa also vieles, aber nicht alles, d.h. nur ein Teil der bekannten Welt, die von einem Ozean umspült und damit im Wortsinne ein »Erdkreis« war.¹⁵ Man konnte, aber musste nicht Plinius gelesen haben,¹⁶ um diese Dreiteilung in Asia, Europa und Africa bzw. Libya zu kennen.¹⁷ Tatsächlich dürften die wenigsten Christen und anderen Zeitgenossen Plinius' Naturgeschichte durchgearbeitet haben, doch wussten sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus ihrer Sallust-Lektüre im Grammatikunterricht, dass bisweilen auch eine *Zweiteilung* der Welt vertreten wurde: »Zur Einteilung des Erdkreises setzen die meisten Africa an dritte Stelle, nur wenige meinen, dass es nur Asia und Europa gebe, Africa aber zu Europa gehöre.«¹⁸

Gaditano freto, qua inrumpens oceanus Atlanticus in maria interiora diffunditur. hinc intranti dextera Africa est, laeva Europa, inter has Asia. termini amnes Tanais et Nilus.

¹⁴ ISIDOR VON SEVILLA, *Origines* XIV 14,2 (hg. von W.M. Lindsay, Bd. 1, Oxford 1911 [ohne Paginierung]): *Europa autem in tertiam partem orbis diuisa incipit a flumine Tanai, descendens ad occasum per septentrionalem Oceanum usque in fines Hispaniae; cuius pars orientalis et meridiana a Ponto consurgens, tota mari Magno coniungitur, et in insulas Gades finitur*; vgl. *Origines* XIII 21,24 und bereits Orosius, *Historiae adversus paganos* I 2,4f.52 (CSEL 5, 10,3–8; 21,6–11 Zangemeister).

¹⁵ OROSIUS, *Historiae adversus paganos* I 2,1 (CSEL 5, 9,1–4 Zangemeister): *Maiores nostri orbem totius terrae, oceani limbo circumseptum, triquadrum statuere eius que tres partes Asiam Europam et Africam uocauerunt, quamuis aliqui duas hoc est Asiam ac deinde Africam in Europam accipiendam putarint*; Isidor, orig. XIV 2,1 (Anm. 14).

¹⁶ PLINIUS, *Naturalis historia* III 3 (Anm. 13), 12: *Terrarum orbis universus in tres dividitur partes, Europam, Asiam, Africam.*

¹⁷ Bezeichnend ist die Beiläufigkeit, mit der diese Trias z.B. von dem Christenkritiker Celsus argumentativ in Anspruch genommen werden konnte (zit. bei ORIGENES, *Contra Celsum* VIII 72; FC 50/5, 1464,13–16 Fiedrowicz / Barthold): Εἰ γὰρ δὴ οἷόν τε εἰς ἓνα συμφρονῆσαι νόμον τοῦς τὴν Ἀσίαν καὶ Εὐρώπην καὶ Λιβύην Ἑλληνάς τε καὶ βαρβάρους ἄχρι περάτων νενεμημένους.

¹⁸ SALLUST, *De bello Iugurthino* 17,3 (Werke, hg. und übers. von Werner Eisenhut / Josef Lindauer, Düsseldorf ³2006, 126): *In divisione orbis terrae plerique in parte tertia Africam posuere, pauci tantummodo Asiam et Europam esse, sed Africam in Europa.* Übers. a. a. O., 127; vgl. PAULINUS VON NOLA, *Carmen* 3,1–3 (CSEL 29, 2 von Hartel / Kamptner): *Europam que Asiam que, duo uel maxima terrae membra, quibus Libyam dubie Sallustius addit Europae adiunctam, possit cum tertia dici [...].*

Sallust lässt erkennen, dass es sich seiner Ansicht nach um eine klare Minderheitenposition handelt.¹⁹ Hinter der *geographischen* Zusammenfassung von Europa und Africa konnte aber ein *kultureller* Gegensatz zwischen Europa und Asia zutage treten, der schon in hellenistischer Zeit existierte, bisweilen aber auch in christlicher Literatur polemisch ausgemünzt wurde. So kritisierte der Nordafrikaner Tertullian († nach 220) die von jungen griechischen Männern zu athletischen Zwecken gepflegte Körperenthaarung mit ironischem Unterton:

»Ein Wunder (gemeint ist: *kein* Wunder), dass es derlei ohne das Pallium gibt! Dazu passt diese ganz asiatische Sitte. Was willst du, Libya und Europa, mit der Putzsucht des Gymnasiums, für die du kein passendes Kleidungsstück kennst?«²⁰

Im Fokus ist der von Römern *und* Karthagern übernommene Philosophenmantel, das *Pallium*, das in Africa *und* Europa, anders als in der Eitelkeit und Nacktheit huldigenden Asia, mit Selbstbewusstsein getragen werde – und das eben auch von Christen. Europa wird damit von Africa aus als Inbegriff einer ebenso durch Altehrwürdigkeit wie durch Sittenreinheit ausgezeichneten Kultur beschrieben und angeeignet. Damit ist eindeutig keine geographische Aussage intendiert, denn Tertullian übt hier Kritik an den Griechen, die nach allgemeiner Auffassung antiker und kaiserzeitlicher Autoren zu Europa gehörten. Das ist auch in der oft zitierten Antithese von »Athen und Jerusalem« der Fall, in der »Athen« emblematisch für eine intellektuelle Tradition gebraucht wird, die im Christentum – bzw. aus Tertullians Sicht: in dessen devianten Strömungen, der sogenannten Gnosis – mit fatalen Folgen angeeignet werde²¹ – unabhängig davon, wo man die von Tertullian bekämpften »Gnostiker« konkret zu suchen hatte. Ganz ähnlich sah auch der berühmte Rhetor Libanius († nach 393) die Welt »von Gott in zwei Teile geteilt«²², um Europa und Asia anhand der Bildungsmetropolen Athen und Antiochien zu Antipoden der Rhetorik zu stilisieren – zugunsten der Asia, aus der er selbst kam und in der er lehrte:

¹⁹ Weitere Belege bei PFLIGERSDORFFER, Europa (Anm. 2), 976.

²⁰ TERTULLIAN, *De pallio* 4,1 (SC 513, 146,10f. Turcan): *Prodigium est haec sine pallio fieri. Illius est haec tota res Asiae. Quid tibi Libya et Europa cum xysticis munditiis quas uestire non nosti?*

²¹ TERTULLIAN, *De praescriptione omnium haeresium* 7,9 (FC 42, 244,16–18 Schleyer).

²² LIBANIUS, *Oratio* 11,183 (Opera Omnia, hg. von Richard Förster, Bd. 1/2, Leipzig 1903, 499,5): ὁ θεὸς ὁ τὴν γῆν δίχα τεμὼν. Im Hintergrund steht ISOKRATES, *Panegyricus* 179 (Opera Omnia, hg. von Basilius G. Mandilaras, Bd. 2, München/Leipzig 2003, 109 f.): Τῆς γὰρ γῆς ἀπάσης τῆς ὑπὸ τῷ κόσμῳ κειμένης δίχα τετμημένης, καὶ τῆς μὲν Ἀσίας, τῆς δ' Εὐρώπης καλουμένης.

»So ist heute auf zwei Städte der Kultur der Hellenen verteilt, diese hier und Athen – sofern man denn als Hellene zu gelten hat mehr aufgrund seiner Rede als aufgrund seiner Abstammung.«²³

Dass aber das Schwanken zwischen Zwei- und Dreiteilung durchaus etwas über die Bedeutung der herkömmlichen Geographie für die Sicht der gegenwärtigen Welt aussagt, wird deutlich, wenn Augustin in *De civitate dei* zunächst zwischen der *römischen Provinz* Asia und dem *Erdteil* Asia differenziert und dann – wiederum aus nordafrikanischer Perspektive – für die Zusammengehörigkeit der beiden anderen Erdteile plädiert:

»Asien heiße ich hier nicht jenes Teilstück, das nur eine Provinz des größeren Asien ist, sondern Gesamtasien, wie man es nennt, in dem manche den einen von zwei Teilen, die meisten jedoch den dritten Teil des Erdkreises erblicken, so dass man also Asia, Europa und Africa unterscheidet, die freilich nicht von gleicher Größe sind [...]. So bilden, wie es den Anschein hat, die eine Hälfte des Erdkreises ihrer zwei, nämlich Europa und Africa, dagegen Asien allein die andere Hälfte. Man hat aber jene zwei Teile [sc. Europa und Africa] unterschieden, weil zwischen beiden vom Ozean her die Gewässer eingedrungen sind, die die Länder bespülen und unser großes Meer bilden.«²⁴

Eine solche Zweiteilung der Welt kommt in triumphalem Gestus schon bei dem Römer Plinius zum Ausdruck, dem zufolge Europa die

²³ LIBANIUS, *Oratio* 11,184 (Anm. 22), 499,12–14: οὕτω νῦν εἰς δύο πόλεις τὰ τῶν Ἑλλήνων καλὰ, τήνδε τε καὶ τὰς Ἀθήνας, εἰ δῆτοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ τῷ γένει τὸν Ἑλληνα κλητέον. Übers. GEORGIOS FATOUROS / TILMAN KRISCHER, Libanios, Antiochikos. Zur heidnischen Renaissance in der Spätantike, Wien 1992, 45.

²⁴ AUGUSTIN, *De civitate dei* XVI 17 (CChr.SL 48, 521,7–12.15–19 Dombart / Kalb): *asiam nunc dico non illam partem quae huius maioris asiae una prouincia est, sed eam quae uniuersa asia nuncupatur, quam quidam in altera duarum, plerique autem in tertia totius orbis parte posuerunt, ut sint omnes asia, europa et africa; quod non aequali diuisione fecerunt ... unde uidentur orbem dimidium duae tenere, europa et africa, alium uero dimidium sola asia. sed ideo illae duae partes factae sunt, quia inter utramque ab oceano ingreditur, quidquid aquarum terras interluit; et hoc mare magnum nobis facit.* Übers. WILHELM THIMME, Augustinus. Vom Gottesstaat, Bd. 2, München ³1991, 312; vgl. schon *De civitate dei* III 31 (CChr.SL 47, 97,14–18 Dombart / Kalb), wonach »Europa und Afrika« gleichermaßen von den Punischen Kriegen betroffen gewesen seien.

»Nährmutter des über alle Völker siegreichen Volkes und das weitaus schönste der Länder [ist], das die meisten mit Recht nicht als den dritten Teil, sondern vielmehr als die Hälfte betrachten, da sie den ganzen Erdkreis vom Tanaïs bis zur Meerenge von Gades in zwei Teile geteilt haben.«²⁵

Für Augustin dagegen war, wo er über die deskriptive Ebene hinausging, eine andere Differenz wichtiger, nämlich die von *Oriens* und *Occidens*, also den beiden großen Teilen des Reiches – ein Dual, der in der Spätantike sowohl politisch als auch kirchlich an Bedeutung gewann und die Anordnung nach Erdteilen überlagerte.²⁶ In der Erfahrungswelt des frühen 5. Jahrhunderts standen Europa und Africa nicht nur politisch, sondern auch sprachlich, kulturell und theologisch zueinander in engerer Verbindung als beide zu Asia: Das zeigen der donatistische und der pelagianische Streit, die Bischöfe nördlich und südlich des Mittelmeers zu intensiver Kommunikation veranlassten (während Pelagius im palästinischen Diospolis, also in der Asia, rehabilitiert wurde!)²⁷, in gewisser Weise aber auch der gute Draht des Athanasius nach Rom zur Zeit der trinitätstheologischen Debatten.²⁸

Das spätantike Nebeneinander von unterschiedlichen Auffassungen der Einteilung der Welt verdeutlicht ein Seitenblick auf Augustins Zeitgenossen Orosius, der noch im 5. Jahrhundert wie Plinius die Zeit des Augustus vor Augen hatte:

²⁵ PLINIUS, *Naturalis historia* III 5 (Anm. 13), 12: *Primum ergo de Europa, altrice victoris omnium gentium populi longe que terrarum pulcherrima, quam plerique merito non tertiam portionem fecere, verum aequam, in duas partes ab amne Tanai ad Gaditanum fretum universo orbe diviso*. Übers. a. a. O., 13.

²⁶ AUGUSTIN, *De civitate dei* XVI 17 (CChr.SL 48, 521,19–21 Dombart / Kalb): *quapropter si in duas partes orbem diuidas, orientis et occidentis, asia erit in una, in altera uero europa et africa*. Zum Folgenden vgl. FISCHER, *Oriens* (Anm. 8), 26–39. Die Zweiteilung der Welt und das Schema ›*Oriens* – *Occidens*‹ wird fast wörtlich zitiert bei ISIDOR VON SEVILLA, *Origines* XIV 2,3 (Anm. 14); *De natura* 48,2 f. (hg. von Jacques Fontaine [Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques 28], Bordeaux 1960, 325,8–327,21, das Zitat der obigen Augustin-Stelle: a. a. O., 327,18 f.).

²⁷ Vgl. WINRICH LÖHR, Der Streit um die Rechtgläubigkeit des Pelagius 414–418, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 183–190, 184 f.

²⁸ STEFAN KLUG, Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike (JbAC.E, Kleine Reihe 22) Münster 2014, 240 f. weist allerdings darauf hin, dass Athanasius' Zusammenwirken mit den römischen Bischöfen Julius und Liberius eher pragmatischer Natur gewesen sei und nicht die seit Hans Lietzmann und Karl Müller behauptete, traditionell enge Bindung beider Bischofssitze aneinander belege (zu dieser These vgl. a. a. O., 4–7).

»Nachdem (das Imperium), schon durch Könige und Konsuln vorangebracht, Asien, Afrika und Europa bezwungen hatte, vereinte Gott durch seine Anordnung die ganze Macht im tapfersten und mildesten Kaiser.«²⁹

Rom habe »in Asien, Europa und Afrika, nicht sage ich: in den drei Erdteilen, sondern an allen Ecken der drei Erdteile, seine Gladiatoren auftreten« lassen.³⁰ Augustins nüchterner Blick in *De civitate dei* wirkt im Vergleich dazu zeitgemäßer, auch in ekklesiologischer Hinsicht: Die Differenzen zwischen den *ecclesiae Orientis* und *Occidentis* standen allen vor Augen.

Die Frage nach dem Verhältnis und dem Auseinanderdriften von Ost und West ist hier nicht weiter zu verfolgen.³¹ Festgehalten sei, dass christliche Autoren – wie alle gebildeten Zeitgenossen – die verbreitete Sicht von »Europa« als einem von drei Erdteilen kannten, dem geographischen Konzept aber nur eine begrenzte Rolle beimaßen. Dazu mag beigetragen haben, dass der Begriff selbst noch in anderen Bedeutungen auftrat als bei den Geographen und ihren Rezipienten: So begegnet »Europa« in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in der »Kirchengeschichte« des Theodoret von Kyros († 466) als westlicher Herrschaftsbereich des Imperium,³² bei dem etwas früher schreibenden Sozomenos hingegen als die von Diokletian geschaffene gleichnamige Provinz in der Diözese Thrakien, im Hinterland Konstantinopels.³³ Diese ist auch gemeint, wo Sozomenos eine kaiserliche Anordnung referiert, wonach in Ostthrakien besiegte und versklavte Hunnen »weder Konstantinopel noch ganz Europa betreten dürften«³⁴. Ebenfalls von der Provinz ist bei dem »Anonymus von Cyzicus«, dem um 500

²⁹ OROSIUS, *Historiae adversus paganos* VI 1,6 (CSEL 5, 350,12–15 Zangemeister): *Hoc per reges et consules diu prouectum postquam Asiae Africae atque Europae potitum est, ad unum imperatorem eundem que fortissimum et clementissimum cuncta sui ordinatione conguessit.* Übers. ADOLF LIPPOLD, Paulus Orosius. Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht, Bd. 2, Zürich 1986, 70.

³⁰ OROSIUS, *Historiae adversus paganos* VI 17,4 (CSEL 5, 405,20–406,1 Zangemeister): *Asiae Europae atque Africae, non dico tribus mundi partibus sed totis trium partium angulis edidit gladiatores suos feriatis que inimicis spectaculum miserae ultionis ingessit.* Übers. Lippold (Anm. 29), 114 f.

³¹ Vgl. dazu jetzt CAROLA FÖLLER / FABIAN SCHULZ (Hg.), *Osten und Westen 400–600 n. Chr. Kommunikation, Kooperation und Kontakt* (Roma aeterna 4), Stuttgart 2016.

³² Vgl. THEODORET VON KYROS, *Historia ecclesiastica* I 25,12; II 15,1; III 1,1; IV 6,3; V 1,2; 21,3; 25,1; 26,1 (GCS N.F. 5, 80,3; 128,10; 177,4; 217,18; 278,11; 317,19; 327,15.21 Parmentier / Hansen) u. ö.; dazu PFLIGERSDORFFER, *Europa* (Anm. 2), 979.

³³ SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica* III 14,38 (FC 73/2, 394,3 f. Hansen). Bei dem um 425 n. Chr. schreibenden Kirchenhistoriker Socrates fällt der Begriff sogar ausschließlich in Zitaten.

³⁴ SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica* IX 5,6 (FC 73/4, 1074,5 f. Hansen): ἐπὶ τῷ μῆτε Κωνσταντινουπόλεως μῆτε πάσης Εὐρώπης ἐπιβαίνειν.

n. Chr. wirkenden Kompilator eines weiteren Kirchengeschichtswerks, die Rede,³⁵ gleichermaßen aber schon im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts bei Epiphanius von Salamis (s.u.). Im früheren 4. Jahrhundert lässt sich ein solches Changieren sogar bei ein und demselben Autor beobachten: Nach der *Vita Constantini* des Euseb von Caesarea rief Kaiser Konstantin zum Konzil von Nizäa (325) die Bischöfe zusammen, »die ganz Europa, Libyen und Asien erfüllen«³⁶; unklar ist freilich, ob damit dieselben gemeint sind wie die, welche er 335 »aus ganz Ägypten, Libyen, Asien und Europa«³⁷ nach Tyrus befahl, um über Athanasius zu Gericht zu sitzen. Die gesonderte Erwähnung von Ägypten, das kein klassischer Erdteil war, ist in dieser Aufzählung zumindest auffällig – und aus (West-)Europa kam jedenfalls niemand angereist.

Der Befund ist also uneindeutig und insgesamt eher ernüchternd, was »Europa« angeht. Sogar die in justinianischer Zeit verfasste *Topographia christiana* des Kosmas Indicopleustes enttäuscht die Erwartungen: Zwar wird hier ebenfalls das nun bereits vertraute Schema der drei Erdteile reproduziert,³⁸ ansonsten konzentriert sich der Verfasser aber auf die *biblische* Geschichte. Ein Ausgreifen des welterfahrenen »Indienfahrers« über den klassischen mediterranen Fokus hinaus sucht man vergeblich. Und über Isidor von Sevilla könnte man schließlich nur leicht zugespitzt sagen: Dass in seinen »Etymologien« ein Kapitel *De Europa* steht, liegt nicht an einem kulturell oder religiös aufgeladenen Europabegriff, sondern einfach daran, dass er über alles und jedes schrieb!

³⁵ ANONYMUS CYZICENUS, *Historia ecclesiastica* I 2,2 (FC 49/1, 72,4 f. Hansen): αὕτη δὲ ἦν ἀπὸ τε τῆς καλουμένης Εὐρώπης ἀρχομένη (im Zusammenhang mit der Beschreibung von Konstantins Herrschaftsgebiet nach 306); vgl. II 28,8; 38,8 (a. a. O., 286,3; 356,27); anders I 11,19 (a. a. O., 106,16–19), wo der Erdteil gemeint ist.

³⁶ EUSEB VON CAESAREA, *Vita Constantini* III 7,1 (FC 83, 318,6 f. Bleckmann / Schneider): αἱ τὴν Εὐρώπην ἅπασαν Λιβύην τε καὶ τὴν Ἀσίαν ἐπλήρουν. Übers. a. a. O., 319. Die Passage wird wörtlich zitiert bei ANONYMUS CYZICENUS, h. e. II 5,2 (FC 49/1, 146,14–16 Hansen).

³⁷ EUSEB VON CAESAREA, *Vita Constantini* IV 41,2 (FC 83, 456,19 f. Bleckmann / Schneider): ἐξ ἀπάσης Αἰγύπτου καὶ Λιβύης, Ἀσίας τε καὶ Εὐρώπης. Übers. a. a. O., 457; vgl. FISCHER, Oriens (Anm. 8), 40: »Vom Begriffe her kann das sowohl eine rhetorische Formel für »die ganze Welt«, als auch Bericht von hoher Genauigkeit sein.« Auf der folgenden Synode in Jerusalem waren nach Eusebs Bericht überwiegend Bischöfe aus der Osthälfte des Reiches anwesend, allerdings auch einige Bischöfe aus Griechenland, Thrakien und Pannonien, also (nach traditioneller Geographie) »Alt-Europäer« (EUSEB VON CAESAREA, *Vita Constantini* IV 43,1–4; a. a. O., 462,1–24).

³⁸ KOSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographia christiana* II 28 (SC 141, 332 Wolska-Conus).

3. »Europa« – mythologisch

Dieses für die Suche nach »patristischen Perspektiven« nicht völlig befriedigende Ergebnis lässt sich auf verschiedene Weise erklären: »Europa« war zwar ein Erdteil, aber keine politische oder administrative Einheit, die kirchliche Handlungsspielräume unmittelbar konditioniert hätte; es war auch – anders als *romanitas* oder ἑλληνισμός – keine kulturelle Formation, mit der Apologeten und Theologen sich hätten auseinandersetzen können oder gar müssen. Aber das ist nicht die ganze Geschichte: Gab es doch »Europa« auch als mythische Gestalt, als Tochter des phönizischen Königs Phoinix oder Agenor – Letzterer wird meist von den spätantiken Autoren genannt –, der sich beim Blumenpflücken auf einer Wiese Zeus in Gestalt eines weißen Stiers näherte und sie über das Meer nach Kreta entführte, wo sie von ihm drei Söhne empfangt: Minos, Rhadamanthys und Sarpedon, während ihr Bruder Kadmos nach ihr suchte. Der Stoff wurde in zahlreichen Varianten überliefert,³⁹ schon von Homer vorausgesetzt⁴⁰ und seit Hesiod mit dem Namen Εὐρώπη verbunden,⁴¹ in beiden Fällen allerdings ohne narrative Darbietung des Stoffes. Zusammenhängende Schilderungen waren seit hellenistischer Zeit zu finden und zählten bald zum etablierten Stoff der Grammatikschule. »Europa« als mythische Person gehörte damit zum Bildungsarsenal derjenigen Christen, die eine Schule besucht hatten.⁴² Die Kenntnis des Stoffes tritt insbesondere in apologetischen Schriften zutage, die sich mit Bezug auf eine

³⁹ Zum Plot vgl. knapp WINFRIED BÜHLER, Art. Europa II (mythologisch), in: RAC 6 (1966), 980–985, 980 f. und UDO REINHARDT, Mythen, Sagen, Märchen. Eine Einführung mit exemplarischen Motivreihen (Paradigmata 17) Freiburg u. a. 2012, 403–405; zu den zahlreichen narrativen Varianten in schriftlichen Quellen vgl. WINFRIED BÜHLER, Europa. Ein Überblick über die Zeugnisse des Mythos in der antiken Literatur und Kunst, München 1968, 7–23 sowie 29 f. zur Verknüpfung der Kadmosgeschichte mit dem Europastoff und den Problemen der Genealogie: Kadmos galt stets als Sohn des Agenor, Europa zunächst als Tochter des Phoinix und damit (ohne dass die Quellen dies ausdrücklich sagen) als Enkelin Agenors und Nichte des Kadmos.

⁴⁰ HOMER, *Ilias* XIV 321 f.

⁴¹ HESIOD, *Theogonia* 357.

⁴² Zu Mythen als Bildungsgütern und der christlichen Problematisierung dieser Konstellation vgl. PETER GEMEINHARDT, »Nicht Mutige, sondern Flüchtlinge bedürfen des Mythos«. Distanzierungen und Annäherungen an den Mythos im späten Christentum, in: Annette Zgoll / Reinhard G. Kratz (Hg.), Arbeit am Mythos, Leistung und Grenze des Mythos in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 2013, 251–256.261 f. sowie WINRICH LÖHR, Christliche Bischöfe und klassische Mythologie in der Spätantike, in: Hartmut Leppin (Hg.), Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike (Millennium-Studien 54), Berlin / Boston 2015, 121–136 (jeweils mit weiterführender Literatur).

beiderseits vertraute Tradition an die gebildeten Verächter des Christentums wenden.⁴³

Mythologische Traditionen wurden von christlichen Theologen oft und gerne kritisiert, und als Beispiel des allzu menschlichen Handelns der paganen Götter waren Zeus' Liebesabenteuer ein beliebtes Sujet, zumal die *Iovis adulteria* schon seit der *Ilias* zu Katalogen zusammengestellt wurden, die stets auch auf Europa verwiesen.⁴⁴ Moralische Kritik an den Göttern allgemein und an Zeus' bzw. Jupiters Verwandlungen in einen Goldregen (für Danae), einen Schwan (für Leda) oder einen Stier (für Europa) war nichts spezifisch Christliches, wir finden sie ebenso bei Autoren wie Varro, Seneca und Lukian⁴⁵, und so konnten christliche Apologeten auf vertraute Muster paganer Götterkritik zurückgreifen. Für diese Tradition wie für ihre christliche Rezeption ist charakteristisch, dass auf den Stoff oft nur mit der Nennung des Stiers und meistens ohne Erwähnung der Heroine selbst angespielt wurde. Solche Polemik mit Bezug auf Zeus und (implizit) auf Europa findet sich beispielsweise bei Apologeten des 2. Jahrhunderts wie Aristides⁴⁶, Athenagoras⁴⁷, bei Autoren der späten Kaiserzeit wie Arnobius⁴⁸ und im 4. Jahrhundert bei Theologen wie Athanasius⁴⁹ und Dichtern wie Prudentius⁵⁰, daneben in dem über lange Zeit anwachsenden literarischen Corpus der Pseudo-Clementinischen Homilien⁵¹ und bei einer ganzen Reihe von weiteren Autoren.⁵² Ein besonders schönes Beispiel solcher Kritik bietet erneut Tertullian:

⁴³ Vgl. z. B. EUSEB VON CAESAREA, *Praeparatio evangelica* II 2,1 (GCS Eus. VIII/1, 67,14–17 Mras): Κάδμον τὸν Ἀγῆνορός φασιν ἐκ Φοινίκης ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἀποσταλῆναι πρὸς ἀναζήτησιν τῆς Εὐρώπης, ἣν ὑπὸ Διὸς ἀρπαγῆναι· μὴ εὐρόντα δὲ εἰς Βοιωτίαν ἐλθεῖν κτίσαι τε τὰς αὐτόθι Θήβας, γήμαντα δὲ Ἀρμονίαν τὴν Ἀφροδίτης γεννήσαι ἐξ αὐτῆς Σεμέλην καὶ τὰς ταύτης ἀδελφάς.

⁴⁴ HOMER, *Ilias* XIV 317–329; vgl. BÜHLER, Europa (Anm. 39), 31 f.

⁴⁵ VARRO, *Antiquitates* I frg. 7 (hg. von Burkhard Cardauns [AAWLM 1,1], Mainz 1976, 18,5–11); SENECA, *Dialogus VII de beata vita* 26,6 (Philosophische Schriften, hg. von Manfred Rosenbach, Bd. 2, Darmstadt 1993, 70); LUKIAN, *Philopseudes* 2 (übers. von Martin Ebner [SAPERE III], Darmstadt 2001, 64).

⁴⁶ ARISTIDES, *Apologia* 9,7 (hg. von Edgar J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914, 11).

⁴⁷ ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 22,5 (PTS 31, 73,64–66 Marcovich).

⁴⁸ Einschläggig ist insbesondere ARNOBIUS, *Adversus nationes* V 22 (CSEL 4, 193,18–22 Reifferscheid): *Matrimonii prodidit ius Leda: Iuppiter esse dicitur auctor culpae. Virginitatem Danae custodire nequivit: furtum esse narratur Iovis. Ad mulieris nomen properavit Europa: expugnator pudicitiae idem esse iactatur.* Vgl. weiterhin *Adversus nationes* IV 23.26; VII 33 (a. a. O., 160,4–6; 163,2–7; 266,22–25).

⁴⁹ ATHANASIUS, *Contra gentes* 12 (SCH 18^{bis}, 88,19–25 Camelot).

⁵⁰ PRUDENTIUS, *Contra Symmachum* I 61–78 (FC 85, 108 Tränkle).

⁵¹ PS.-CLEMENS, *Homiliae* V 13,4 f.7 (GCS 42, 97,23–36; 98,5–7 Rehm / Paschke / Strecker).

»Christus hat es nicht ertragen müssen, durch Inzest mit der Schwester oder durch Schändung der Tochter oder Ehefrau eines anderen einen Gott zum Vater zu bekommen, etwa einen im Schuppenkleid oder mit Hörnern oder mit Federn, einen in Gold verwandelten Liebhaber der Danae.«⁵³

Meist ist es, wie gesagt, gar nicht Europa selbst, sondern der Stier, der Beachtung findet: Analog zu paganer Götterkritik behauptet Tertullian, die Dichter hätten Jupiter entsprechend dem Preis dargestellt, den er für seine Lüsterheit habe zahlen müssen, nämlich als »ein Rind oder den Gegenwert eines Rindes.«⁵⁴ An frühere rationalisierende Erklärungen schließen dagegen byzantinische Autoren seit Johannes Malalas an, die den Stier nicht als Metamorphose des Zeus, sondern schlicht als einen Kreter namens Tauros verstehen, der den Raub der Europa begangen habe;⁵⁵ das scheint auch Augustin zu meinen, wenn er den Raub einem Kreterkönig namens Xanthus zuschreibt, »dessen Name man aber auch anders findet«⁵⁶. Freilich referiert schon Herodot die Meinung, dass »einige Griechen [...] in Tyros in Phönizien gelandet [seien] und des Königs Tochter Europa geraubt [hätten]«, wobei es sich tatsächlich um Kreter handelt habe;⁵⁷ dies sei allerdings eine irrige Meinung der Perser. Laktanz und Hieronymus (in seiner Bearbeitung der Chronik des Euseb) vermuten dagegen, an dem Schiff der Kreter sei

⁵² Vgl. etwa Ps.-JUSTIN, *Oratio ad Graecos* 2,3 (PTS 32, 25,35f.39 Marcovich); FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum* 12,2 (hg. von Robert Turcan [CUFR], Paris 1982, 101); GREGOR VON NAZIANZ, *Carmen* 1,2,2,500 = 2,2,7,96 (PG 37, 618.1558); *carm.* 1,2,10,840–843 (PG 37, 740); AUGUSTIN, *De civitate dei* IV 27 (CChr.SL 47, 121,20–29 Dombart / Kalb); weitere Belege bei BÜHLER, Europa (Anm. 39), 38 f.

⁵³ TERTULLIAN, *Apologeticum* 21,8 (FC 62, 160,13–15 Georges): *Non de sororis incesto nec de stupro filiae aut coniugis alienae deum patrem passus est squamatum aut cornutum aut plumatum, amatorem in auro conuersum Danaes*. Übers. a. a. O., 161.

⁵⁴ TERTULLIAN, *Ad nationes* II 13,18 (CChr.SL 1, 67,5–9 Borleffs): *de quo poetica sic lusitauit, quomodo <cum in libel>lo de fugituo palam factum, solemus et operam eius percon<tandi alioru>m abusui nundinare, modo in pretia luxuriae eum figurando, <quippe> qui bouem aut pretium bouis pensauerit, et imbrem <aureum> pergulis <immiserit, id est> aditum pecunia ruperit, modo in similitudines actuum ip<sorum, in aquil>am qui rapuit, cycnum qui cantauerat*.

⁵⁵ JOHANNES MALALAS, *Chronographia* II 7 (CFHB 35, 22,40–45; 23,48–53 Thurn).

⁵⁶ AUGUSTIN, *De civitate dei* XVIII 12 (CChr.SL 48, 602,21–603,24 Dombart / Kalb): *per eos annos a rege xantho cretensium, cuius apud alios aliud nomen inuenimus, rapta perhibetur europa, et inde geniti rhadamanthus, sarpedon et minos, quos magis ex eadem muliere filios iouis esse uulgatum est*.

⁵⁷ HERODOT, *Historiae* I 2,1 (Anm. 11), 6: μετὰ δὲ ταῦτα Ἑλλήνων τινάς (οὐ γὰρ ἔχουσι τοῦνομα ἀπηγγίσασθαι) φασὶ τῆς Φοινίκης ἐς Τύρον προσσχόντας ἀρπάσαι τοῦ βασιλέως τὴν θυγατέρα Εὐρώπην· εἶψαν δ' ἂν οὗτοι Κρητες. Übers. HEINZ-GÜNTHER NESSELRATH, Herodot, Historien, Stuttgart ⁵2017, 2.

ein Stier als eine Art Galionsfigur angebracht gewesen.⁵⁸ Gelegentlich kann aber auch »Europa« alleine als Chiffre für den Mythos stehen, so bei Julius Africanus, der in seinen *Chronographiae* (erste Hälfte des 3. Jahrhunderts) folgende Beobachtung festhält:

»Bemerkenswert ist, dass jede Begebenheit, die die Griechen jemals aufgrund ihres Alters für etwas Besonderes erklärt haben, erst nach [der Zeit von] Mose stattgefunden hat: Fluten und Feuer, Prometheus, Io, Europa, die Spartaner, der Raub der Kore [...].«⁵⁹

Singulär ist schließlich, wie Tatian (um 170 n. Chr.) in einem Statuenkatalog auf antike Visualisierungen des Mythos – unter Nennung von Stier *und* Heroine – Bezug nimmt:

»Was mich betrifft, so verachte ich sowohl Pythagoras, der Europa auf den Stier montierte, als auch euch, die ihr diesen Ankläger des Zeus wegen seiner Kunst geehrt habt.«⁶⁰

⁵⁸ LAKTANZ, *Institutiones* I 11,19 (hg. von Eberhard Heck / Antonie Wlosok, Bd. 1, München / Leipzig 2005, 44,14–45,1); LAKTANZ, *Epitome divinarum institutionum* 11,3 (hg. von Eberhard Heck / Antonie Wlosok, Stuttgart / Leipzig 1994, 12,18f.): *Europam transuxit in tauro: quis est taurus? utique nauis, quae tutelam habuit tauri <in> specie figuratam*; HIERONYMUS, *Chronica* a. 698 (GCS Eus. VII/1, 53b Helm): *Europa a Creten-sibus rapta est nauis, cuius fuit insigne taurus*; vgl. auch ISIDOR, *Origines* VIII 11,35 (Anm. 14). Weitere pagane und christliche Quellen zu beiden Rationalisierungsstrategien finden sich bei BÜHLER, Europa (Anm. 39), 35 f.

⁵⁹ JULIUS AFRICANUS, *Chronographiae* F34 (GCS N.F. 15, 80,88–92 Wallraff): σημειωτέον δὲ ὡς ὃ τί ποτε ἐξαίρετον Ἑλλήσι δι' ἀρχαιότητα μυθεύεται, μετὰ Μουσεῖα τοῦθ' εὐρίσκεται· κατακλισμοί τε καὶ ἐκπυρώσεις, Προμηθεύς, Ἰώ, Εὐρώπη, Σπαρτοί, Κόρης ἀρπαγή [...]. Eine materialreichere, im Duktus aber ganz ähnliche Anordnung der biblischen und griechischen Geschichte bietet – unter Einschluss Europas – EUSEB VON CAESAREA, *Praeparatio evangelica* X 9,8f.; 10,19; 11,11.21 (GCS Eusebius VIII/1, 586,22–587,7; 594,21–595,3; 598,4–8; 599,16–19 Mras) gleich mehrere Male.

⁶⁰ TATIAN, *Oratio ad Graecos* 33,8 (Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen, hg. von Heinz-Günther Nesselrath u. a. [SAPERE XXVIII], Tübingen 2016, 98): ἐγὼ καὶ Πυθαγόρου κατέγωνκα τὴν Εὐρώπην ἐπὶ τοῦ ταύρου καθιδρύσαντος καὶ ὕμῳ, οἵτινες τοῦ Διὸς τὸν κατήγορον διὰ τὴν ἐκείνου τέχνην τετιμῆκατε. Übers. a. a. O., 99. Pythagoras' Bronzebild der Europa habe sich, so Varro (*De lingua latina* V 32; hg. von Georg Goetz / Friedrich Schoell, Leipzig 1910, 11,12–15), in Tarent befunden. Zur Kritik an der bildlichen Darstellung von Göttlichem mit Verweis auf Europa und den Stier als Beispiel vgl. aus späterer Zeit auch THEODORET VON KYROS, *Graecorum affectionum curatio* III 80 (SC 57 / 1, 194,6–8 Canivet).

Dieser beißenden Häme zum Trotz – insgesamt spielt »Europa« auch als Mythos für christliche Autoren keine dominierende Rolle, weder für die Apologeten noch in den Debatten über die Rezipierbarkeit der »heidnischen« Literatur im 4. und 5. Jahrhundert.⁶¹ »Europa« ist, wie gesagt, ein Exempel für den liebestollen Zeus oder Jupiter und damit für die Unangemessenheit herkömmlicher Göttervorstellungen, die aber nicht direkt anhand dieses Mythos diskutiert und kritisiert wurden.

Immerhin: Die geraubte Königstochter war und blieb auch für die Christen die Gründergestalt eines Erdteils, der nach ihr benannt war. Herodot hatte dies zwar verneint, denn Europa sei aus Phönizien nach Kreta (und später nach Lykien) gelangt, was damals gar nicht zu Europa gehörte, so dass diese Etymologie unsinnig sei – man wisse einfach nicht, woher der Erdteil seinen Namen habe.⁶² Auf Dauer war das aber unbefriedigend, weshalb man zur Zeit längst Strabons Kreta nach Europa eingemeindet hatte.⁶³ Und so konnte ein halbes Jahrtausend später Isidor von Sevilla den Mythos unbefangen und kritiklos – sowie mit falscher Angabe des Herkunftsortes der Protagonistin – als etymologische Quelle referieren: »Europa war die Tochter König Agenors von Libyen (!), welche Jupiter aus Africa (!) raubte und nach Kreta brachte und dem dritten Erdteil nach ihr seinen Namen gab.«⁶⁴

Eine ausdrückliche »Entmythologisierung« erschien offensichtlich entbehrlich. Schon um 400 n. Chr. trat in Claudians Gedichten »Europa« als Person auf, ohne dass dies problematisiert worden wäre.⁶⁵ Der Mythos wurde vielmehr zur

⁶¹ Hierzu PETER GEMEINHARDT, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung* (STAC 41), Tübingen 2007. Ob christliche Bischöfe insgesamt wenig Anstößiges oder gar Bedrohliches in den im Schulunterricht behandelten Mythen sahen – so LÖHR, *Christliche Bischöfe* (Anm. 42), 137 –, wäre im Einzelnen zu betrachten.

⁶² HERODOT, *Historiae* IV 45,5 (Anm. 11), 536: Ἀλλ' αὐτὴ γε ἐκ τῆς Ἀσίας τε φαίνεται εὐοῦσα καὶ οὐκ ἀπικομένη ἐς τὴν γῆν αὐτήν ἥτις ὑπὸ Ἑλλήνων Εὐρώπη καλέεται, ἀλλ' ὅσον ἐκ Φοινίκης ἐς Κρήτην, ἐκ Κρήτης δὲ ἐς Λυκίην; vgl. schon *Historiae* I 4,1, wonach die Perser den Griechen vorwarfen, »diese hätten früher einen Kriegszug gegen Asien unternommen als sie selber gegen Europa« (a. a. O., 8: προτέρους γὰρ ἄρξαι στρατεύεσθαι ἐς τὴν Ἀσίην ἢ σφέας ἐς τὴν Εὐρώπην; Übers. Nesselrath [Anm. 57], 2) – Letzteres ist hier lediglich auf die Peloponnes beschränkt.

⁶³ STRABON, *Geographica* X 4,1 (hg. von Stefan Radt, Bd. 3, Göttingen 2004, 240,18); vgl. geogr. II 5,30 (hg. von Stefan Radt, Bd. 1, Göttingen 2002, 316,4–9).

⁶⁴ ISIDOR, *Origines* XIV 4,1 (Anm. 14): *Europa quippe Agenoris regis filia fuit, quam Iovis ab Africa raptam Cretam advexit, et partem tertiam orbis ex eius nomine appellavit*. Übers. LENELLOTTE MÖLLER, *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, Wiesbaden 2008, 23.

⁶⁵ Vgl. z. B. CLAUDIAN, *Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti* (hg. von Michael Dewar, Oxford 1996, 10,103–106): *Duo namque fuere / Europae, Libyaeque hostes: Maurusius Atlas / Gildonis Furias, Alaricum barbara Peuce / nutrierat [...]*. Dazu FISCHER, *Oriens* (Anm. 8), 41 f.

Deutung der Zeitgeschichte verwendet, allerdings in Beschränkung auf den Mittelmeerraum, nicht auf »Europa« im weiteren geographischen Verständnis – genau hier liegt eine Differenz zu späteren christlichen Deutungen, auf die Claudians Dichtung keinen Einfluss ausübte.

4. »Europa« – theologisch

Wenn aber die Auseinandersetzung mit dem »heidnischen« Mythos nur mäßig ergiebig ist – gibt es last but not least »Europa« als *innerchristliches* theologisches Argument? Erneut sind die Aussichten allenfalls mittelmäßig: Die Trias der Erdteile stand – wie gesehen – gegenüber dem Dual *Oriens – Occidens* im Hintergrund, »Europa« war zudem nicht einmal ein biblischer Begriff. Die Vision, aufgrund derer der Apostel Paulus seine Griechenlandmission begann (Apg 16,9), war mitnichten ein Ruf auf den »Weg nach Europa«⁶⁶, sondern zunächst einmal nur in die Provinz Makedonien. Umso interessanter sind daher Stellen, an denen der Begriff in eine heilsgeschichtliche Perspektive integriert wurde, wo »Europa« also theologische Bedeutung gewann. Und tatsächlich ergibt sich eine solche Perspektive gleich in doppelter Weise: einmal bei der Auslegung der Bibel, sodann in der spätantiken Missionsgeschichte.

Exegetisch erhält Europa Relevanz für die Auslegung der biblischen Urgeschichte – genauer gesagt für die nachsintflutliche Aufteilung der Welt unter die drei Söhne Noahs (Gen 9,24–27; 10)⁶⁷: Sem erhält und repräsentiert Asien, Ham Afrika und Japhet Europa. Auch diese Idee ist als solche nicht christlichen Ursprungs: Schon Flavius Josephus erklärte, dass der Landbesitz Japhets sich »von den Bergen Taurus und Amanus in Asien bis zum Fluss Tanaïs, in Europa bis nach Gadir«⁶⁸ erstreckte. Die Zuweisung dieser Ländereien an Japhet wiederholte noch Isidor fast wörtlich,⁶⁹ im 4. Jahrhundert übernahmen sie Epiphanius⁷⁰ und

⁶⁶ RUDOLF, PESCH, Die Apostelgeschichte, Bd. 2: Apg 13–28 (EKK V / 2), Zürich u. a. 1986, 100; vgl. a. a. O., 91 die Kapitelüberschrift »Die Mission des Paulus in Europa und Asien«.

⁶⁷ Zum Folgenden vgl. FISCHER, Oriens (Anm. 8), 10–19. Beleuchtet werden hier nur Stellen mit Verbindung zu Europa bzw. den drei Erdteilen, nicht die Auslegung von Gen 9,27 als solche, die z. B. in Augustin, *De civitate dei* XVI 1–3 (CChr.SL 48, 498–504 Dombart / Kalb) breiten Raum einnimmt.

⁶⁸ JOSEPHUS, *Antiquitates iudaicae* I 122 (hg. von Benedikt Niese, Bd. 1, Berlin 1887, 29,6–10): κατοικοῦσι δὲ οὗτοι ἀπὸ Ταύρου καὶ Ἀμάνου τῶν ὄρων ἀρξάμενοι καὶ προῆλθον ἐπὶ μὲν τῆς Ἀσίας ἄχρι ποταμοῦ Τανάιδος, ἐπὶ δὲ τῆς Εὐρώπης ἕως Γαδείρων γῆν ἣν ἔτυχον καταλαμβάνοντες. Übers. HEINRICH CLEMENTZ, Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer, Bd. 1, Halle 1899, 33.

⁶⁹ ISIDOR, *Origines* IX 2,37 (Anm. 14): *Haec sunt gentes de stirpe Iaphet, quae a Tauro monte ad aquilonem mediam partem Asiae et omnem Europam usque ad Oceanum Britannicum*

Filastrius von Brescia⁷¹, allerdings ohne Nennung von Europa – wo davon bei Epiphanius im Zusammenhang mit Japhet die Rede ist, handelt es sich kurioserweise um die *Provinz* Europa, wenn er erläutert, dass sich Japhets Erbteil »von Europa bis nach Spanien und Britannien«⁷² erstrecke. Wo der *Erdteil* genannt wird, tritt er aber in Konkurrenz zu den *Reichsteilen*, so bei Eucherius von Lyon⁷³ und schon zuvor in der Chronik des Sulpicius Severus: »Unter den Söhnen Noahs wurde der Erdkreis so aufgeteilt, dass sich Sem (fortan) im *Oriens*, Japhet im *Occidens* und Ham in der Mitte aufhielt.«⁷⁴

Die traditionelle Triade wurde hier mit dem schon oben bei Augustin aufgefundenen Dual kombiniert. Interessanterweise wurde dabei zugunsten der Leitunterscheidung von *Oriens* und *Occidens* sogar die ansonsten konstante Reihenfolge der Söhne verändert!⁷⁵ Europa wurde also gemeinsam mit Asia und Africa zu einem hermeneutischen Mittel, um *biblische* Triaden zu interpretieren. Man kann diese exegetische Strategie als vergleichsweise naheliegend ansehen, während es intuitiv weniger einleuchtet, dass die drei Erdteile als Erklärung dafür herhalten mussten, dass der Hauptmann Cornelius gleich drei Gesandte zu Petrus schickte (Apg 10,7) – so Arator in seiner Auslegung der Apostelgeschichte –⁷⁶ und dass nach Offb 16,13 »aus dem Rachen des Drachen

possident, nomina et locis et gentibus relinquentes; de quibus postea inmutata sunt plurima, cetera permanent ut fuerunt.

⁷⁰ EPIPHANIUS, *Ancoratus* 112,4 (GCS N.F. 10/1, 137,6 f. Holl / Bergermann / Collatz): Ἰάφεθ δὲ τῷ τρίτῳ ἀπὸ Μηδίας ἕως Γαδείρων καὶ Ῥινोकουρούρων τὰ πρὸς βορρᾶν.

⁷¹ FILASTRIUS VON BRESCIA, *De haeresibus* 121 (CChr.SL 9, 285,18–22.34–37 Bulhart): *Tertio autem, iapheth nomine, cappadociam ingredientibus atque a cilicia exeuntibus loca frigida, quae sunt armeniae, bosfori, ponti, thraciae, pannoniarum, illyrici, italiae, et occidentis uniuersas partes iussu diuino ei statuendo adtribuit ... Vnde cognoscimus romanos, latinos, italos de iafeth genus deducere, atque hos orbem terrarum sui sub dicione tenere cottidie atque ante saepius tenuisse.*

⁷² EPIPHANIUS, *Panarion* 66,83,9 (GCS Epiph. III, 126,5–8 Holl / Dummer): ἐντεῦθεν οὗτος ὁ κλῆρος διορίζει τὸν Ἰάφεθ τὰ πρὸς βορρᾶν. πρὸς δὲ τὴν δύσιν <ὑπέπεσεν τῷ Ἰάφεθ ὁ κλῆρος> ἀπὸ τῆς Εὐρώπης ἄχρι τῆς Ἰσπανίας καὶ Βρεττανίας, <Θράκη, Εὐρώπη, Ῥοδόπη> ἐκεῖθεν τε τὰ παρακείμενα ἔθνη.

⁷³ EUCHERIUS, *Instructiones* I 19 (CChr.SL 66, 87,180–183 Mandolfo): *Notandum uero est tres Noe filios tres post diluuium terrae partes occupasse, Sem namque posteritas in Asiam uel Orientem, Cham in Africam uel Meridiem, Iafeth cum parte Asiae in Europam se Occidentemque porrexit.*

⁷⁴ SULPICIUS SEVERUS, *Chronica* I 3,3 (SC 441, 98,24 f. de Senneville-Grave): *sed filiis Noe ita diuisus orbis fuit, ut Sem intra Orientem, Iaphet Occidentem, Cham mediis contineretur.*

⁷⁵ Darauf weist FISCHER, *Oriens* (Anm. 8), 12 hin.

⁷⁶ ARATOR, *De actibus apostolorum* I 875–877 (CSEL 72, 64 McKinlay): *Confessio trina: Sic ueniet generantis aquae numerum que per ipsum Europae atque Asiae Libyae que tenebitur oris; ebenso Isidor von Sevilla, Liber numerorum* 18 (PL 83, 182D).

und aus dem Rachen des Tieres und aus dem Munde des falschen Propheten drei unreine Geister kommen, gleich Fröschen« – so ein unter dem Namen Prosper von Aquitaniens überlieferter Text.⁷⁷ Eine biblische mit einer empirischen Triade zu erklären ist erneut nichts, was für Europa bzw. die drei Erdteile spezifisch wäre, es zeigt aber die aus christlicher Sicht unhinterfragte Plausibilität der antiken Weltgliederung – auch für den internen Dienstgebrauch.

Eine spezifisch christliche Inanspruchnahme des Europabegriffs ist signifikanterweise erst da zu finden, wo der Mittelmeerraum überschritten wurde und der Dual *Oriens* – *Occidens* nicht mehr zur Beschreibung der Ausdehnung des Christentums hinreichte. Das war der Fall, als die nordalpinen Gebiete missioniert wurden und sich eine darauf bezogene Hagiographie entwickelte. In seinen Dialogen gibt Sulpicius Severus seinem Gesprächspartner Postumianus am Ende folgenden Auftrag:

»Du darfst nicht erwarten, daß der Erzähler mit Martin [von Tours] an ein Ende käme. Seine Persönlichkeit ist zu bedeutend, als daß sie sich in die Grenzen irgendwelcher Worte einzwängen ließe. Das, was du über diesen Mann gehört hast, magst du dem Orient überbringen [...] Kommst du aber bis nach Ägypten, das so stolz ist auf die Zahl und Wunderkraft seiner Heiligen, so soll es doch nicht die Kunde verschmähen, dass Europa ihm, ja dem gesamten Asien in dem einen Martinus nicht nachsteht.«⁷⁸

Wenn man so will, begegnen wir hier – lange vor Benedikt von Nursia – einem ersten christlichen Patron Europas: Martin, durch den der dritte Erdteil »Asien oder Afrika [...] hagiographisch die Waage zu halten« vermag.⁷⁹ »Europa« ist hier ein Bereich, der soeben eine rasante Christianisierung zu durchlaufen im Begriff war – und dem gewaltige Turbulenzen bevorstanden, durch die Zerstörung der Reichsadministration und das Mit- und Gegeneinander von nizänischen und homöischen Christen, das sich teilweise auf den Dual von Römern und Barbaren abbilden ließ.⁸⁰ So verstand es Gregor I. († 604), der 595 gegenüber dem byzantinischen Kaiser Mauritius über langobardische Übergriffe klagte:

⁷⁷ PS.-PROSPER, *De promissionibus et praedictionibus Dei* IV 11,19 (PL 51, 846D–847A).

⁷⁸ SULPICIUS SEVERUS, *Dialogi* III 17,1 f.7 (SC 510, 256,3–6; 360,32–35 Fontaine): *De Martino autem exspectare non debes ut ulla sit meta referenti: latius ille diffunditur quam ut ullo ualeat sermone concludi. Ista interim de illo uiro portabis Orienti [...]. Cum uero ad Aegyptum usque perueneris, quamquam illa suorum sanctorum numero sit et uirtutibus superba, tamen non dedignetur audire quam illi uel uniuersae Asiae in solo Martino Europa non cesserit.* Übers. PIUS BIHLMAYER, Die Schriften des Sulpicius Severus über den Heiligen Martinus, Bischof von Tours (BKV 20), Kempten / München 1914, 146.

⁷⁹ BÜHLER, Europa (Anm. 39), 979.

⁸⁰ Hierzu vgl. bereits FEDERICO CHABOD, Der Europagedanke. Von Alexander dem Großen bis Zar Alexander I., übers. von Stefan Burger, Stuttgart u. a. 1963, 19 f.

»Siehe, alles in Europa ist der Willkür der Barbaren anheimgegeben, Städte sind zerstört, feste Plätze geschleift, Provinzen entvölkert, kein Bebauer wohnt mehr im Lande; täglich lechzen die Götzendiener nach dem Blut der Gläubigen [...]«.⁸¹

Eigentlich geht es Gregor in diesem Brief darum, dass der Bischof von Konstantinopel nicht den Titel *universalis patriarcha* usurpieren und sich damit über seine Amtsbrüder erheben möge – was aus solcher eigenmächtig induzierten Uneinigkeit resultiere, sei in Europa »live« zu besichtigen. Was uns hier interessiert, ist die Ansicht des Papstes, dass »Europa« über den »Okzident« in reichsrömischem Sinne hinauszugehen beginnt, auch wenn Rom die Basis des päpstlichen Führungsanspruchs darstellt. Das verfiel vielleicht nicht in Byzanz, aber unter den in den nördlichen Teilen Europas unterwegs befindlichen Missionaren: So adressierte Columban d. J. einen Brief an Gregor als »heiligen Herrn und Vater in Christo, schönste Zierde der römischen Kirche, gleichsam erhabenste Blüte des ganzen dahinwelkenden Europa«⁸²; wenige Jahre später nannte er dessen dritten Nachfolger Bonifatius IV. († 615) das »schönste Haupt aller Kirchen von ganz Europa«⁸³. Hier eröffnen sich Perspektiven jenseits der Patristik. Sofern der Kontinent christlich ist, gilt er Columban als »Europa«⁸⁴, und der Orientierungspunkt für dieses christliche Europa ist in Rom zu finden. Das war mit dem ein gutes halbes Jahrtausend zuvor von Strabon vermittelten und von christlichen Autoren rezipierten traditionellen Europa-Konzept nicht mehr überein zu bringen.

5. »Europa« – ein kulturelles Erbe?

Was bleibt? Zunächst einmal die Einsicht, dass »Europa« in vieler Hinsicht für Christen im Allgemeinen und Kirchenväter im Besonderen nichts anderes war als für ihre nichtchristlichen Ahnen und Zeitgenossen – einer von drei Erdteilen, die der administrativen und kulturellen Gliederung des Imperium Romanum nicht unmittelbar entsprachen; und ein Mythos, der zusammen mit verwandten Stoffen

⁸¹ GREGOR I., *Registrum epistularum* V 37 (CChr.SL 140, 309,53–56 Norberg): *Ecce cuncta in europae partibus barbarorum iuri sunt tradita, destructae urbes, euersa castra, depopolatae prouinciae; nullus terram cultor inhabitat; saeuunt et dominantur cotidie in nece fidelium cultores idolorum ...*

⁸² COLUMBAN, *Epistula* 1,1 (Sancti Columbani Opera, hg. von G.S.M. Walker [Scriptores latini Hiberniae 2], Dublin 1957 = 1970, 2,1–3): *Domino sancto et in Christo Patri, Romanae pulcherrimo Ecclesiae decori, totius Europae flaccentis augustissimo quasi cui-dam Flori [...]*.

⁸³ COLUMBAN, *Epistula* 5,1 (Anm. 82), 36,16: *Pulcherrimo omnium totius Europae Ecclesiarum Capiti [...]*.

⁸⁴ FISCHER, Oriens (Anm. 8), 48.

Zielscheibe von Kritik war, unter diesen aber keine besondere Prominenz genoss. Im Kontext einer heilsgeschichtlichen Geographie wurde Europa als Teil von Jahphets Erbe definiert, womit eine spezifisch christliche Form der Aneignung erkennbar wird. Aber erst nach der Desintegration des westlichen Reichsteils finden sich Anzeichen eines wirklich neuen, spezifisch christlichen Europaverständnisses. Dass im Jahr 799 Karl der Große als *pater Europae* bezeichnet wurde,⁸⁵ liegt in der Fluchtlinie dieser Entwicklung, die hier nicht weiter zu verfolgen ist.⁸⁶

Es ist aber nicht zufällig die karolingische Zeit, für die der Latinist Manfred Fuhrmann von »Europa« als einer »relativ selbständigen Gegebenheit« sprechen zu meinen sollte, »die sich in permanenter Orientierung am Vor- und Gegenbild der Antike entfaltet hat«⁸⁷ und in die sowohl die antiken als auch die biblischen Komponenten eingegangen seien, die einander in den ersten Jahrhunderten n. Chr. begegnet seien. Daraus sei, so Fuhrmann, ein europäischer »Bildungskanon« entstanden, der sich »durch ein nicht geringes Maß an Einheitlichkeit auszeichnete«⁸⁸. Die Begegnung, Überblendung und Amalgamierung verschiedener kultureller Traditionen in der Spätantike ist tatsächlich nicht zu bestreiten. Aber begründet sich daraus eine europäische Tradition – und wenn ja, seit wann? Man sollte die sogenannte »karolingische Renaissance« in diesem Zusammenhang besser nicht überschätzen. So sehr Bildung in der Spätantike und auch weiterhin ein roter Faden ist, den zu verfolgen sich allemal lohnt, so kann man doch aus dem *ersten* halben Jahrtausend des Christentums nicht »Europas kulturelle Identität« (so Fuhrmanns Untertitel) begründen. Genauer gesagt: Man kann das tun, wenn man vom *heutigen* Europa ausgehend *zurück* in die Spätantike blickt; dann kann man auch eine »europäische Religionsgeschichte« schreiben, deren europäischer Fokus sich freilich aus moderner, wirkungsgeschichtlicher Sicht ergibt,⁸⁹ nicht aus der Perspektive der antiken und patristischen Quellen.

⁸⁵ *De Karolo lege et Leone papa* 504f. (hg. und übers. von Franz Brunhölzl [SQWG 36, Beiheft], Paderborn 1999, 44): *Rex, pater Europe, et summus Leo pastor in orbe congressi [...]*; vgl. a. a. O., 92–94 (a. a. O., 16): *Rex Karolus, caput orbis, amor populique decusque, Europae venerandus apex, pater optimus, heros, Augustus [...]*. Der Verfasser des Epos ist nicht eindeutig zu identifizieren, abgefasst wurde es wohl zwischen 800 (d. h. nach der Kaiserkrönung Karls) und 804. Zu dieser Phase des Europa-Gedankens vgl. BERND SCHNEIDMÜLLER, Die mittelalterlichen Konstruktionen Europas. Konvergenz und Differenzierung, in: Heinz Duchhardt / Andreas Kunz (Hg.), Europäische Geschichte als historiographisches Problem (VIEG.B 42), Mainz 1997, 9 f.

⁸⁶ Vgl. aber den Beitrag von Mihai-D. Grigore im vorliegenden Band.

⁸⁷ FUHRMANN, Bildung (Anm. 6), 9.

⁸⁸ A. a. O., 48.

⁸⁹ Vgl. hierzu den Beitrag von Hartmut Leppin im vorliegenden Band, der komplementär zum vorliegenden Text nach bleibenden Potentialen des frühen Christentums für die europäische Moderne fragt.

Gegen eine solche epochenübergreifende Sicht von Europa, die sich ihrer Konstruktivität bewusst bleibt,⁹⁰ ist nichts einzuwenden. Freilich ging es mir in den hier angestellten Überlegungen um die umgekehrte Fragerichtung. Wenn man *aus* der Spätantike in die Gegenwart blickt, gilt mit Peter Antes: »Was die großen Religionen angeht, lebt Europa schon immer vom Import.«⁹¹ Das ist einerseits trivial, andererseits aber doch immer wieder in Erinnerung zu rufen, zumal über solchen Import unter integrationspolitischen und demographischen Hinsichten im Herbst 2017, während der Europäische Theologenkongress stattfand, in Deutschland und in Österreich diskutiert, ja sogar damit Wahlkampf betrieben wurde. Dass Migration produktive Entwicklungen in Gang setzen kann, selbst wenn es dabei Turbulenzen zu überwinden gilt, ist nicht erst ein modernes Phänomen und auch nicht in erster Linie ein Problem, sondern vielmehr Europas Realität, Herausforderung und Chance von Anfang an. Religionsgeschichtlich hat nicht allein, aber doch vor allem das Christentum die Grenzen der drei Erdteile, der römischen Verwaltungsgliederungen und auch der unterschiedlichen sprachlichen, kulturellen und theologischen Prägungen konsequent überschritten. Insofern bleibt es aus patristischer Perspektive bei der oben formulierten Einsicht, dass Europa vieles, aber nicht alles ist. Vor der Versuchung, sich zu »God's own country« zu erklären und Großnarrativen eines christlichen Abendlandes Vorschub zu leisten, könnte gerade das in diesem Beitrag diagnostizierte Fehlen eines dem Christentum vermeintlich schon von seinen Anfängen her eingestifteten Europa-Bewusstseins beitragen. Nach »Europa in patristischer Perspektive« zu fragen ist daher ein nachhaltiger Beitrag zur historischen Selbstaufklärung des Christentums.

⁹⁰ Der umfassende Versuch einer solchen Religionsgeschichte von HELMUT ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenz im interkulturellen Vergleich, Berlin / Boston 2016 geht explizit davon aus, dass es Europa nicht »an sich« gab oder gibt, sondern lediglich »Zuschreibungen und Projektionen«; durch diese werden »Räume zu einem Raum verdichtet, trotz wechselnder Zentren und beweglicher Grenzen« (a. a. O., 14). Schärfer akzentuiert JÖRG RÜPKE, Wann begann die europäische Religionsgeschichte? Der hellenistisch-römische Mittelmeerraum und die europäische Gegenwart, in: *Historia religionum* 2 (2010), 91–102 das Problem, indem er unter der Überschrift »Wann begann die europäische Religionsgeschichte?« sogleich feststellt, dass deren Thema notwendigerweise Religionen sein müssten, »die nicht nur außerhalb von Europa existieren, sondern sogar Genealogien aufweisen, die jenseits von Europa und Mittelmeer ihre Ursprünge suchen« (a. a. O., 92).

⁹¹ PETER ANTES, Art. Europa II. Nichtchristliche Religionen, in: *4RGG* Bd. 2 (1999), 1664–1666, 1664.

Europa – Christianitas – Europa Christiana

Zur Geschichte eines umstrittenen Narratives anhand mittelalterlicher Quellen

Mihai-D. Grigore

Paradoxerweise müssen wir, wenn wir von Europa und Europakonzepten egal welcher historischen Zeitspanne sprechen, mit der Europa-Semantik und ihrer Wertstellung in heutigen Kulturkreisen beginnen. In *unserem* geopolitischen, kulturellen und historischen Raum stellt Europa eine referenzielle Größe¹ dar, die es eigentlich nicht in seiner Gesamtgeschichte vorweisen kann. Europa ist kein Gegenstand, den man objektiv betrachten und behandeln kann. Europa ist eine Idee und die daraus entstehende Semantik ist sowohl ein Wahrnehmungsprisma, ein Deutungsparadigma als auch ein Handlungshorizont, durch die man die Vergangenheit aufarbeitet, vergegenwärtigt, normativ besetzt und reflektiert.² Für Olaf Asbach stellt »Europa im 20. und frühen 21. Jahrhundert eine Kategorie der Selbstreflexion und Verortung [dar], die – gleichsam in Form eines Angriffs der Gegenwart auf die vergangene Zeit – ihrem historischen Gegenstand, d. h. der Idee und Wirklichkeit Europas in ihrem Zusammenhang *post factum*, eine ihm äußerliche Struktur oder Teleologie einzuprägen droht.«³

Ein Forscher, der sich Europaauffassungen in der Antike, im Mittelalter oder der Frühen Neuzeit annähert, läuft Gefahr, sich in ein verzerrtes Referenzsystem zu begeben; nämlich, heutige Europaerfahrung, Europeanormativität und das heutige Europaideal historischen Entwicklungszusammenhängen überzustülpen. Wir dürfen in der wissenschaftlichen Europaforschung keine verfälschende Instrumentalisierung historischer Vorgänge für moderne Interessen betreiben, die ein Europa-Verständnis stärken, wie es heute in einer anderen Form von

¹ Studien mit ambitionierten Titeln wie beispielsweise die von GEORGE DUBY, Europa im Mittelalter, Stuttgart ²1985 finden keinen Anlass, den Europabegriff in ihrem Titel erwartungsgemäß zu erläutern und damit eine nicht einwandfreie Axiomatik zu verlassen.

² Vgl. OLAF ASBACH, Konstruktionen einer politischen Identität Europas. Dimensionen und Fallstricke eines Diskurses zwischen Wissenschaft und Politik, in: Ingrid Baumgärtner / Claudia Brinker-von der Heyde / Andreas Gardt / Franziska Sick (Hg.), Nation – Europa – Welt. Identitätsentwürfe vom Mittelalter bis 1800, Frankfurt a. M. 2007, 281–295, 282.

³ A. a. O., 284.

Wichtigkeit ist, als es bei mittelalterlichen Menschen der Fall war,⁴ um nun zum Thema dieses Beitrags zu kommen.

Andererseits *müssen* wir uns mit gebotener Reflektiertheit solchen Sachverhalten annähern, um unsere Wertentwicklung, Normenhorizonte und die daraus entsprungenen Ideale in der Geschichte zu verorten. Denn obwohl Europa im Mittelalter eine andere Bedeutung als heute hatte, gehören doch beide semantischen Felder zum selben Komplex. Wir feiern heute Persönlichkeiten wie Bonifatius⁵ oder Karl den Großen wegen ihrer Wichtigkeit für die europäische Idee, was nicht nur ein politischer Kunstgriff ist, sondern eine tiefere Bedeutung besitzt. Es sind solche Aspekte, die ich im Folgenden angehen möchte.

Die vorklassische und klassische Antike wusste von Europa relativ wenig. In den hellenistischen und spätantiken Traditionen entwickelten sich eigene identitätsbildende Wertesysteme. Zum Referenzpunkt wurde »Europa« im Mittelalter, genauer gesagt im Spätmittelalter und zwar in Bezug auf den allumfassenden christlichen Glauben. Die Entwicklung von disparaten, ausschließlich geographisch gemeinten Erwähnungen Europas im Frühmittelalter zur bewussten Bestimmung eines Europas durch das wertbesetzte und politisch geladene Adjektiv »Christiana«, also zur »Europa Christiana« des Spätmittelalters versuche ich als Erstes in diesem Beitrag anzugehen. Erst die Verknüpfung zwischen der geographischen Auffassung Europas mit der religiösen Bezugnahme zur Christianitas bahnte den Weg für die frühmoderne und moderne »Säkularisierung« des Europa-Begriffs, der später abgekoppelt von seinem religiösen Sinngehalt mit anderen Normbezügen, Wertungszusammenhängen und Narrativen bestimmt und damit untermauert wurde.⁶ Es ist ein zweites Ziel dieser Studie zu zeigen, dass im Gegensatz zur postaufklärerischen Moderne und sogar zur Zeitgeschichte, welche Europa hauptsächlich als »Westeuropa« verstanden und verstehen, der Europabegriff des Mittelalters die gesamte europäische Christenheit subsumierte, also auch Byzanz und die orthodoxen Traditionen Ost- und Südosteuropas.

Trotz dieser Gegensätzlichkeit zum heutigen Europabegriff müssen wir auch für das Mittelalter dieselbe Begrifflichkeit verwenden, weil auch die Quellen von »Europa« sprechen. Wolfgang Schmale schreibt in seiner *Geschichte Europas*: »Europa ist da, wo Menschen von Europa reden und schreiben, wo Menschen Europa malen oder in Stein meißeln, oder anders ausgedrückt, wo Menschen Europa imaginieren und visualisieren, wo Menschen in Verbindung mit dem

⁴ VOLKER SCIOR, Nation, Europa, Welt? Zum Spektrum früh- und hochmittelalterlicher Identitätsmuster in der Historiographie, in: Ingrid Baumgärtner / Claudia Brinker-von der Heyde / Andreas Gardt / Franziska Sick (Hg.), Nation – Europa – Welt, 335–362, 336 (Anm. 2).

⁵ A. a. O., 336.

⁶ Vgl. WOLFGANG SCHMALE, Geschichte Europas, Wien 2001, 17.

Namen und dem Begriff »Europa« Sinn und Bedeutung konstituieren.«⁷ Und dies war auch im Mittelalter der Fall, nur anders als heute.

Ein führender Forscher des Europabegriffs im Mittelalter, Jürgen Fischer, unterscheidet in seinem bekannten Buch *Oriens – Occidens – Europa* zwischen Wortinhalten und -bedeutungen des Europabegriffs, um damit zwischen dem kategorialen Aspekt, der sich durch das gesamte Mittelalter quasi unverändert hindurchzieht, und dem wandelbaren Charakter des Europabegriffs zu unterscheiden: »Wir verstehen unter [Wort-]Bedeutung die wandelbare religiöse, politische oder emotionale Tendenz, welche die Anwendung des Begriffes mit einer religiösen oder politischen Absicht beziehungsweise zur Kennzeichnung eines historischen Zustandes ermöglicht.«⁸

Ich werde im Folgenden *erstens* eine Reihe von Beispielen zur Benutzung des Europabegriffs anführen, welche die unterschiedlichen Epochen des Mittelalters chronologisch und thematisch gebündelt abdecken. Es handelt sich um schriftliche Quellen gebildeter Eliten. Schon die Auswahl dieser Quellengattung verdeutlicht sowohl die Problematik als auch das wesentliche Charakteristikum des mittelalterlichen Europabegriffs: Für die mittelalterlichen *common people*, für die der primäre identitätsbildende Faktor die Christianitas war,⁹ dürfte Europa eine geringere Rolle gespielt bzw. weniger einen Referenzpunkt dargestellt haben. Die folgenden Beispiele schriftlicher intellektueller Kultur werde ich *zweitens* in den Schlussbetrachtungen zusammenführen und hinsichtlich ihrer möglichen Bedeutungen betrachten.

1. Europa und seine Geographie. Die »Klassiker« Augustinus, Orosius und Isidor

Der Europa-Begriff wurde in die christliche Tradition durch die Ausführungen des Augustinus (354–430) in seiner *Civitas Dei* eingeführt und über sein Werk hinaus prägte er die Vorstellungen dieses Begriffs maßgeblich bis ins Hoch- und Spätmittelalter. Augustinus' Auffassung von Europa wurde in der Rezeption kaum merklich verändert. Sie wurde lediglich erweitert und systematisiert durch ebenfalls – was den Europa-Begriff betrifft – den Ton angehende, weit rezipierte

⁷ A. a. O., 14.

⁸ JÜRGEN FISCHER, *Oriens – Occidens – Europa. Begriff und Gedanke »Europa« in der späten Antike und im frühen Mittelalter* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Abteilung Universalgeschichte 15), Wiesbaden 1957, 5.

⁹ SCIOR, *Nation, Europa, Welt* (Anm. 4), 342: »Die christliche Teilidentität ist [für den mittelalterlichen europäischen Menschen, MDG] immer vorhanden, sie ist grundlegend und nicht situativ veränderbar.« Vgl. SCHMALE, *Geschichte Europas* (Anm. 6), 30.

Autoren wie Paulus Orosius (380–418), Isidor von Sevilla (560–636) oder Adam von Bremen (1050–ca. 1085).

Augustinus sprach in seinem Werk eigentlich nur an einer einzigen Stelle explizit von Europa, nämlich im Kontext der Beschreibung des Erdkreises, welcher ihm zufolge aus drei großen Teilen Asien, Europa und Afrika bestehe, die sich verhältnismäßig stark unterscheiden:

»Denn der Kontinent, der Asien heißt, erstreckt sich von Süden über den Osten bis nach Norden, Europa aber nur von Norden bis Westen, und Afrika von Westen bis Süden. So teilen sich, wie man sieht, Europa und Afrika in die eine Hälfte der Erde, die andere nimmt Asien allein ein. [...] Wenn man daher den Erdkreis in zwei Teile zerlegt, in Morgen- und Abendland (*Oriens* bzw. *Occidens*), bildet Asien den einen, Europa und Afrika zusammen den anderen.«¹⁰

Dieser Auszug verdeutlicht, dass Augustinus Europa nicht in Ost und West einteilte, sondern es als eine einzige okzidentale geographische Einheit verstand,¹¹ was angesichts der gerade angesprochenen starken Rezeption Augustins im Mittelalter vielsagend ist.

Paulus Orosius, ein Schüler und Freund von Augustinus, übernahm diese Auffassung. Darüber hinaus fügte er hinzu, dass einige seiner Zeitgenossen Afrika zu Europa rechneten, womit Europa den zweitgrößten Teil der Erde nach Asien darstelle:

¹⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *Der Gottesstaat. De civitate Dei*, Bd. 2: Buch XV–XXII, hg. von Carl Johann Perl, Paderborn 1979, Buch XVI, Kap. 17, 142: »Namque ista, quae Asia nuncupatur, a meridie per orientem usque ad septentrionem pervenit; Europa vero a septentrione usque ad occidentem, atque inde Africa ab occidente usque ad meridiem. Unde videntur orbem dimidium duae tenere, Europa et Africa, alium vero dimidium sola Asia. [...] Quapropter si in duas partes orbem dividas, Orientis et Occidentis, Asia erit in una, in altera vero Europa et Africa.«

¹¹ Volker Scior behauptet fälschlicherweise: »Um die (wenn man so will beiden großen) Teile Europas konkret zu benennen, behelf man sich mit einem Rückgriff auf die römischen Termini *occidens* und *oriens* zur Bezeichnung des Westens und des Ostens. Europa wurde demnach seit der Spätantike nicht universal gedacht, sondern als ein aus verschiedenen, von den Zeitgenossen auch durchaus unterscheidbaren Teilen bestehendes Gebilde«. Vgl. SCIOR, *Nation, Europa, Welt* (Anm. 4), 358. Dieser radikalen Aussage, die so ohne Weiteres nicht übernommen werden kann, fügt Scior lediglich als Beleg »unveröffentlichte Vortragsmanuskripte zu Europa-Konzepten und Vorstellungen im Spätmittelalter« an, die von einem gewissen »Prof. Dr. Thomas Vogtherr, Osnabrück« stammen.

»Unsere Vorfahren haben den ganzen mit dem Streifen des Ozeans ringsumgebenen Erdkreis dreigeteilt. Sie nannten seine drei Teile Asien, Europa und Afrika, obschon einige glaubten, es seien nur zwei, nämlich Asien und dann das zu Europa zu rechnende Afrika«¹².

Die Auseinandersetzung der frühmittelalterlichen »Klassiker« mit dem Begriff Europa fand ausschließlich auf erdkundlicher, geographischer Basis statt und weist vor dem 8. Jahrhundert nur eine geringe politische Wertigkeit auf.

Europa begann für Orosius und die ihm nachfolgenden Autoren

»im Norden am Tanais, dort, wo er in den vom Sarmatischen Ozean abgewandten Riphäischen Bergen entspringt. Dieser [der Tanais] nährt [...] die Maotischen Sümpfe (= Asowsches Meer). Diese ergießen sich in ungeheurer Menge neben der Stadt Theodosia [= Feodossija auf der Krim, MDG] breit in das Schwarze Meer hinein. Von dort werden in die Nähe von Konstantinopel lange Wasserkanäle geführt, solange bis sie jenes Meer aufnimmt, das wir Unseres (*Nostrum*) nennen. Europa hat in Spanien den westlichen Ozean als Grenze. Genau dort sieht man bei den Inseln von Gades (= Cádiz) die Säulen des Herkules [...]«¹³.

Die einzige politische Spur, die hier ausgemacht werden kann, liegt in der Bezeichnung des Mittelmeers als »Nostrum« bzw. »mare Nostrum«, genauso wie es auch bei Augustinus zu finden ist.

Von der Beschreibung des Augustinus und Orosius unterscheidet sich Isidor von Sevilla in seinen *Etymologiarum sive originum libri XX* aus dem 7. Jahrhundert nur in Details und in den umfangreichen Ausführungen. Europa bildete für ihn ebenfalls eine geographische Einheit, die eigentlich mit Afrika zusammengehöre. Asien habe allein die eine Hälfte der Welt ausgemacht, da es sich von Süden über

¹² PAULUS OROSIIUS, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht, Buch I–IV, hg. von Adolf Lippold und Carl Andresen, Zürich / München 1985, 64. »Maiores nostri orbem totius terrae, oceani limbo circumsaepit, triquetrum statuere eiusque tres partes Asiam Evropam et Africam uocauerunt, quamuis aliqui duas hoc est Asiam ac deinde Africam in Europam acciepiendam putarint«, PAULUS OROSIIUS, *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 5), hg. von Karl Zangemeister, Wien 1882, Buch I, Kap. 2, 9.

¹³ Orosius, Weltgeschichte (Anm. 12), 65. »Evropa incipit ut dixi sub plaga septentrionis, a flumine Tanai, qua Riphæi montes Sarmatico auersi oceano Tanaim fluuium fundunt, qui [...] Maeotidas auget paludes, quarum immensa exundatio iuxta Theodosiam urbem Euxinum Pontum late ingreditur. inde iuxta Constantinopolim longae mittuntur angustiae, donec eas mare hoc quod dicimus Nostrum accipiat. Europae in Hispania occidentalis oceanus termino est, maxime ubi apud Gades insulas Herculis columnae uisuntur [...]«, OROSII, *Historiarum libri* (Anm. 12), Buch I, Kap. 2, 4–7 und 10.

Osten bis zum Norden erstrecke, während jeweils ein Viertel der Welt Europa (von Norden bis Westen) und Afrika (von Westen bis Süden) eingenommen hätten, wenn man sie – so Isidor – nicht zusammenrechne, wie es eigentlich richtig sei.¹⁴ Europa beginne beim Fluss Tanais und ende in Spanien bei den Inseln von Gades.¹⁵ Seine östlichen und südlichen Regionen seien vom Schwarzen Meer und dem Mittelmeer begrenzt. Laut Isidor sei Konstantinopel die wichtigste Stadt:

»Konstantin hat seinen Namen der thrakischen Stadt Konstantinopel auferlegt, die allein der Wichtigkeit und Macht Roms ebenbürtig ist. [...] Deswegen entschied sich Konstantin, diese sehr passende Stadt zu gründen, sodass sie ihm als Zufluchtsort zu Lande und am Meer diene. Aus diesem Grund ist sie nun der Hauptsitz des Römischen Reichs und das Haupt des gesamten Orients, so wie es Rom vom Okzident ist.«¹⁶

Es ist wichtig zu betonen, dass Isidor in diesem Zusammenhang nicht vom »Orient« und »Okzident« von Europa spricht, sondern vom »Orient« und »Okzident« der damaligen römischen Ökumene.

All dieses geographische Wissen der »Klassiker« um Europa setzt sich durch das gesamte Mittelalter kaum verändert fort, wie die bekannte mittelalterliche Weltkarte, die sog. *Ebstorfer Weltkarte*, belegt, die um das Jahr 1300 entstanden ist. Dort nimmt – wie schon bei Isidor beschrieben – Asien von Süden über Osten bis nach Norden die eine Hälfte der Weltscheibe ein, während sich Europa (von Norden bis Westen) und Afrika (von Westen bis Süden) die andere Hälfte teilen. Auch auf dieser Karte wird Konstantinopel, das für alle erwähnten Autoren unbestritten Teil Europas ist, diesem Kontinent zugewiesen. Konstantinopel gehöre – der Einteilung Augustinus folgend – nicht dem *Oriens*, sondern dem *Occidens* an.

¹⁴ ISIDORUS HISPALENSIS, Liber etymologiarum sive originum, XIV,2. V,2–3, in: Penelope University of Chicago, URL: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Isidore/home.html> (Zugriff am 19. 09.2017), XIV,II,2–3.

¹⁵ A. a. O., XIV,3,2.

¹⁶ »Constantinopolim urbem Thraciae Constantinus ex nomine suo instituit, solam Romae meritis et potentia adaequatam. [...] Unde et eam Constantinus aptissimam condere iudicavit, ut et receptaculum sibi terra marique fieret. Unde et nunc Romani imperii sedes et totius caput est orientis, sicut et Roma occidentis«, ISIDORUS HISPALENSIS, Liber etymologiarum (Anm. 14), XV,1,42.

2. Der Europabegriff und Karl der Große

Diese rein geographische Sichtweise auf Europa beginnt sich ab dem 8. Jahrhundert allmählich zu wandeln.

Wir treffen um ca. 754 in einer anonymen Chronik aus dem spanischen Raum auf den Terminus »Europenses«. Der Begriff wird im Zusammenhang mit der Schlacht von Poitiers 732 verwendet, als der Truppenverband unter der Führung des fränkischen Hausmeiers Karl Martell (ca. 690–741) der arabischen Expansion nördlich der Pyrenäen Halt gebieten konnte. In dieser Chronik taucht der Begriff »Europenses« gleich zweimal auf: Zum ersten Mal, als nach einem ersten Tag heftiger Kämpfe die auf eine neue Schlacht gefassten »Europenses« am darauffolgenden Tag ausrückten und überrascht entdecken mussten, dass in der Nacht die Sarazenen das Feld geräumt hatten. Das zweite Mal, als der Chronist im selben Paragraphen berichtet, dass die »Europenses recipiunt in suas patrias«¹⁷.

Die Forschung misst diesem vereinzelt und isolierten Beispiel zu Recht wenig Wichtigkeit bei. Es scheint sich hierbei um einen rein pragmatisch verwendeten Sammelbegriff zu handeln, der die aus unterschiedlichen Regionen Europas stammenden Krieger im Gegensatz zu den nicht-europäischen Arabern kurz und bündig zusammenfasste. Dass der Begriff vornehmlich technisch, d. h. geographisch und militärisch, verwendet wird, zeigt sich darin, dass das allgemein gehaltene und relativ neutrale »Europenses« in einem gewissen Gegensatz zum kulturell und emotional aufgeladenen »patria« steht. Diese Annahme wird durch den möglichen Grund für die sprachliche Zusammenfassung der Gruppe als »Europenses« bestärkt: Vermutlich trug das Gefühl der Bedrohung durch die

¹⁷ »Sed ubi gens Austrie mole membrorum prevalida et ferrea manu per ardua pectorabiliter ferientes regem inventum exanimant, statim nocte prelio dirimente despicabiliter gladios elevant atque in alio die, videntes castra Arabum innumerabilia ad pugnam sese reservant. et exurgentes e vagina sua diluculo prospiciunt Europenses Arabum temtoria ordinata et tabernaculorum ut fuerant castra locata, nescientes cuncta esse pervacua et putantes ab intimo esse Saracenorum falangas ad prelium preparatas mittentes exploratorium officia, cuncta repperunt Hismahelitarum agmina effugata quique omnes tacite pernoctando cuneo stricto diffugiunt repatriando. Europenses vero solliciti, ne per semitas delitiscences aliquas facerent simulanter celatas, undique stupefacti in circuitu sese frustra recaptant et qui ad persequentes gentes memorate nullo modo vigilant, spolias tantum et manubias decenter divisas in suas se leti recipiunt patrias«, ANONYMUS, *Continuatio Hispana* a. DCCLIV Isidori Iunioris episcopi Hispalensis historia Gothorum Wandalorum Sueborum ad a. DCXXIV, in: Theodor Mommsen (Hg.), *Chronica minora saec. IV.V.VI.VII.*, Bd. 2, Berlin 1894, 323–369, 362; vgl. KIRAN KLAUS PATEL / VERONIKA LIPPHARDT, Einleitung, in: Lorraine Bluche / Veronika Lipphardt / Kiran Klaus Patel (Hg.), *Der Europäer – Ein Konstrukt. Wissensbestände, Diskurse, Praktiken*, Göttingen 2009, 7–32, 9.

sich auf dem Aufmarsch befindenden arabischen Krieger zum Zusammenschluss als »Europenses« bei. Demnach ist »Europenses« hier noch nicht religiös konnotiert. Selbst nach dem zeitlichen Sprung von ca. 500 Jahren zu italienischen Autoren wie Dante, Boccaccio oder Petrarca, die den Begriff »Europäer« als *Europeo* oder *Europico* in ihren Schriften verwenden, weist der Terminus noch immer keine religiöse Färbung auf.¹⁸

Etwas stärker politisch und symbolisch wird der Begriff »Europa« in der Zeit Karls des Großen eingesetzt. Das sog. *Paderborner Epos* aus dem 9. Jahrhundert bezeichnet Karl den Großen als *Europae venerandus apex, rex pater Europae* und *Europae celsa et veneranda pharus quo cum luce coruscat* (»Ehrwürdige Spitze Europas«, »König und Vater Europas« bzw. »Erhabener und ehrwürdiger Leuchtturm Europas, der Licht spendet«).¹⁹ Die intellektuellen Eliten an Karls Hof preisten seine Herrschaft als *regnum Europae* (synonym verwendet: »Europa vel regnum Karoli«) und Alcuin betrachtete Europa unter Karl dem Großen sogar als Erdteil des christlichen Glaubens (»Europa orbis Christianus«).²⁰ Die politische Brisanz solcher Narrative besteht darin, dass Europa dem fränkischen Herrschaftsbereich gleichgesetzt wird;²¹ dies vor allem, um politische Ansprüche gegenüber Gegnern wie Byzanz oder den Langobarden stark zu machen.

Auffällig ist, dass um das 8. und 9. Jahrhundert eine allmähliche, aber deutliche Politisierung des Europa-Begriffs stattfindet, im direkten Bezug nicht nur auf die fränkische transregionale Herrschaft, sondern auch auf den christlichen Glauben. Von nun an tauchen immer häufiger Formeln auf, welche den neuen Bezugspunkt »Europa« mit dem für das gesamte Mittelalter primären Identitätsmerkmal der »Christianitas« verbinden. Auch wenn im früheren Mittelalter hauptsächlich von »Christianitas«, »Christiana respublica«, »Christiana plebs«, »Christianus orbis« oder »Christianorum genus« die Rede war und nur selten von »Europa«, ändert sich die Quellenevidenz im Hoch- und Spätmittelalter diesbezüglich wesentlich.²²

Als Papst Urban II. 1095 zum Kreuzzug aufrief, bezog er sich auf die Tatsache, dass Europa bis in das kleinste Gebiet »von uns, Christen, bewohnt« sei (*Europa*,

¹⁸ BASILEIOS KARAGEORGOS, Der Begriff Europa im Hoch- und Spätmittelalter, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 48 (1992), 137–164, hier 150.

¹⁹ ANGILBERTUS, [Karolus Magnus et Leo Papa], in: Ernst Dümmler (Hg.), Poetae Latini, 1. Poetae Latini aevi carolini (Monumenta Germaniae Historica. Antiquitates 1 / Poetae Latini medii aevi 2), München ²1997, 366–379, hier 366, 368, 370, 379.

²⁰ In den Annalen von Fulda (9. Jahrhundert), apud DENIS DE ROUGEMONT, Europa. Vom Mythos zur Wirklichkeit, München 1962, 47.

²¹ KARAGEORGOS, Begriff Europa (Anm. 18), 137; SCIOR, Nation, Europa, Welt (Anm. 4), 358 f.

²² MICHAEL NORTH, Europa expandiert 1250–1500 (Handbuch der Geschichte Europas 4), Stuttgart 2007, 14 f.

cuius quantulam partem inhabitamus Christiani)²³ und es nun gelte, dass sich das gesamte Europa monolithisch in den asiatischen Feldzug (sprich: Kreuzzug) begeben solle (*totam Europam in Asiaticam expeditionem moveret*).²⁴ So steht bei Gottfried von Viterbo im 13. Jahrhundert, der Papst Urban II. zitiert, dass Europa da sei, wo Christen sind (*Europa, ubi nunc Christiani sunt*)²⁵ oder wie im Umfeld des Konstanzer Konzils im 15. Jahrhundert berichtet wird: *sola Europa modo est Christiana* (»Allein Europa ist nur christlich«).²⁶

3. Europa Christiana. Pierre Dubois (ca. 1250–1320) und Enea Silvio Piccolomini (1405–1464)

Ein unerlässliches Werk bei der Besprechung des Europa-Begriffs im Mittelalter stellt *De recuperatione terrae sanctae* des französischen Scholastikers und Anwalts Pierre Dubois (ca. 1250–1320) aus dem Jahr 1306 dar.²⁷ Darin eröffnet Dubois eine neue Perspektive auf den politischen Umgang mit der Zersplitterung der Herrschaftsverbände im Europa seiner Zeit; eine Perspektive, die nach ihm immer wieder von politischen Autoren wie beispielsweise Erasmus oder später Kant in der Idee des pan-europäischen Friedens aufgegriffen worden ist.²⁸

Dubois machte sich für die Rückeroberung des Heiligen Landes und generell für den Kampf der Christenheit gegen die Ungläubigen stark, was ihm allerdings unter den Bedingungen der innerchristlichen Verfeindung und des Zwistes zwischen christlichen Herrschern unmöglich erschien. Daher sprach er sich im ersten Schritt einer transkontinentalen Friedensschaffung²⁹ entschieden für in-

²³ WILLIELMI MONACHI MALMESBURIENSIS, *De gestis regum Anglorum* lib. V, in: Georg Bishop / Ralph Nuberrie / Robert Barker (Hg.), *Rerum Anglicarum scriptores post Bedam*, London 1596, 74.

²⁴ MALMESBURIENSIS, *De gestis Anglorum* (Anm. 23), 73.

²⁵ KARAGEORGOS, *Begriff Europa* (Anm. 18), 141.

²⁶ Vgl. JEAN-MARIE MOEGLIN, *Hat das Mittelalter europäische lieux de mémoire erzeugt?*, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 3 (2002), 17–38, 25.

²⁷ PIERRE DUBOIS, *The Recovery of the Holy Land*, übersetzt und eingeleitet von Walther I. Brandt, New York 1956.

²⁸ MIHAI-D. GRIGORE, *Neagoe Basarab – Princeps Christianus. Christianitas-Semantik im Vergleich mit Erasmus, Luther und Machiavelli (1513–1523)* (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums 10), Frankfurt a. M. 2015, 206, Anm. 66; DERS., »Ante omnia pacem et iustitiam observari monebant«. Politischer Kantianismus vor Kant? Überlegungen zu den politischen Kategorien des Gottesfriedens und Kants, in: Ionut Alexandru Tudorie / Octavian Gordon / Alexandru Mihaila (Hg.), *Via lui Nabot / Naboth's Vineyard. Studia theologica recentiora*, Cluj 2012, 335–362.

²⁹ DUBOIS, *Recovery* (Anm. 27), 78, 103 f.

nere Institutionen aus, die unabhängig voneinander arbeiten sollten: Genauer gesagt meinte er damit ein Konzil des Papstes mit den europäischen Herrschern³⁰ sowie ein davon unabhängiges internationales Schiedsgericht. Dieses sollte die Konflikte über die Anwendung allgemeingültigen Rechts lösen³¹ und sie nicht mehr den alten frühmittelalterlichen Rechtsstrukturen feudaler Selbsthilfe (z. B. Patronage, Fehde, bewaffneter Widerstand usw.)³² überlassen.

Dieses von Dubois durchdachte System stellt den Übergang von der rechtlichen Individualität feudaler Rechtssubjekte zur Verrechtlichung politischer Assoziierungsformen (also transindividueller Strukturen) dar, die idealerweise in objektiv wirkender Rechtsnormativität Bestand haben sollten.³³ Das Hochmittelalter brachte – im Kontext der fortschreitenden Zentralisierung unterschiedlicher politischer Verbände – einerseits den Gedanken der inneren Befriedung durch Recht im Interesse des Staates mit sich, andererseits das Desiderat eines internationalen Friedens. Dieses wurde ebenfalls durch Recht hervorgerufen, vielmehr aber – und noch wichtiger – durch religiöse Instanzen, sprich: durch die Kirche als Verwalter der gesamten Christenheit, welche alle beteiligten Herrscher umfasste.

Das Paradoxe an Dubois' System dürfte bereits deutlich geworden sein: Sein System *ist* Europa, obwohl er aber an keiner Stelle explizit von Europa spricht. Wenn man die Wissenschaftlichkeit verlassen und spekulieren wollte, könnte man in dieser Verwendung von Europa sogar Spuren vom heutigen Europaverständnis vermuten. Wie Wolfgang Schmale zu Recht anmerkt, kann man in Dubois' Konzil von Papst und Fürsten *in nuce* das Gipfeltreffen der heutigen Regierungschefs erkennen, wohingegen man in dem unabhängigen Schiedsgericht des Pierre Dubois den Europäischen Gerichtshof sehen könne.³⁴

Für unsere Problematik ist Folgendes von Bedeutung: *Erstens*, der Gedanke des Zusammenhalts der christlichen Herrscher in den damaligen Grenzen von Europa gegen einen gemeinsamen Feind, der über seinen religiösen nicht-christlichen, nämlich islamischen Glauben, identifiziert wird;³⁵ *zweitens*, der transregionale, Europa-übergreifende Frieden, der für Dubois wünschenswert war, entsteht vor allem auf der Basis gemeinsamer Christenheit aller beteiligten

³⁰ A. a. O., 74 f.

³¹ Vgl. a. a. O., 79.

³² Vgl. MIHAI-D. GRIGORE, Ehre und Gesellschaft. Ehrkonstrukte und soziale Ordnungsvorstellungen am Beispiel des Gottesfriedens (10. bis 11. Jahrhundert), Darmstadt 2009, 297.

³³ Vgl. MIHAI-D. GRIGORE, Friedenskonzeptionen von der Antike bis ins Mittelalter, in: Wolfgang Behringer / Wolfgang Kraus / Heinrich Schlang-Schöningen (Hg.), Der Friedensauftrag Europas, Berlin 2017, 81–114, hier 111–113.

³⁴ Vgl. SCHMALE, Geschichte Europas (Anm. 6), 36.

³⁵ Vgl. SCIOR, Nation, Europa, Welt (Anm. 4), 355.

Entscheidungssträger; *drittens*, die Idee eines internationalen Schiedsgerichts, die in der politischen Vision eines vereinten Europas weiter aufgeblüht sein könnte. Wie es so oft der Fall war, sind auch die Ideen Dubois' bei seinen Zeitgenossen auf wenig Beachtung gestoßen, für unsere Problematik ist er jedoch von großer Bedeutung und sollte daher unbedingt berücksichtigt werden.

Der erste und der zweite Aspekt – die Verteidigungsgemeinschaft christlicher Herrscher gegen den islamischen Feind – werden von dem Humanisten Enea Silvio Piccolomini (1405–1464), dem künftigen Papst Pius II., sowohl in seinen Traktaten als auch in seiner Korrespondenz aufgegriffen. In seiner Schrift *De Europa* aus dem Jahr 1458 benutzt Piccolomini beispielsweise die Begriffe »Europei« und »Christiani« synonym: »Was unter Friedrich, dem 3. Kaiser dieses Namens, bei den Europäern und, soweit sie mit dem christlichen Namen benannt werden, bei den Inselbewohnern [...] an Heldentaten getan wird.«³⁶

Die Grenzen Europas erstrecken sich für ihn so weit das Christentum reiche. Daher bildete für ihn Livland die östliche Grenze Europas: »Dann schließt sich Livland, die äußerste der christlichen Provinzen an den Norden bei den Ruthenen an« (*Christianarum ultima provinciarum*).³⁷ Die Wahrnehmung des Humanisten zeigt sich sehr von der osmanischen Gefahr geprägt, wenn er behauptet, dass »dieses Volk [der Türken, *Turci*] [...] indem es Asien und Griechenland einnimmt, den [...] christlichen Namen weithin sehr erschreckt«³⁸. Die Schrift *De Europa* besteht zu einem nicht geringen Teil aus dem Bericht über die Taten der osteuropäischen Herrscher gegen die Osmanen und je nachdem bedauert bzw. bejubelt sie die Niederlagen bzw. die Siege der Christen gegen den gemeinsamen Feind. Spätestens seit Enea Silvio Piccolomini sind das Hauptmerkmal »Christianitas« und die Teilidentität »Europeus« untrennbar miteinander verbunden.

4. Byzanz, orthodoxe Christenheit und Europa

Enea Silvio Piccolominis *De Europa* ist das beste Beispiel für die mittelalterliche Auffassung Europas, die verdeutlicht, dass die *Europa Christiana* keineswegs in ein lateinisches und orthodoxes Christentum oder in ein byzantinisch-östliches

³⁶ ENEA SILVIO PICCOLOMINI, *Europa*, hg. von Günter Frank und Paul Metzger, Heidelberg u. a. 2005, 43. »Qve svb Friderico, tertio eius nominis imperatore, apud Europeos et, qui nomine christiano censentur, insulares homines gesta feruntur ...«, ENEA SILVIO PICCOLOMINI, *Enee Silvii Piccolominei postea Pii PP II De Evropa*, hg. von Adrian van Heck, Vatikanstadt 2001, 27.

³⁷ PICCOLOMINI, *Europa* (Anm. 36), 177. »Livonia deinde, christianarum ultima prouinciarum, ad septentrionem Ruthenis iungitur«, PICCOLOMINI, *De Evropa* (Anm. 36), 118.

³⁸ PICCOLOMINI, *Europa* (Anm. 36), 95. »[H]oc genus hominum, ut Asiam Greciamque tenens christianum [...] nomen late perterreat«, PICCOLOMINI, *De Evropa* (Anm. 36), 62.

und westliches Europa geteilt war, sondern eine Einheit darstellte. Byzanz, dessen Vernichtung durch die Osmanen er sehr bedauert, ist für Piccolomini nicht nur Teil des christlichen Europas, sondern ein wichtiges Zentrum neben Rom. Konstantinopel stellt für Piccolomini *alter Europae oculus* (»das andere Auge Europas«)³⁹ oder *alterum ex duobus Christianitatis luminibus* (»das zweite der beiden Lichter der Christenheit«)⁴⁰ dar. Konstantinopel schließlich ist *Europae vultus* und *status Christianae religionis* (»Ausdruck Europas« und »Bestand des christlichen Glaubens«)⁴¹. Der Fall Konstantinopels unter osmanische Herrschaft bedeutet für den gebildeten Humanisten das »Sickern des Flusses aller christlichen Glaubenslehren« (*praecisus est fluvius omnium doctrinarum*), die »ausgetrocknete Quelle der Musen« (*Musarum desiccatus fons*)⁴² und »den zweiten Tod Homers, Pindars und Menanders« (*et Homero et Pindaro et Menandro [...] secunda mors erit*)⁴³.

Enea Silvio Piccolomini konstruiert die Grenze zwischen Europäern und Türken nicht nur über religiöse Inhalte, sondern auch über den Bildungsstand. Der Feind der Christenheit ist nicht nur ungläubig, sondern auch ungebildet, weil sie »Feinde sowohl der griechischen als auch der lateinischen Bildung« (*litterarum et Graecarum et Latinarum hostes*)⁴⁴ seien. Dementsprechend besäßen die Türken kein Recht, in Europa zu sein. Piccolomini zeigte schon 1454 auf dem Reichstag in Frankfurt, dass die Vertreibung der Türken aus Europa die wichtigste Aufgabe der christlichen Herrscher darstelle. Mit dem Verlust Konstantinopels »sind wir in Europa, in unserem Vaterland, im eigenen Haus, in der eigenen Wohnung« geschlagen worden (*in Europa, id est in patria, in domo propria, in sede nostra*)⁴⁵.

Mit solchen Auffassungen über Byzanz reiht sich Enea Silvio Piccolomini in eine weitaus ältere Tradition ein, die bereits mit Orosius begann, wie wir oben gesehen haben. Dass Konstantinopel als selbstverständlicher Teil Europas über Jahrhunderte unverändert angesehen wurde, zeigt sich beispielsweise Anfang des 13. Jahrhunderts, als Gervasius von Tilbury in seinen *Otia Imperialia* Konstantinopel als *civitas Europae* bezeichnete.⁴⁶ Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts schien sich die Vorstellung der gebildeten, im lateinischen Bereich angesiedelten

³⁹ ENEA SILVIUS PICCOLOMINI, Briefwechsel, hg. von Rudolf Wolk, Fontes Rerum Austriacarum. Österreichische Geschichtsquellen (Diplomataria et acta 68), Brief 61, 129.

⁴⁰ A. a. O., Brief 109, 201.

⁴¹ A. a. O., Brief 153, 283.

⁴² A. a. O., Brief 112, 211.

⁴³ A. a. O.; vgl. DENS., Europa (Anm. 36), 93.

⁴⁴ PICCOLOMINI, Briefwechsel (Anm. 39), Brief 112, 211.

⁴⁵ KARAGEORGOS, Begriff Europa (Anm. 18), 149.

⁴⁶ A. a. O., 141.

Eliten von den Grenzen Europas gefestigt zu haben, dass die östliche Grenze Europas mit der östlichen Grenze des christlichen Glaubens zusammenfielen.

Auch für byzantinische Autoren stellte Europa (Ἑυρώπη) vor allem eine geographische Größe dar und wurde als einer der Erdteile neben Asien und Afrika gesehen. Außerdem war Europa im byzantinischen Verwaltungssystem die Bezeichnung des Konstantinopler Hinterlands; diese kleine Verwaltungseinheit entstand schon unter Kaiser Diocletianus (284–305) und ging nahtlos über in das System des Oströmischen Reichs unter Konstantin dem Großen (306–337).⁴⁷

Die Byzantiner setzten Europa mit dem Abendland gleich (lat. *Occidens*, gr. δύσις oder ἑσπέρα), beide Begriffe wurden synonym verwendet, wie etwa eine Schrift des byzantinischen Autors Neilos Doxopatres aus dem 12. Jahrhundert zeigt. Für die Autoren dieser Region begann Europa in Konstantinopel. Dieser Vorstellung von Europa entspricht auch Kaiser Konstantinos VII. Porphyrogenetos' Sichtweise, wenn er in seiner Schrift über die Provinzen des Imperiums (*De Thematribus*) aus dem 10. Jahrhundert behauptet:

»Es ist richtig, Byzanz, das jetzige Konstantinopel, ganz an den Beginn Europas zu setzen, da es [...] eine kaiserlich regierende und über alle Welt hervorragende Stadt ist. [...] An die Spitze Europas setze ich also die Kaiserin der Städte und der ganzen Welt, das Neue Rom«⁴⁸.

Doch von Bedeutung war Europa für byzantinische Autoren nicht nur in geographischer, sondern vor allem in religiöser Hinsicht: Auch für sie, wie für die lateinischen Autoren, war der christliche Glaube der sinnstiftende Faktor Europas. Lateinische und östliche Christen bildeten ein gemeinsames Volk, ja vielmehr eine Blutsverwandschaft (ἐμφύλιος), freilich verstanden als religiöse Gemeinschaft der Christen, für die Christus sein Blut vergossen hatte. Mehr den politischen Faktor Europas betonte im 15. Jahrhundert Laonikos Chalkokondyles (gest. 1490), wenn er von dem Krieg zwischen »Europa und Asien«, zwischen den Christen und den »Barbaren Asiens« sprach, worunter er eindeutig die Osmanen verstand. Nichtsdestotrotz zeigen sich hierin auch wieder religiöse Schnittstellen, die als Kontrastfläche zum Narrativ »Europa« bzw. »Europäisch« fungieren.⁴⁹

⁴⁷ HARTWIN BRANDT, Konstantin der Große und die Grundlagen des Christlichen Europa. Religion und Politik im 4. Jahrhundert, in: Mischa Meier (Hg.), Sie schufen Europa. Historische Portraits von Konstantin bis Karl dem Großen, München 2007, 13–26, 13.

⁴⁸ KARAGEORGOS, Begriff Europa (Anm. 18), 153.

⁴⁹ Zu den byzantinischen Beispielen vgl. KARAGEORGOS, Begriff Europa (Anm. 18), 151–159 [mit Belegen].

5. Schlussbetrachtungen

Die Identität des mittelalterlichen Menschen war geprägt von der allumfassenden Semantik der Christianitas. »Europa« nahm im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Alltag kaum bis keinen Platz ein. Nur in schriftlichen Produktionen gebildeter Kulturträger begegnet uns der Begriff.

Trotz der relativ wenigen Erwähnungen kann man m. E. eine Tendenz über die Jahrhunderte hinweg beobachten. Europa wird von einem rein geographischen und beschreibenden *terminus technicus* der vormodernen naturwissenschaftlichen Beschäftigung mit der Schöpfung zu einem *Konzept*, das allmählich auf der politischen, kulturellen und religiösen Ebene an Gewicht gewinnt. Da der Europabegriff in den Schriften des Hochmittelalters immer deutlicher in Verbindung mit dem überwiegenden christlichen Glauben auf dem Kontinent gebracht und damit zu einem Teilaspekt der Christianitas wird, verlagert sich sein inhaltlicher Schwerpunkt von der Geographie auf die Kultur. An der Schwelle vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit weist der Europabegriff eine erstaunliche Umbildung auf, vom geographischen Wortinstrument »Europa« als Erdteil (neben Asien und Afrika) zur Identifizierungskategorie des sogenannten »Europäers«, des in einer *Europa Christiana* lebenden christlichen Gläubigen.⁵⁰

Erst in der Frühen Neuzeit – wie Europa-Forscher zeigen – sollte sich Europa zu einer Größe von bezugnehmender Relevanz entwickeln,⁵¹ die in vielen Bereichen nicht mehr dem Narrativ der Christianitas bedurfte, um sinnvoll zu erscheinen und sinnstiftend zu wirken.⁵² »Europa«, »europäisch« und »Europäer« wurden selbst zur sozialen Semantik: Die Begriffe werden in gesellschaftlichen Diskursen generiert und prägen wiederum das gesellschaftliche Handeln und Denken in einer zirkulären Dynamik.⁵³ Diese Phänomenologie, die eigentlich erst im vorigen Jahrhundert ihre ideelle und ideologische Dominanz in voller Blüte entfaltete – ich spreche von Normativitäten wie »Europäität«, »europäisch«, »Europäische Wertegemeinschaft« usw.⁵⁴ – scheint sich allerdings aus mittelal-

⁵⁰ Vgl. RAINER C. SCHWINGES / CHRISTIAN HESSE / PETER MORAW (Hg.), *Europa im späten Mittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur* (Historische Zeitschrift Beiheft 40), München 2006.

⁵¹ ASBACH, *Konstruktionen* (Anm. 2), 284.

⁵² GRIGORE, *Princeps Christianus* (Anm. 28), 319–331.

⁵³ GRIGORE, *Ehre und Gesellschaft* (Anm. 32), 11 f.

⁵⁴ HANS JOAS / KLAUS WIEGANDT (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. M. ⁵2005; MANFRED FUHRMANN, *Europas kulturelle Identität. Geschichtliche Befunde*, in: Walter Fürst / Joachim Drumm / Wolfgang M. Schröder (Hg.), *Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik*, Münster 2004, 25–40 (in diesem Band siehe auch die Beiträge von JOSEF ISENSEE, »Die christliche Identität Europas«, 41–58 und CHRISTOF MANDRY / DIETMAR MIETH, »Europa als Wertegemeinschaft«, 121–148).

terlichen Tendenzen und Entwicklungen zu speisen und dadurch an Fahrt zu gewinnen. Denn erst im Mittelalter hat man immer stärker wahrgenommen, dass Europa nicht nur eine geographische, sondern auch eine kulturelle Einheit darstellt.

Was das mittelalterliche Verständnis von Europa als *orbis Christianus* vor allem von dem neuzeitlichen Europaverständnis unterscheidet, das zur Spaltung des Kontinents in Westeuropa und Osteuropa führte, ist m. E. seine enorme Integrationskraft, die es durch das den Kontinent übergreifende Christentum bekam. *Europa Christiana* war nicht in einen *Occidens* und einen *Oriens* eingeteilt. Auch nur wegen ihrer Ansprüche auf Katholizität, die der mittelalterlichen Ekklesiologie (sei sie als byzantinische Reichskirche oder päpstliche lateinische Kirche) anhafteten, konnte man nicht und war man auch nicht bereit für eine geteilte Christenheit zu argumentieren: Die Christenheit war eine, die *schismatici* sollten in den Schoß der Mutterkirche zurückgeführt werden.⁵⁵

Es gab innerhalb des mittelalterlichen Europas (!) folglich keine östliche Christenheit, so wie man sie heute exotisch und am Rande wahrnimmt. Es gab auch keinen lateinischen Westen oder byzantinischen Osten, geschweige denn ein Westeuropa, das als eine Region des christlichen Glaubens (christliches Abendland) als Abgrenzungsgegenstand zum Osten konstruiert wurde, wie in der Zeit des Kalten Kriegs mit dem kommunistisch-atheistischen Osten geschehen.⁵⁶

Ich hoffe, dass die bisherigen Darlegungen ausreichen, um dezidiert und überzeugend die Meinung Olaf Asbachs zu widerlegen:

»Das mittelalterliche Leitkonzept der *Christenheit* als Begriff für die Völker und Territorien übergreifende Einheit lässt sich mit dem geographisch konnotierten Europabegriff nicht verbinden. [...] Tatsächlich ist der sich im Mittelalter herausbildende Gegensatz von Abendland versus Morgenland, von Orient versus Okzident nicht mit

⁵⁵ Daher lenkt Jaques le Goff in seinem Buch *Die Geburt Europas im Mittelalter*, wo er eigentlich Westeuropa und die westliche Christenheit meint, die Aufmerksamkeit in eine falsche und den Quellen nicht gerechte Richtung, vgl. JAQUES LE GOFF, *Die Geburt Europas im Mittelalter*, München 2004. Für dieselbe problematische und einseitige Ansicht siehe WILLIAM CHESTER JORDAN, »Europe« in the Middle Ages, in: Anthony Pagden (Hg.), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Washington / Cambridge 2002, 72–90.

⁵⁶ Vgl. NORTH, Europa (Anm. 22), 15; THOMAS MITTMANN, Vom »christlichen Abendland Europa« zur »christlichen Verantwortung für Europa«. Europa-Diskurse und ihr Wandel in evangelischen und katholischen Akademien in der Bundesrepublik Deutschland, in: Irene Dingel / Jan Kusber (Hg.), *Die europäische Integration und die Kirchen III* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Beiheft; Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 115), Göttingen 2017, 73–97.

demjenigen zwischen Europa und Asien gleichzusetzen, umschreibt doch der Okzident vor allem die weströmisch-lateinische Christenheit, die der östlich-byzantinischen gegenübersteht.⁵⁷

Dagegen sei hier auch der Hinweis beigefügt, dass nicht einmal die Quellen zu den Kreuzzügen die östlich-byzantinische Christenheit Europas als solche bezeichnet haben. Für diese Quellen war die *Christianitas orientalis* auf die Christen in Asien bezogen, nicht auf europäische Christen.⁵⁸

»Europa ist kaum ein Ort, eher eine Idee«, möchte ich mit einem immer wieder aufgegriffenen Zitat von Bernard-Henri Lévy (geb. 1948) schließen. Diese Idee und der damit verbundene Erwartungshorizont sind das Ergebnis langer Prozesse und dramatischer Brüche, Zäsuren und Rückschläge in der langen Geschichte eines Teils der Welt, den wir heute nicht nur geographisch, sondern vor allem normativ, wertbeladen und identitätspolitisch als »Europa« bezeichnen.⁵⁹ Diese normative Kraft und kulturelle Zentralität waren in der sozialen, politischen, religiösen und kulturellen Geschichte Europas jedoch nicht immer eine Selbstverständlichkeit und sind es noch immer nicht: Sie müssen immer

⁵⁷ OLAF ASBACH, Geschichte oder Vorgeschichte Europas? Zur historischen Semantik »Europas« von der Antike bis ins 17. Jahrhundert, in: Friedemann Maurer / Rainer-Olaf Schultze / Theo Stammen (Hg.), Kulturhermeneutik und kritische Rationalität. Festschrift Hans-Otto Mühleisen zum 65. Geburtstag, Lindenberg Allgäu 2006, 440–453, 446. Vgl. ein ähnliches Missverständnis, bei dem im Mittelalter zwischen einer westlichen und östlichen Christenheit innerhalb Europas unterschieden wurde, ist vorzufinden bei PAUL SRODECKI, Antemurale Christianitatis. Zur Genese der Bollwerksrhetorik im östlichen Mitteleuropa an der Schwelle vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit (Historische Studien 508), Husum 2015, 52–55.

⁵⁸ Vgl. FISCHER, Oriens – Occidens – Europa (Anm. 8), 26–37. Dort wird ausgezeichnet gezeigt, dass die Begrifflichkeiten »Oriens« vs. »Occidens« zur Beschreibung innereuropäischer Zusammenhänge in der Spätantike und dem frühen Mittelalter kaum Erfolg hatten. Wenn überhaupt religiöse Ausdifferenzierungen angesprochen wurden, bediente man sich eher der Begriffe »Romani« und »Graeci«. Fischer zeigt außerdem, dass sich der Begriff des Orients überwiegend auf die orientalischen Provinzen des Römischen Reichs in Asien und Afrika bezog, also nicht auf die europäischen Provinzen (freilich mit der Ausnahme Thrakiens). Außerdem wäre eine Zuschreibung des »Occidens« für das christliche Abendland aus religiöser Sicht problematisch, war doch im Christentum das Abendland oft mit der Materie, der Sünde und mit Satan assoziiert, während der Orient mit der Sonne und dem Licht verbunden wurde (dazu siehe auch ROUGEMONT, Europa [Anm. 20], 43f.).

⁵⁹ Vgl. ASBACH, Geschichte (Anm. 57), 440. Aufschlussreich zur Idee Europas ALMUT-BARBARA RINGER / ROLAND ALEXANDER IßLER (Hg.), Europa – Stier und Sternenkranz. Von der Union mit Zeus zum Staatenverbund (Gründungsmythen Europas in Literatur, Musik und Kunst 1), Bonn 2009.

wieder mit Sinn gefüllt werden. Und die christliche Komponente des »Europäischen«, wenn ich es ideell formulieren darf, ist in der europäischen religiösen Vielfalt unserer Zeit das Erbe des mittelalterlichen Europa⁶⁰ und vielleicht der Beitrag zu einem künftigen integrationseffizienten und freiheitlichen Europa vieler Religionen und Glaubensgemeinschaften.

⁶⁰ HANS-WERNER GOETZ, Europa im frühen Mittelalter 500–1500 (Handbuch der Geschichte Europas 2), Stuttgart 2003, 17.

Zwischen kultureller Überlegenheit und universaler Menschlichkeit

Selbstverständnisse europäischer Christinnen und Christen im Kontakt mit den »Anderen« im 19. Jahrhundert

Judith Becker



Eine Heidenmutter opfert ihr Kind im Fluß.

Abbildung 1: »Eine Heidenmutter opfert ihr Kind im Fluß«, Der evangelische Heidenbote 1892, 45.

Ein Gefühl kultureller Überlegenheit im Kontakt mit anderen Menschen, Kulturen und Religionen wurde im 19. Jahrhundert durch Texte und zunehmend auch durch Abbildungen in Zeitschriften hergestellt. Abbildung 1 zeigt einen Stich, der 1892 – als sich längst der Druck von Fotografien durchgesetzt hatte – in der Zeitschrift *Der evangelische Heidenbote* der Basler Mission veröffentlicht wurde. Die Bildunterschrift lautet »Eine Heidenmutter opfert ihr Kind im Fluß«.

Sie machte auch denjenigen, die das Bild nicht auf den ersten Blick interpretieren konnten, deutlich, wie es zu verstehen sein sollte. Im Gegensatz zu vielen anderen veröffentlichten Abbildungen ist in der Bildsprache ersichtlich, dass es sich um eine grausame Tat handelt. Das strampelnde Baby und die abwehrende Haltung der Frau scheinen zu zeigen, dass sie keine Absicht hat, das Kind zu retten.

Eine der Bildsprache nicht zu entnehmende Interpretation ist der in der Bildunterschrift gegebene Verweis auf das Opfer. Dies erhöhte in der Wahrnehmung der Leserinnen und Leser des *Heidenboten* vermutlich die Grausamkeit, die der hinduistischen Mutter und damit dem Hinduismus insgesamt zugeschrieben wurde.¹ Nach Ansicht der in der Erweckungsbewegung verwurzelten Leserschaft hatte Christus das letzte Opfer gebracht.

Häufig wurden Bilder in den Missionszeitschriften aus der Zeit des Kaiserreichs nur durch die Bildunterschriften interpretiert und in einen Kontext gestellt, der ohne sie nicht zu erkennen gewesen wäre.² Bei diesem Bild war das anders. Dies ist nicht das einzige Charakteristikum, durch das es sich von anderen Bildern der Zeit unterscheidet. Auch die offen dargestellte Grausamkeit war in ihrer Art einzigartig. Es ist ein Bild, das – im Gegensatz zu den viel häufiger gedruckten, aber weniger spektakulären Bildern – im Gedächtnis bleibt.

Ihm gegenüber standen Bilder, die Humanität ausdrückten. Diese wurde häufig, wenn auch nicht ausschließlich, den Missionarinnen und Missionaren, fast immer aber Christinnen und Christen zugeschrieben. »Humanität« wird in diesem Aufsatz im Sinne der »humanitas« verstanden, als auf dem Menschsein begründete Mitmenschlichkeit.³ Humanität steht stets im Spannungsfeld zwi-

¹ Vgl. JUDITH BECKER, Christen, Muslime und »Heiden«. Die mediale Konstruktion *eigener* und *fremder* Religion im Basler *Evangelischen Heidenboten* und *Barmer Missionsblatt*, in: Dies./Katharina Stornig (Hg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018, 145–173.

² Diese Aussage beruht auf der Auswertung von knapp 1.000 Bildern aus den Zeitschriften »Der evangelische Heidenbote« der Basler Mission und dem »Barmer Missionsblatt« der Rheinischen Missionsgesellschaft aus den Jahren 1870–1918.

³ Humanität und insbesondere Humanitarismus standen in den letzten Jahren zunehmend im Fokus der historischen sowie der Kultur- und Sozialwissenschaften, vgl. z. B. FABIAN KLOSE / MIRIAM THULIN (Hg.), *Humanity. A History of European Concepts in Practice from the Sixteenth Century to the Present*, Göttingen 2016. Dort finden sich auch Ausführungen zu Bedeutungsunterschieden zwischen »Humanität«, »humanity«, »humanité« und anderen Sprachen (FABIAN KLOSE / MIRIAM THULIN, Introduction. *European Concepts and Practices of Humanity in Historical Perspective*, 9–25, hier: 13 f.). Die Konzepte unterscheiden sich schon innerhalb Europas – und erst recht in außereuropäischen Ländern. Im Folgenden wird mit dem im deutschen Sprachraum verbreiteten Konzept gearbeitet. Zu Humanität und Humanitarismus vgl. ebenfalls ILANA FELDMANN / MIRIAM

schen Vorstellungen einer universalen Menschlichkeit, basierend auf einer angenommenen Gleichheit aller Menschen, und Konzeptionen von Hierarchie, die durch humanitäres Engagement ausgedrückt werden.⁴ Helfen geht in der Regel mit einem Selbstverständnis von Überlegenheit einher, denn schließlich ist der oder die Helfende in der Position, anderen helfen zu können.⁵

Seit dem späten 18./frühen 19. Jahrhundert entwickelte sich aus den Diskursen um Menschenrechte ein ausgefeiltes Rechtssystem. Parallel wurden Praktiken humanitären Engagements etabliert, die im Laufe des Jahrhunderts eine immer größere Selbstverständlichkeit erlangten.⁶ Die ersten großen humanitären Engagements, insbesondere in der Antisklavereibewegung, fanden, vor allem im anglophonen Sprachraum, in Parallele zu und häufig in enger Kooperation mit den entstehenden großen protestantischen Missionsgesellschaften statt.⁷

Das Aufkommen der Rede von Humanität und das beginnende humanitäre Engagement fielen in eine Zeit, als in der Literatur Gefühle in den Vordergrund traten. Die Autorinnen und Autoren humanitärer Schriften nahmen diese Literatur auf und nutzten ein ähnliches Vokabular, um ihr Anliegen zu verbreiten.⁸ Es ging darum, Gefühle bei den Zuhörern und Leserinnen zu kreieren, und so humanitäres Engagement zum Beispiel in der Antisklavereibewegung zu etablieren.⁹ Hierbei wurden auch die religiösen Gefühle und Überzeugungen der Le-

TICKTIN, Government and Humanity, in: Ilana Feldmann / Miriam Ticktin (Hg.), *In the Name of Humanity. The Government of Threat and Care*, Durham / London 2010, 1–26; THOMAS L. HASKELL, Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility 1, in: *The American Historical Review* 90 (1985), 339–361.

⁴ Vgl. z. B. ILANA FELDMANN / MIRIAM TICKTIN, Government and Humanity (Anm. 3), 15; DIDIER FASSIN, Inequality of Lives, Hierarchies of Humanity. Moral Commitments and Ethical Dilemmas of Humanitarianism, in: Ilana Feldmann / Miriam Ticktin (Hg.), *The Government of Threat and Care*, Durham / London 2010, 238–255.

⁵ Vgl. z. B. LYNN FESTA, Humanity without Feathers, in: *Humanity* 1 (2010), 16 f.

⁶ Vgl. z. B. zusammenfassend ABIGAIL GREEN, Humanitarianism in Nineteenth-Century Context. Religious, Gendered, National, in: *The Historical Journal* 57 (2014), 1157–1175, 1159. Andere Sprachkontexte sind freilich deutlich weniger untersucht, sodass sich über diese weniger sagen lässt (s. 1169). Darauf reagiert auch der von Fabian Klose und Mirjam Thulin herausgegebene Band, der explizit verschiedene Sprachkontexte und Epochen nebeneinander stellt, vgl. FABIAN KLOSE / MIRJAM THULIN, *Humanity* (Anm. 3).

⁷ Zur katholischen Mission und zum humanitären Engagement vgl. BERTRAND TAITHE, Pyrrhic Victories? French Catholic Missionaries, Modern Expertise, and Secularizing Technologies, in: Michael Barnett / Janice Stein (Hg.), *Sacred Aid. Faith and Humanitarianism*, Oxford 2012, 166–187.

⁸ Vgl. LYNN FESTA, *Humanity* (Anm. 5), 3–27.

⁹ Die Antisklavereibewegung des späten 18. / frühen 19. Jahrhunderts war vor allem von Protestanten getragen. Im römischen Katholizismus war Engagement gegen die Skla-

serschaft angesprochen. Dabei drehte sich der Diskurs freilich nicht nur um die Gefühle der europäischen Leserschaft, sondern auch um die Feststellung, dass diejenigen, denen Unrecht angetan wurde, fühlen konnten.¹⁰ Über die Fähigkeit zu fühlen wurde die gemeinsame Menschlichkeit konstruiert. In den Bildern gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden eben diese Gefühle angesprochen.

Während humanitäre Anstrengungen sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts hauptsächlich dem Kampf gegen die Sklaverei widmeten,¹¹ trat in der Missi-

verei schon im 16. Jahrhundert vorgetragen worden, wenn es auch nicht die Wirkung entfaltete wie die spätere Antisklavereibewegung. Vgl. zur katholischen Diskussion THOMAS WELLER, *Humanitarianism Before Humanitarianism? Spanish Discourses on Slavery From the Sixteenth to the Nineteenth Century*, in: Fabian Klose / Mirjam Thulin (Hg.), *Humanity. A History of European Concepts in Practice From the Sixteenth Century to the Present*, Göttingen 2016, 151–168.

¹⁰ A. a. O., 7. Zur Verhältnisbestimmung von Religion und Humanitarismus vgl. im Blick auf das 20. Jahrhundert MICHAEL BARNETT / JANICE STEIN, *Sacred Aid. Faith and Humanitarianism*, Oxford 2012, darin bes. MICHAEL BARNETT / JANICE STEIN, *Introduction. The Secularization and Sanctification of Humanitarianism*, 3–36.

¹¹ Zur Antisklavereibewegung und insbesondere der religiösen Argumentation vgl. ROGER ANSTAY, *Religion and British Slave Emancipation*, in: David Eltis / James Walvin (Hg.), *The Abolition of the Atlantic Slave Trade. Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas*, Madison 1981, 37–61; ADOLF LOTZ, *Sklaverei, Staatskirche und Freikirche. Die englischen Bekenntnisse im Kampf um die Aufhebung von Sklavenhandel* (Kölner anglistische Arbeiten 9), Leipzig 1929; CHRISTOPHER LESLIE BROWN, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill 2006, 333–450; BOYD HILTON, *The Age of Atonement. The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought 1785–1865*, Oxford 1988, hier bes.: 203–211; JEAN R. SODERLUND, *Quakers and Slavery. A Divided Spirit*, Princeton 1985; DAVID BRION DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford 1966, 291–390. Zur SPG vgl. grundlegend TRAVIS GLASSON, *Mastering Christianity. Missionary Anglicanism and Slavery in the Atlantic World*, New York / Oxford 2012. Allerdings repräsentierte die SPG nur einen Teil der anglikanischen Mission. Vgl. ebenfalls SEYMOUR DRESCHER, *Trends in der Historiographie des Abolitionismus*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 16 (1990), 187–211; HERBERT S. KLEIN, *Neuere Interpretationen des atlantischen Sklavenhandels*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 16 (1990), 141–160; HOWARD TEMPERLEY, *The Ideology of Antislavery*, in: David Eltis / James Walvin (Hg.), *The Abolition of the Atlantic Slave Trade. Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas*, Madison 1981, 21–35; DEREK R. PETERSON (Hg.), *Abolitionism and Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic* (Cambridge Centre of African Studies Series), Athens 2010, 129–149; JOHN STAUFFER, *Abolition and Antislavery*, in: Robert L. Paquette / Mark M. Smith (Hg.), *The Oxford Handbook of Slavery in the Americas*, Oxford 2010, 556–577. Ein Überblick über die wichtigsten Quellen findet sich bei JOHN OLDFIELD (Hg.), *The British Transatlantic Slave Trade 3. The Abolitionist*



Abbildung 2: »Einer von vielen!«, Der evangelische Heidenbote 1910, 53.

onsbewegung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die medizinische Mission immer stärker in den Vordergrund. Daneben gab es humanitäre Einsätze bei

Struggle. Opponents of the Slave Trade, London 2003; STANLEY L. ENGERMAN, Some Implications of the Abolition of the Slave Trade, in: David Eltis / James Walvin (Hg.), The Abolition of the Atlantic Slave Trade. Origins and Effects in Europe, Africa, and the Americas, Madison 1981, 3–18; SEYMOUR DRESCHER, Abolition. A History of Slavery and Antislavery, Cambridge 2009; SEYMOUR DRESCHER, Econocide. British Slavery in the Era of Abolition, Chapel Hill 2010.

Naturkatastrophen, Hungersnöten und Kriegen,¹² die selbstverständlich auch in der Spendenwerbung eine große Rolle spielten. Im Blick auf die Missionsgebiete lassen sich humanitäres Engagement und das Bemühen um Konversionen nicht voneinander trennen.¹³

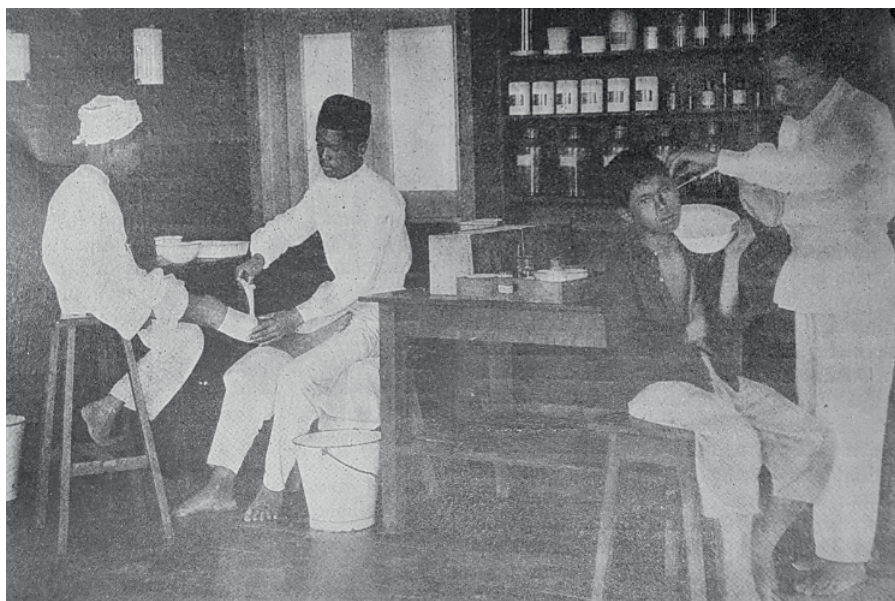
Doch nicht nur der Einsatz der Europäerinnen und Europäer, sondern auch das Engagement indigener Christinnen und Christen wurde zunehmend herausgestellt. 1913 zeigte das sog. *Barmer Missionsblatt* der Rheinischen Missionsgesellschaft »Bataksche Heilgehilfen«, 1912 der *Heidenbote* eine Fotografie unter dem Titel »Poliklinische Sprechstunde auf der ärztlichen Station in Aburi« im heutigen Ghana, auf der neben den beiden deutschen Missionsschwestern auch afrikanische Mitarbeiter zu sehen sind.

Vornehmlich aber wurde Mitmenschlichkeit bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts in Abbildungen europäischer Christinnen und Christen gezeigt. Die Hierarchie zwischen den Völkern und Kulturen war, selbst innerhalb der christlichen Gemeinschaft, gegen Ende des 19./zu Beginn des 20. Jahrhunderts recht klar definiert.

Ganz eindeutig war sie freilich nicht, und dies spiegelten auch die Zeitschriften. Da gab es zum einen Bilder, die vielleicht eine kulturelle Unterlegenheit der »Anderen« darstellen sollten, aber doch verdächtig an die eigene, europäische Religionsgeschichte erinnerten: 1878 druckte der *Heidenbote* einen Stich unter dem Titel »Indische Büßer«. Dies war zweifellos abschreckend und abwertend gemeint und sollte erneut die nach Ansicht der Herausgeber im Hinduismus praktizierte Grausamkeit zeigen. Gleichzeitig lässt das Bild an Abbildungen von Flagellanten denken und stellt damit, ob gewollt oder ungewollt, eine Verbindung zur europäischen Religionsgeschichte dar.

¹² Zu Bildern als Medien zur Unterstützung humanitären Engagements vgl. KATHARINA STORNIG, Humanitäre Bildpraktiken? Zur Visualisierung von menschlichem Leid, Not und Hilfe in Missionszeitschriften, in: Judith Becker / dies., Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900, Göttingen 2018; HEATHER CURTIS, Depicting Distant Suffering. Evangelicals and the Politics of Pictorial Humanitarianism in the Age of American Empire, in: Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief 8 (2012), 154–183. Zur medizinischen Mission vgl. STEVEN S. MAUGHAN, Mighty England Do Good. Culture, Faith, Empire, and World in the Foreign Missions of the Church of England, 1850–1915 (Studies in the History of Christian Missions), Grand Rapids 2014; JOHN C. B. WEBSTER, Missionary Strategy and the Development of the Christian Community. Delhi 1859–1884, in: Selva J. Raj / Corinne C. Dempsey (Hg.), Popular Christianity in India. Riting between the Lines, New York 2002, 211–232.

¹³ Vgl. z. B. KEITH DAVID WATENPAUGH, The League of Nations' Rescue of Armenian Genocide Survivors and the Making of Modern Humanitarianism, 1920–1927, in: The American Historical Review 115 (2010), Heft 5, 1315–1339, 1319.



Abbildungen 3+4: »Bataksche Heilgehilfen«, Das Missionsblatt 1913, 61; »Poliklinische Sprechstunde auf der ärztlichen Station in Aburi«, Der evangelische Heidenbote 1912, 72.

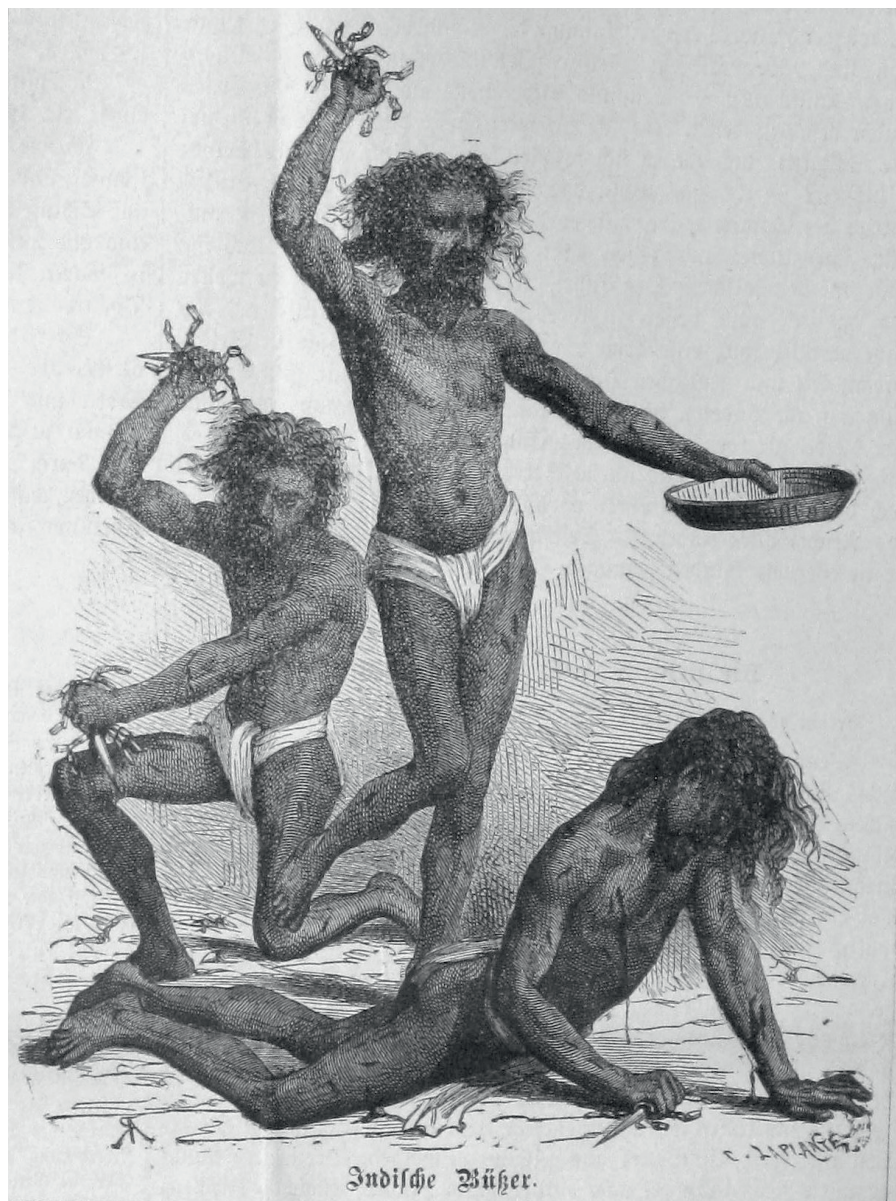


Abbildung 5: »Indische Böhler«, Der evangelische Heidenbote 1878, 45.

Gleichzeitig kann auch dieses Bild in die zeitgenössische Wahrnehmung europäischer kultureller Überlegenheit eingeordnet werden, insbesondere in die Geschichtstheorien der Zeit, die Fortschritt und, säkular gewendet, Modernisierung in Europa beheimatet sahen. Selbstgeißelung war etwas, das die europäischen Christinnen und Christen meinten überwunden zu haben.

Daher muss im Blick auf die medialen Repräsentationen gemeinsamer Menschlichkeit gefragt werden, was als universale Menschlichkeit verstanden und wie sie ausgedrückt wurde. Im Rahmen der in den Zeitschriften gedruckten Bilder – die notwendigerweise eine Idee auf etwas Darstellbares reduzieren und damit die Konzeption nicht in ihrer Fülle abbilden können – finden sich drei Themenkomplexe: das humanitäre Engagement, eine »Einheit im Glauben«, die in gemeinsamen Handlungen oder in parallel gestalteten Bildern aus Europa und aus außereuropäischen Gebieten medial repräsentiert wurde, und eine Darstellung von Christinnen und Christen, durch deren mediale Repräsentation in Aussehen, Kleidung und Haltung die Einheit der Gläubigen bei gleichzeitiger globaler Vielfalt gezeigt werden sollte.

Die Bilder einer »Christenfamilie aus Dahana« im indonesischen Nias von 1891 und von »Niassischen Taufbewerbern« von 1904 illustrieren, welche unterschiedlichen Abbildungen von Christinnen und Christen selbst aus derselben Gegend möglich waren. Viele weitere Beispiele ließen sich anfügen: außereuropäische Christen in vollständig europäischer Kleidung und asiatische und afrikanische Christinnen und Christen in traditioneller Bekleidung, die damals aus europäischer Perspektive als nicht »vollständig« oder nicht »züchtig« galt. Es herrschte eine Vielfalt an Darstellung und an Aussehen von Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft. Für Indien hat Mrinalini Sebastian nachgewiesen, dass der einheitliche Aspekt in den Bildern von Christen darin bestand, dass alle Anzeichen auf Kastenzugehörigkeiten getilgt wurden. Insgesamt fällt an Bildern von Christen – wenn auch nicht in dem Ausmaß bei den beiden hier gezeigten – der ruhige, friedliche und direkte Blick auf die Betrachter auf.¹⁴ Nichtchristliche Menschen wurden weitaus häufiger mit grimmigem Gesichtsausdruck abgebildet. Vor allem aber ist es die Vielfalt in der Gemeinschaft, die hier hervorsticht.

Dennoch wurde das europäische Christentum auch medial als überlegen repräsentiert. Die Bedeutung, die dieser angenommenen Überlegenheit beigegeben wurde, zeigt sich darin, dass alle Abbildungen, die Aktivität illustrierten, abgesehen vom Schulwesen, europäische Akteurinnen und Akteure in den Vordergrund stellten. Sie zeigt sich ferner in dem, was fehlte: Bilder von Europäern und Nichteuropäern in ebenbürtiger Ansicht oder von den seit den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts so beliebten verbundenen schwarzen und weißen Händen oder anderen Freundschaftszeichen fehlten in dieser Zeit völlig.

Im Folgenden möchte ich aufzeigen, wie kulturelle und religiöse Überlegenheit im langen 19. Jahrhundert konzipiert und einem europäischen Publikum vermittelt wurde. Zugleich soll nach dem Verständnis von Einheit und universaler Menschlichkeit gefragt werden, das den meisten Kontakten zwischen europäischen Christen und außereuropäischen Menschen zugrunde lag. Dabei werden anhand von Zeitschriften aus der protestantischen Missionsbewegung in

¹⁴ Vgl. JUDITH BECKER, Christen, Muslime und »Heiden« (Anm. 1).



Abbildung 6: »Eine Christenfamilie aus Dahana« [Nias], Das Missionsblatt 1891, 28.



Abbildung 7: »Niassische Taufbewerber«, Das Missionsblatt 1904, 51.

Europa und von Handschriften europäischer und indischer Missionare aus der Basler Mission die Verflechtungen zwischen den Konzeptionen des »Selbst« und des »Anderen«, ja den Definitionen des »Eigenen« und des »Anderen« gezeigt.

Ich konzentriere mich dabei auf einen Aspekt, der die Konzeptionen des »Eigenen« und des »Anderen« in dreierlei Hinsicht verband. Es ist die Frage nach der Wahrnehmung von und dem Umgang mit Armut, die schon in manchen der gezeigten Bilder anklang. Die Armutskonzeption der Missionen dieser Zeit umfasste zum einen die physische Armut, zum anderen die in der Mission gewünschten Reaktionen Mitleid und Mitgefühl (was die zugrundeliegenden Vorstellungen von Überlegenheit und hierarchischen Konstruktionen beinhaltet) und zum Dritten die Forderung an die Europäerinnen und Europäer, als »echte« Christinnen und Christen ein Leben in Demut und ohne Luxus zu führen. Dadurch werden in der Analyse der Armutskonzeptionen als europäisch und christlich wahrgenommene Werthaltungen die Frömmigkeit der untersuchten protestantischen Gruppierungen und die sozialen und kolonialen Realitäten und Konstruktionen der Zeit miteinander verbunden.

Diesem Aufsatz liegt neben der Auswertung von knapp 1.000 Illustrationen aus den Zeitschriften *Der evangelische Heidenbote* und dem *Barner Missionsblatt* eine Analyse von Artikeln aus den beiden Zeitschriften zugrunde sowie eine Auswertung von handschriftlichen Briefen und Berichten von Basler Indienmissionaren aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Basler Mission veröffentlichte das erste Heft des *Evangelischen Heidenboten* 1828. Sie berichtete in dieser Zeitschrift primär von ihren eigenen Missionaren und Missionsstationen. In den ersten Jahren des *Heidenboten* handelte es sich dabei fast ausschließlich um Briefe von in Basel ausgebildeten und durch andere Missionsgesellschaften ausgesandten jungen Männern. Später traten diese zugunsten von Berichten von den eigenen Stationen in den Hintergrund. Das *Barner Missionsblatt* der Rheinischen Missionsgesellschaft wurde ab 1826 verlegt und publizierte Berichte verschiedener Missionsgesellschaften. Beide Zeitschriften wandten sich an ein breites Publikum.¹⁵

Die Basler Mission wurde 1815 gegründet, zunächst um Missionare auszubilden, die durch andere europäische Gesellschaften ausgesandt werden sollten.¹⁶ Erst ab 1822 entsandte sie selbst Missionare in den Kaukasus, ab 1827

¹⁵ Vgl. zur Publizistik der Basler Mission JULIA ULRIKE MACK, Menschenbilder. Anthropologische Konzepte und stereotype Vorstellungen vom Menschen in der Publizistik der Basler Mission 1816–1914 (Basler und Berner Studien zur historischen Theologie 76), Zürich 2013.

¹⁶ Zur Geschichte der Basler Mission vgl. CHRISTINE CHRIST-VON WEDEL / THOMAS K. KUHN (Hg.), Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815–2015, Basel 2015; PAUL JENKINS, Kurze Geschichte der Basler Mission, Basel 1989; WILHELM SCHLATTER, Ge-

nach Westafrika und ab 1834 nach Indien. Bis in die 1850er Jahre hinein kooperierte die Basler Mission eng mit der anglikanischen Church Missionary Society (CMS), aber auch andere Gesellschaften stellten einzelne in Basel ausgebildete Missionare ein. Auch die Gründung der Basler Indienmission geschah in Absprache mit der CMS. Diese wurde die erste erfolgreiche Basler Mission – d. h. eine Mission, die nicht aufgrund politischer Veränderungen oder aufgrund der hohen Sterblichkeit von Missionaren bald nach ihrer Gründung wieder geschlossen werden musste.

Aus dieser Mission stammen die dieser Untersuchung zugrundeliegenden Handschriften. Im Frühjahr 1834 gründeten die Missionare Samuel Hebich, Christian Leonhard Greiner und Johann Christoph Lehner eine erste Missionsstation im südindischen Mangalore (Karnataka). Dort arbeitete ab 1836 Herrmann Mögling, während Samuel Hebich eine weitere Missionsstation in Kannur (Kerala) gründete. Die Basler Mission verbreitete sich in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens vor allem im südlichen Karnataka, in Kerala und in einem kleinen Teil der Nilgiris. In Westafrika gab es ab der Mitte der 1830er Jahre eine ständige Missionsstation; eine größere Zahl an Konversionen folgte erst später. Ab 1891 arbeitete die Basler Mission auch in China.

Die Rheinische Missionsgesellschaft (RMG) begann ebenfalls mit der Gründung einer Missionsschule.¹⁷ Diese war als Vorschule für solche Männer gedacht, deren Bildung für den unmittelbaren Besuch des Basler Missionsseminars nicht ausreichte. Der Fokus auf weniger gebildete Teile der Bevölkerung zeigte sich unter anderem darin, dass zunächst Missionslehrer ausgesandt wurden, also keine ordinierten Theologen. Ab 1829 entsandte die RMG Missionare, als Erstes nach Südafrika. Der Bezug auf niedrigere soziale Schichten spiegelte sich ebenfalls in der Missionszeitschrift. Das *Barmer Missionsblatt* adressierte stärker noch als der *Heidenbote* eine weniger gebildete Leserschaft. Beide Gesellschaften waren von der Erweckungsbewegung geprägt, aus der sie entstanden.

schichte der Basler Mission 1815–1915. Mit besonderer Berücksichtigung der ungedruckten Quellen, 3 Bde., Basel 1916.

¹⁷ Zur Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft vgl. GUSTAV MENZEL, *Aus 150 Jahren Missionsgeschichte. Die Rheinische Mission*, Wuppertal 1978; WOLFGANG APELT, *Schlaglichter aus 175 Jahren Rheinischer Missionsgesellschaft*, in: *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 54 (2005), 25–37; ALFRED BONN, *Ein Jahrhundert Rheinische Mission*, Barmen 1928.

1. Wahrnehmungen und Konstruktionen von »Armut«

Die erweckten Missionarinnen und Missionare waren der Überzeugung, in außereuropäischen Ländern ein Werk der Liebe zu tun, indem sie ärmeren Menschen halfen. »Armut« wurde von ihnen sowohl geistlich als auch materiell definiert. In diesem doppelten Sinne kann die Mission als humanitäres Engagement verstanden werden, auch wenn sich die Missionsangehörigen selbst ebenso wie Missionstheoretiker wie Gustav Warneck explizit von dem Vokabular abgrenzten, weil sie es als liberal und damit als »unchristlich« ansahen.¹⁸

Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts traten immer wieder Notsituationen in den Fokus der Veröffentlichungen in Missionskreisen. Hungersnöte, Epidemien und Kriege boten Anlässe, zur Unterstützung durch europäische Christinnen und Christen aufzurufen. Hier wurden Menschen in bitterer materieller Armut textlich oder bildlich porträtiert, und es wurde zu Spenden und verschiedenen Formen der Unterstützung aufgerufen: Geldspenden, Sachspenden (Geschenkpakete), körperliche Unterstützung durch Arbeit für die Mission – in Übersee und auch in Europa.¹⁹ Dabei schien in diesen Fällen klar, wer die aktiven Wohltäter und wer die passiven Empfänger waren.

Die Konsequenzen solcher humanitären Einsätze für die Mission wurden allerdings kontrovers diskutiert, weshalb die Aktivitäten zur Linderung aktueller Notsituationen keine uneingeschränkte Unterstützung erhielten, zumindest nicht in Missionskreisen. Es sollte klar unterschieden werden, ob Menschen aus allgemeiner Nächstenliebe geholfen werde (also allen, egal welcher Religion sie angehörten) oder aus christlicher Zugehörigkeit (also nur Christen) oder ob Menschen geholfen werde, damit sie Christen würden – dieser Ansatz wurde

¹⁸ Vgl. GUSTAV WARNECK, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Mit einem Anhang über die katholischen Missionen, Berlin 1910.

¹⁹ Zur Zielsetzung von Missionszeitschriften vgl. FELICITY JENSZ / HANNA ACKE, The Form and Function of Nineteenth-Century Missionary Periodicals. Introduction, in: Church History 82 (2013), 368–373; FELICITY JENSZ / HANNA ACKE (Hg.), Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century, Stuttgart 2013; FELICITY JENSZ, Origins of Missionary Periodicals: Form and Function of Three Moravian Publications, in: Journal of Religious History 36 (2012), 234–255. Hinzugefügt werden müsste die religiöse Argumentation und insbesondere die Zielsetzung einer Erneuerung und Vertiefung des Glaubens in Europa, vgl. JUDITH BECKER, »Dear Reader, remember this«. Mission Reports as Paradigms for Revival in Europe. The Barmer Missionsblatt and Basel Evangelischer Heidenbote in the Nineteenth Century, in: Christian Soboth u. a. (Hg.), »Schrift soll leserlich seyn.« Der Pietismus und die Medien. IV. Internationaler Kongress für Pietismusforschung 2016, Halle 2016, 149–159.

zumeist abgelehnt. Man wollte keine »Reischristen«, sondern »echte« Christen gewinnen.²⁰

Eine im ganzen 19. Jahrhundert prävalente Definition von Armut war die außereuropäischen Ländern zugeschriebene Bildungsarmut. Dies galt nicht nur für afrikanische Länder, sondern auch für Länder in Asien, die ansonsten als »Hochkulturen« wahrgenommen wurden. Von Beginn an engagierten sich europäische Missionarinnen und Missionare im Bildungswesen. Neben dem Heben des Bildungsstandards bzw. genauer: der Anpassung an in Europa, und noch genauer: in Europa unter Erweckten verbreitete Bildungsstandards stand als Motivation der leichte Zugriff auf indigene Kinder, die im Sinne der Mission erzogen werden sollten.²¹ Konversion war stets vorherrschendes Ziel von Missionsschulen.

Neben dem Vergleich mit europäischer Bildung wurde Bildungsarmut in verschiedenen weiteren Bildungsbereichen festgemacht. Dazu gehörte die allgemeine Bildung in Lesen, Schreiben, Rechnen und (Welt-)Geschichte.²² Lesen, Schreiben und Rechnen sollte insbesondere Kindern aus unteren sozialen Schichten beigebracht werden, um ihnen auf diese Weise sozialen Aufstieg zu ermöglichen.

In fast allen Missionsgebieten wurden sehr früh Mädchenschulen eröffnet.²³ Die Mädchenbildung spielte aus verschiedenen Gründen eine große Rolle.²⁴ Zum Ersten wurde sie als protestantisches Erbe und Auftrag wahrgenommen. Man

²⁰ Vgl. z. B. CHAD M. BAUMAN, *Christian Identity and Dalit Religion in Hindu India 1868–1947*, Grand Rapids 2008; M. CHRISTHU DOSS, *Repainting Religious Landscape. Economics of Conversion and Making of Rice Christians in Colonial South India 1781–1880*, in: *Studies in History* 30 (2014), 179–200.

²¹ Vgl. neuerdings ARMIN OWZAR, *Erziehung zur Ebenbürtigkeit? Ostafrikanische Schülerinnen und Schüler auf und in Menschenbildern evangelischer Missionare um 1900*, in: Judith Becker / Katharina Stornig (Hg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018.

²² Über den Unterricht und die Fortschritte der Schülerinnen und Schüler wurde der europäischen Leserschaft regelmäßig berichtet, vgl. z. B. *Heidenbote* 1853, 49–51. Zum Geschichtsunterricht vgl. z. B. *Heidenbote* 1843, 76.

²³ Auch über die Mädchenschulen wurde regelmäßig berichtet, vgl. z. B. den 3. Jahresbericht des Frauenvereins zu Basel, in: *Heidenbote* 1844, 1–8 (Sonderpaginierung).

²⁴ Zu Mädchenschulen in der Basler Mission vgl. JUDITH BECKER, *Frauen in der Mission und Mädchenschulen*, in: Christine Christ-von Wedel / Thomas K. Kuhn (Hg.), *Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815–2015*, Basel 2015, 57–62. Zur Konversion von Frauen in der Basler Mission vgl. ULRIKE SILL, *Encounters in Quest of Christian Womanhood. The Basel Mission in Pre- and Early Colonial Ghana* (Studies in Christian Mission 39), Boston 2010, und zu Missionsfrauen vgl. DAGMAR KONRAD, *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission* (Internationale Hochschulschriften 347), Münster [u. a.] 2013.

glaubte, sich mit der Gründung von Mädchenschulen in protestantische Tradition zu stellen – und sich damit vom Katholizismus abzugrenzen. Zum Zweiten hoffte man auf diese Weise die Vorzüge des (protestantischen) Christentums gegenüber anderen Religionen und Kulturen sichtbar und erlebbar zu machen. Zum Dritten sollten in den Schulen junge Mädchen zu »guten« christlichen Hausfrauen und Müttern erzogen werden. Viele Mitglieder der Missionsbewegung waren überzeugt, dass die Evangelisierung eines Landes von den Mädchen abhinge. Sie sollten ihre Kinder christlich erziehen und gegebenenfalls ihre Männer missionieren. Auch deshalb galten die Mädchenschulen als zentral. Nebenbei hoffte man, den Mädchen mit der Schulbildung, die eine Ausbildung in Handarbeiten und hausfraulichen Tätigkeiten umfasste, eine bessere Perspektive für ihr Leben bieten zu können. Bildungsarmut wurde mithin an Gender- ebenso wie an sozialen Kriterien gemessen.

Zuletzt – und hier sind wir bei einem offen ausgesprochenen europäischen Überlegenheitsbewusstsein – galt Bildung, die nicht einem europäischen Bildungskanon entsprach, als defizitär. Man glaubte also auch in säkularer Perspektive, den Menschen in den außereuropäischen Ländern aus einer Notlage zu helfen, indem man europäische Bildung (wie immer sie genau definiert war) lehrte.

Dies hing mit einer wahrgenommenen Armut an europäischen kulturellen »Errungenschaften« zusammen. Diese Wahrnehmung beruhte auf den seit dem späten 18. Jahrhundert weit verbreiteten Modellen von Fortschritt in »der« kulturellen Entwicklung, bei denen europäische Kultur und Religion als am weitesten entwickelt galten.²⁵ Die Zuschreibungen kultureller Über- bzw. Unterlegenheit waren hier eindeutig.

Nicht ganz so eindeutig waren die Zuschreibungen in Bezug auf Machtverhältnisse, und in dieser Hinsicht gilt es mehr als im Blick auf Bildung und Notsituationen innerhalb des 19. Jahrhunderts zu differenzieren. Grundsätzlich war es natürlich so – und daran sollte nach Ansicht der Missionsgesellschaften auch nichts geändert werden –, dass sich die Europäerinnen und Europäer als überlegen wahrnahmen, nicht nur kulturell, sondern auch im Blick auf die ganz konkreten Machtverhältnisse. Dies galt auch für deutsche Menschen, als Deutschland noch keine Kolonien besaß: Als Europäer fühlten sie sich den Macht Ausübenden zugehörig – und waren es in vieler Hinsicht auch. Gleichzeitig müsste bezüglich der Machtverhältnisse für jedes Gebiet individuell differenziert werden.

²⁵ Dies basierte auf den Modellen kulturellen Fortschritts, wie sie u. a. Georg Wilhelm Friedrich Hegel entwickelt hatte: GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 12), Frankfurt a. M. 1970.

In diesem Überblick kann nur festgehalten werden, dass europäische Missionarinnen und Missionare keineswegs immer »oben« waren. In fast allen Gebieten blickten die kolonialen Gesellschaften auf sie herab. Aufgrund ihres ausgeprägten Glaubenslebens galten sie den meisten Europäerinnen und Europäern – in den Missionsgebieten wie in Europa – als lächerlich. Hinzu kam, gerade im Fall von deutschsprachigen Missionaren, dass sie häufig deutlich schlechter gebildet waren als diejenigen Europäer, die als Mitglieder der Kolonialverwaltung, der kolonialen Kirche oder als Händler in den Missionsgebieten lebten. Doch auch gegenüber indigenen Herrschern waren die Missionare häufig untergeordnet. Sie waren nicht nur von deren Wohlwollen abhängig, um missionieren oder Schulen eröffnen zu können, sondern sie wurden auch als untergeordnet wahrgenommen, in indigener wie in europäischer Perspektive. In Asien kam ferner hinzu, dass sie gegenüber den lokalen Eliten häufig Bildungsdefizite aufwiesen. Hier bestand also eine Bildungsarmut in umgekehrter Perspektive. Indische Brahmanen zum Beispiel verfügten über ein nicht nur anderes, sondern zumeist auch breiteres Wissen als die Mehrzahl der Missionare – und ließen sie dies spüren.²⁶ Die Machtverhältnisse waren mithin oft nicht eindeutig, wobei die Missionare sich zumeist aufgrund ihrer Hautfarbe und ihrer Geburtsländer als überlegen definierten. In religiöser Perspektive fühlten sie sich sowohl Inderinnen und Indern als auch von ihnen als »unchristlich« angesehenen Europäerinnen und Europäern überlegen.

Auch in Bezug auf die Machtstrukturen muss differenziert werden. Einerseits wollten die europäischen Christen an den hierarchischen Strukturen und der indischen Armut an Macht festhalten. Doch bezog sich dies freilich nur auf als »gute Ordnung« wahrgenommene europäische koloniale Dominanz. Wenn der Kolonialismus, andererseits, in ein Terrorregime umschlug, wie unter dem belgischen König Leopold II. (1835–1909) im Kongo in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, dann wandten sich die Missionen sehr entschieden gegen die Kolonialverwaltung und schufen mit Texten und Bildern eine kritische Öffentlichkeit in Europa.²⁷ Im Fall des Kongo waren die Menschenrechtsverletzungen

²⁶ Als Beispiel kann hier der Konvertit Hermann Anandrao Kaundinya angeführt werden, der erste in Basel ausgebildete aus Indien stammende Missionar. Kaundinya hatte eine gründliche Ausbildung in indischen Philosophien erhalten, bevor er mit europäischer Philosophie und Religionsgeschichte konfrontiert wurde. Zu Kaundinya vgl. MRINALINI SEBASTIAN, *Mission without History? Some Ideas for Decolonizing Mission*, in: *International Review of Mission* 93 (2004), 75–96; KATRIN BINDER, Hermann Anandrao Kaundinya, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), *Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance*, Norderstedt 2007, 419–424.

²⁷ Vgl. z. B. SHARON SLIWINSKI, *The Childhood of Human Rights. The Kodak on the Congo*, in: *Journal of Visual Culture* 5 (2006), 333–363; KEVIN GRANT, *Christian Critics of Empire*.

so gravierend, dass die europäischen Christinnen und Christen sie nicht ignorieren konnten. In anderen Fällen wie zum Beispiel dem Völkermord an den Herero und Nama 1904 bis 1908 stellten sich zwar einige der in den Gebieten tätigen Missionare an die Seite der Herero, andere prangerten in Briefen an die Missionsleitung und weitere Korrespondenzpartner die Taten der Kolonialregierung an, gegenüber der deutschen Öffentlichkeit hielt sich die Mission mit Kritik jedoch zurück.²⁸ Die Publikationen schwiegen zumeist zu den von Deutschen verübten Gräueln. Diese Haltung verstärkte sich gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Anders sah dies zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus, als Missions- und Antisklavereibewegung Hand in Hand gingen und teilweise von denselben Personen angeführt wurden, namentlich von William Wilberforce in England.²⁹ Hier herrschte die Ansicht vor, dass die außereuropäischen Menschen aus der Abhängigkeit befreit oder zumindest der Sklavenhandel unterbunden werden müsse. Die Missionsbewegung des späten 18./frühen 19. Jahrhunderts verstand sich als »Wiedergutmachung« an den Menschen, die durch Europäer, durch Christen, versklavt worden waren.³⁰ Hier sollten Machtverhältnisse verändert, näher angeglichen (wenn auch nicht gleichgemacht) werden. Gleichzeitig konnten sich die Europäer, die häufig für, nur selten mit Menschen aus Afrika für deren Freiheit kämpften, wiederum überlegen fühlen. Und sie konnten sich als Christinnen und Christen denjenigen Europäern als überlegen empfinden, die zwar aufgrund ihrer Bildung und ihres Lebensstandards auf sie herabblickten, ihrer Ansicht nach aber aufgrund ihrer Taten unter ihnen standen.

Hinzu kam ein Aspekt, der die Frage nach kultureller Überlegenheit in ihrer Vielfalt deutlich macht: der Luxus. Neben Grausamkeit in der Behandlung von

Missionaries, Lantern Lectures, and the Congo Reform Campaign in Britain, in: *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 29 (2001), 27–58.

²⁸ Vgl. HANNS LESSING, Doppelte Loyalität. Politik und theologische Reflexion der Rheinischen Missionsgesellschaft zu Beginn des Kolonialkrieges in Namibia, in: *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 54 (2005), 81–95. Zur Frage von Mission und Macht vgl. ULRICH VAN DER HEYDEN / HOLGER STOECKER, Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945 (*Missionsgeschichtliches Archiv* 10: Geschichte), Stuttgart 2005. Vgl. ferner ANDREW PORTER, Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion 1700–1914, Manchester [u. a.] 2004; BRIAN STANLEY, *The Bible and the Flag. Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leicester 1990.

²⁹ Vgl. z. B. TRAVIS GLASSON, *Mastering Christianity. Missionary Anglicanism and Slavery in the Atlantic World*, New York / Oxford 2012; JOHN POLLOCK, *Wilberforce*, London 1977; ANNE STOTT, *Wilberforce. Family and Friends*, Oxford 2012.

³⁰ Vgl. z. B. *Church Missionary Record* 1830, 1–4.

Sklaven und insbesondere im Sklavenhandel war Luxus einer der Vorwürfe von erweckten Christinnen und Christen gegenüber ihren »nichtchristlichen« Landsleuten, denjenigen, die nicht in ihrem Sinne christlich waren, einen anderen Lebensstil pflegten und andere religiöse Auffassungen vertraten. In der Vermeidung von Luxus fühlten sich die Erweckten anderen Europäern ebenso überlegen wie in der Vermeidung grausamer Ausübung von Macht und der Ausbeutung von Menschen. Hier war Nicht-Tun und Nicht-Haben – was in der Mission oft mit einem Nicht-Können, dem Fehlen der Mittel einherging –, mithin »Armut«, mit Überlegenheit assoziiert.

Gleichzeitig wurde der Luxus-Vorwurf auch gegenüber den Missionarinnen und Missionaren erhoben – von ihren europäischen Unterstützern. Wenn sie in den Missionsgebieten Hausangestellte hatten oder wenn sie sich in einem Palankin, einer Art Sänfte, tragen ließen, wurde dies in Europa als Luxus wahrgenommen – ein Vorwurf, der auch von säkularer Seite an die Mission herangetragen wurde.³¹ Immer wieder finden sich in den Korrespondenzen und in den Veröffentlichungen verteidigende Erklärungen, warum ein solches Vorgehen in Ghana oder Indien kein Luxus, sondern vielmehr notwendig sei. Der Indienmissionar Herrmann Mögling schrieb an die Unterstützergemeinden, seine Frau Pauline Backmeister, eine der begabtesten Missionarinnen des 19. Jahrhunderts, könne in Indien so viel wichtigere und hilfreichere Arbeit tun als reine Hausarbeit – während sie sich in Deutschland selbstverständlich auf den Haushalt beschränken würde. Im Frühjahr 1856, kurz nach ihrer Heirat, leitete Pauline Mögling selbstständig die Missionsstation Almanda im Kurg-Gebiet.³²

Luxus war aber etwas, das die Erweckten nicht nur bei Europäern inner- und außerhalb Europas und bei Missionaren sahen, sondern sie fanden Luxus auch in den Missionsgebieten, bei den herrschenden Personen. Beschwerden über das Festhalten an Luxus als einer der größten Bremsen im Bekehrungsprozess wurden wieder und wieder laut. Luxus wurde jedoch vor allem den »Anderen« zugeschrieben, denen, die sich nicht bekehren lassen wollten. In der Begegnung mit Brahmaninnen und Brahmanen wurde Luxus im Allgemeinen und das Tragen von Schmuck im Besonderen zu einem Merkmal der als renitent dargestellten Hindus, mithin zum Inbegriff des Anti-Christlichen.³³

³¹ Vgl. z. B. Heidenbote 1852, 66.

³² Vgl. JUDITH BECKER, Frauen in der Mission (Anm. 24); VEENA MABEN, Pauline Moegling. An Exceptional Mission Woman, in: Albrecht Frenz / Stefan Frenz (Hg.), Zukunft im Gedenken. Future in Remembrance, Norderstedt 2007, 324–342.

³³ Als eine Maßnahme, um seine renitente hinduistische Frau zur Konversion zu bewegen, befahl Hermann Anandrao Kaundinya ihr nach seiner Rückkehr aus Basel, ihren »übermäßigen Schmuck« abzulegen, vgl. Heidenbote 1854, 25. Die Frau, Lakshmi, starb kurz darauf, ohne konvertiert zu sein.

Damit konnten sich die Mitglieder der Missionsbewegung wiederum als überlegen definieren, überlegen gegenüber ihren europäischen Landsleuten in der Luxus-Abstinenz ebenso wie überlegen gegenüber außereuropäischen Menschen, die, so wurde es dargestellt, Luxus dem Glauben an Christus vorzogen. Weltlich betrachtet, in Bezug auf Vermögen, Lebensstandard und häufig auch Bildung waren die meisten Missionsangehörigen unterlegen. Geistlich definierten sie sich als höherstehend.

Bezieht man nun die Konvertitinnen und Konvertiten ein, so wird das Bild noch komplexer: Wer zum Beispiel aus dem brahmanischen Hinduismus ins Christentum konvertierte, die Insignien seines Standes ebenso wie Schmuck und anderen Luxus aufgab, um nach missionarischer Ansicht christlich zu leben, der wurde in den Publikationen oft als höherstehend gegenüber europäischen Christinnen und Christen dargestellt, die gar nicht erst den Zugang zu bzw. die Gewöhnung an Luxus erlebt hatten.

Gleichzeitig wurde die Einheit der »echten« Christinnen und Christen in Bezug auf diesen Aspekt herausgestellt, egal in welchem Land der Welt sie lebten und wie ihre soziale Stellung oder ihre kulturelle Sozialisation war. Abgegrenzt wurde sich von denjenigen, die Luxus lebten, egal in welchem Land und in welcher Kultur. Die hier vorherrschende Differenz »kein Luxus – Luxus« war deutlich wichtiger als »europäisch – außereuropäisch«. Sie wurde parallelisiert mit der Unterscheidung »christlich – nichtchristlich«.

Neben diesen Armuts- und Luxusvorstellungen stand als weitere Definition von Armut die geistliche Armut. Gerade in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts wurde Armut auch als Nicht-Wissen um Christus und christliche Glaubensbestände definiert. Missionare und später auch Missionarinnen reisten aus, um vom christlichen Glauben zu erzählen und diese wahrgenommene Armut zu lindern. Während europäische Menschen das Evangelium gehört hatten, sich ihm aber verschlossen, so weite Teile der Missionsbewegung, hätten Menschen außerhalb Europas noch gar keine Chance gehabt, vom Christentum zu hören. Dem müsse abgeholfen werden. Zum einen war die Hoffnung in Bezug auf außereuropäische Menschen größer als in Bezug auf Europäer und Europäerinnen, dass sie zu »echten« Christen würden. Zum anderen meinte man, ihnen etwas Gutes zu tun, indem man der wahrgenommenen geistlichen Armut abhelfe.

Doch auch wenn Menschen in außereuropäischen Ländern zum Christentum konvertiert waren oder sich zumindest offiziell bekehrt hatten, wurde bei ihnen noch geistliche Armut festgestellt, Armut in Bezug auf die »richtige« Frömmigkeit und auf die »richtigen« Ausdrucksformen von Frömmigkeit, die »richtigen« Praktiken.³⁴ Was aber in den jeweiligen Missionsgebieten die »richtigen« Formen

³⁴ Vgl. dazu auch Dipesh Chakrabarty's Hinweis, dass Europäer Menschen außerhalb Europas meistens als »noch nicht« auf Augenhöhe stehend betrachteten, DIPESH CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*,

sein könnten, darüber wurde intensiv diskutiert. Inwieweit sollten sich Konvertitinnen und Konvertiten in Afrika oder Asien europäischen Formen anpassen? Wo konnten sie eigene Traditionen einbringen? Es scheint, dass im Lauf des 19. Jahrhunderts der Handlungsspielraum für Konvertierte geringer wurde und die Uniformierung im europäischen Sinne größer. Dazu gehörten Werthaltungen ebenso wie Frömmigkeitspraktiken. Beides sollte vermittelt werden. Im Zuge dieser Interaktionen wandelte sich jedoch auch die Frömmigkeit der Europäerinnen und Europäer in den Kontaktzonen.

So war eines der wichtigsten Ideale der Erweckten innere und äußere Ruhe. Bei einer Erweckung in und um Kannur in Südindien in den Jahren 1847/1848 äußerten die meisten Inderinnen und Inder ihre Sündenerfahrung indessen mit lautem Weinen und Schreien – für viele Europäer ein verstörendes Erlebnis.³⁵ In dem Bemühen, auch dies als Ausdruck »echter« Bekehrung anzuerkennen und es in seinen kulturellen Kontext einzuordnen, veränderte sich die Definition von »echtem« Christentum und die Bedeutungszuschreibung von Ruhe auch bei manchen Europäerinnen und Europäern. Dies lässt sich nicht nur in ihrer Korrespondenz erkennen, sondern wurde auch in den Missionszeitschriften veröffentlicht und der Leserschaft erläutert. Dadurch wurde auch deren Konzeption von »echtem« Christentum erweitert.³⁶

Die Erfahrung von Differenz wurde aufgrund des Willens zur und der festen Überzeugung von Einheit unter allen »echten« Christinnen und Christen überspielt durch die Übernahme oder zumindest Akzeptanz von anderen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens.³⁷ Dadurch entstand in den Kontaktzonen ebenso wie in Europa eine Kontaktreligiosität, gekennzeichnet durch eine veränderte religiöse Praxis und modifizierte religiöse Auffassungen, die aus den Begegnungen mit Menschen außerhalb Europas resultierte.

Princeton / Oxford 2000. Dies galt auch im religiösen Bereich, wo die außereuropäischen Christinnen und Christen als »Kinder« oder »jung« angesehen wurden. Ausführlich argumentierte so auch GUSTAV WARNECK, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen (Anm. 18).

³⁵ Der *Heidenbote* meinte, dies mit unterschiedlichen Charakteren der Menschen erklären zu müssen, vgl. *Heidenbote* 1848, 9.

³⁶ Vgl. dazu ausführlich JUDITH BECKER, *Conversio im Wandel. Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität 1834–1860* (VIEG 238), Göttingen 2015.

³⁷ Vgl. dazu auch das Beispiel des Betens bei SABINE HÜBNER, *To Sigh before God. Prayer in the Eighteenth-Century Lutheran Mission in Tamil Nadu*, in: Judith Becker (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World* (VIEG Beiheft 107), Göttingen 2015, 157–178.

2. Nächstenliebe: Mitgefühl, Mitleid und das Helfen

Eine neue Perspektive auf die Armut bringt die Frage nach der Motivation zu helfen ein. Viele der Missionsquellen beantworten diese Frage mit »Nächstenliebe«, in der Sprache der Zeit: Liebe zu den »armen Heiden«.³⁸ Aus Liebe zu Gott und Dankbarkeit für die eigene Bekehrungserfahrung wollten die Missionare, so schrieben viele Basler in ihren Bewerbungen, nun auch andere Menschen daran teilhaben lassen – und zugleich einen Dienst an Gott tun, indem sie das Reich Gottes ausbreiteten.

Analytisch ist hier neben der theologischen Definition von Nächstenliebe nach der Zuordnung von Mitleid und Mitgefühl, nach Überlegenheits- und Gleichheitsvorstellungen zu fragen, die sich im Helfen, in der wahrgenommenen Linderung von materieller und geistlicher Armut, zeigten. Beides konnte als eine Form von Nächstenliebe verstanden werden, hatte aber sehr unterschiedliche Implikationen. Während Mitleid immer Überlegenheit impliziert und eine – sei es noch so unbewusste – Hierarchie ausdrückt, besteht Mitgefühl darin, sich mit der Person, mit der man fühlt, auf eine Stufe zu stellen.³⁹ Hier prägen Einheitsvorstellungen das Gefühl. In der Mission fand sich beides.

Die Unterscheidung zwischen Mitleid und Mitgefühl ist eine analytische; sie spiegelt sich zwar inhaltlich, nicht aber begrifflich in den Missionsquellen. Dort kommt das Begriffsfeld »Mitgefühl« kaum je vor; beide Aspekte werden durch »Mitleid« abgedeckt, und auch dies wird nur selten so benannt. Der Inhalt ist jedoch prominent vertreten, vor allem in der Rede von den »armen Heiden«. Der Weg, Mitleid oder Mitgefühl in den Quellen zu finden, führt über die – sehr häufige – Verwendung des Begriffsfelds der Armut.

Dies gilt zumindest für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts und die Basler Mission, auf die ich mich im Folgenden beschränke. Wenn man die Korrespondenz der Missionare nach den Begriffsfeldern »Mitleid« und »Mitgefühl« durchsucht, so fällt als Erstes auf, dass die Missionare die Begriffe, insbesondere »Mitleid«, häufig auf sich selbst anwendeten. Sie baten um Mitleid für sich und ihre Situation, und damit war durchaus an den meisten der wenigen Stellen das »Bemitleiden« gemeint. Die Korrespondenzpartner sollten sich in ihre Situation hineinversetzen (Mitgefühl) und dann Mitleid mit ihnen empfinden. Dadurch

³⁸ Vgl. z. B. die Bewerbung Christian Leonhard Greiners: BMA, BV 139, Lebens-Geschichte des Christian Leonhard Greiner, 2v.

³⁹ Zum Mitleid vgl. MARIANNE GULLESTAD, *Picturing Pity. Pitfalls and Pleasures in Cross-Cultural Communication. Image and Word in a North Cameroon Mission*, New York 2007; FELICITY JENSZ, *Hope and Pity. Depictions of Children in Five Decades of the Evangelisch-Lutherisches Missionsblatt, 1860–1910*, in: Judith Becker / Katharina Stornig (Hg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, Göttingen 2018.

dass sie also sich selbst in der wahrgenommenen Hierarchie »unten« einordneten, konnten sie einerseits Demut – eine wichtige Werthaltung in der Mission – demonstrieren. Andererseits hofften sie, auf diese Weise die Aktivität der europäischen Korrespondenzpartner zu wecken. Immerhin appellierten sie an deren Handlungsmacht. An einigen Stellen wurde um Mitleid und Geduld gebeten,⁴⁰ an anderen um »Kampf« für die Mission.⁴¹ Die Selbstverortung »unten« durch den Appell ans Mitleid sollte also die Leserinnen und Leser zur Aktivität anregen.

In manchen Fällen sollte der Appell an das Mitleid die Leserinnen und Leser auch beschwichtigen. So geschah es vor allem im Fall von Herrmann Mögling, der mehrfach in Konflikt mit der Missionsleitung geriet, jedes Mal wegen Insubordination. Der Appell an das Mitleid in einem Bußbrief konnte helfen, die Wogen zu glätten.

Die Missionare baten auch um Mitgefühl oder drückten ihr Mitgefühl gegenüber der Missionsleitung aus, zum Beispiel ebenfalls Herrmann Mögling, als die Frau des Missionsinspektors Ludwig Friedrich Wilhelm Hoffmann schwer erkrankt war.⁴² Damit festigte er die Beziehung zum Missionsinspektor. Ein Appell an das Mitgefühl der Menschen in Europa sollte die Einheit zwischen den Missionaren und ihren europäischen Unterstützerinnen und Unterstützern evozieren und die Gemeinschaftsvorstellungen stärken. Auch dies würde letztlich zu einem höheren Engagement für die Mission in Europa führen, so schien man zu hoffen. Daneben erinnerte es aber auch an die geglaubte christliche Gemeinschaft über Ländergrenzen und geographische Distanzen hinweg.

Sehr selten nur wurde das Wort »Mitleid« auf nichtchristliche Menschen angewendet. Hier wurde fast ausschließlich ein Wort aus dem Begriffsfeld der Armut genutzt, zumeist der Verweis auf die »armen Heiden«. Damit wurde stärker noch als bei der Nennung des Mitleids das Hierarchiegefälle zwischen europäischen christlichen Missionaren und außereuropäischen nichtchristlichen Menschen betont. Dieser Ausdruck war so verbreitet, dass er nicht wie die Nennung von Mitleid unmittelbar zu Aktivität aufforderte – zumindest nicht über die Fürbitte für die »armen Heiden« hinaus, zu der selbstverständlich immer wieder aufgerufen wurde und die vielleicht an erster Stelle im Bewusstsein der Leserinnen und Leser stand, wenn die »armen Heiden« genannt wurden.

Häufiger wurde das Begriffsfeld »Mitleid« auf außereuropäische Christinnen und Christen angewendet. Dabei ging es zum einen um Menschen, die materielle Not litten. Zum anderen wurden solche mit Mitleid bedacht, die nach Ansicht der Missionare nicht »richtig« glaubten, also geistliche Armut litten. In beiden Fällen war das Hierarchiegefälle eindeutig. Dies galt aber nicht nur für außereuropäische Christinnen und Christen. Es wurde genauso auf als »nichtchristlich«

⁴⁰ BMA, C-1.3 Mangalur, Nr. 20, H. Mögling, Mangalore 1847, 5.

⁴¹ BMA, C-1.2 Mangalur, Nr. 11, S. Hebich, Mangalore 1836, 4v.

⁴² BMA, C-1.3 Mangalur, Nr. 7, H. Mögling, Mangalore 1847, 4.

wahrgenommene Europäerinnen und Europäer angewendet. Nur einen Unterschied gab es: In den meisten Fällen hielt man die »nichtchristlichen« Europäer für verloren, während man bei außereuropäischen Menschen die Hoffnung nicht aufgab. Daher wurden diese in höherem Maße als Europäer mit Mitleid bedacht. Denn auch Mitleid ist, bei aller implizierten Ungleichheit, ein Weg, eine Beziehung aufzubauen. Europäischen »Ungläubigen« wurde auch die Beziehung – oder zumindest eine positive Beziehung –, also etwas anderes als die Wahrnehmung als »Feinde«, häufig verweigert.

Doch die Missionare berichteten nicht nur über Europäer, die Mitleid übten. In den handschriftlichen Briefen wird Mitleid sowohl Europäern als auch Indern und Indern zugeschrieben – christlichen ebenso wie hinduistischen. Mitleid an sich wurde – ebenso wie Mitgefühl – nicht als exklusiv »christliche« Tugend wahrgenommen. 1837, im ersten Jahr seines Aufenthalts in Indien, traf Samuel Hebich bei einer Rundreise auf ein krankes Paar, das »sehr mitleidig« von seiner Nachbarin gepflegt wurde.⁴³ 1841 schrieb Herrmann Mögling bei einem Bericht über eine Seuche, die Kranken würden »mitleidig« durch den Krankenpfleger versorgt.⁴⁴ Mitleid wurde weder als eine exklusiv christliche noch als eine exklusiv europäische Tugend wahrgenommen, obgleich in der Korrespondenz und den Publikationen die Leserinnen und Leser in Europa die ersten Ansprechpartner waren und daher im Vordergrund standen.

Aber auch wenn Mitleid nicht als ausschließlich christlich galt, so wurde es doch als fundamental christlich wahrgenommen, denn in seinen Ausdrucksformen und in den durch Mitleid angeregten Handlungen galt es der Mission als praktizierte Nächstenliebe.

3. Conclusio

Die Selbstverständnisse in der Mission waren selbst in diesem kleinen Ausschnitt aus Themen von Kontakten mit »Anderen« vielfältig und uneindeutig; sie wurden je nach Situation und Perspektive anders definiert. Gegenüber denselben Gruppen konnten sich die europäischen Missionare als überlegen oder als unterlegen verstehen, je nachdem unter welchem Gesichtspunkt sie auf die Beziehung blickten. Ihre Schulbildung war häufig schlechter als die von Brahmanen. Wenn sie aber »europäisches« Wissen als Maßstab anlegten, war ihre Bildung überlegen.

Besonders deutlich wurde die Perspektivität von Superioritätsvorstellungen bei der Diskussion zum Umgang mit Luxus. Schon was Luxus war und wem er vorgeworfen werden konnte, war in der Missionsbewegung umstritten. Wer aber

⁴³ BMA, C-1.2 Mangalore 1837, Nr. 14, S. Hebich, 1837, 12r.

⁴⁴ BMA, C-1.2 Mangalore 1841, Nr. 6, H. Mögling, Jahresbericht, 3r.

wem überlegen schien, das kam erst recht auf die Perspektive an: diejenigen, die sich keinen Luxus leisten konnten, gegenüber denen, die in Luxus lebten? Ganz oben standen nach Ansicht der Mission diejenigen, die erst in Luxus gelebt hatten und ihn dann aufgaben: außereuropäische Konvertitinnen und Konvertiten.

Auch die Definitionen von »Menschlichkeit« konnten differieren: »Menschlichkeit« konnte im Sinne der Nächstenliebe als aktiver Humanitarismus verstanden werden oder als auf christlichen Glaubensüberzeugungen gegründete Gemeinschaft aller Menschen oder zumindest aller Christen. Insbesondere die Abbildungen haben gezeigt, wie einerseits kulturelle Überlegenheit medial inszeniert wurde und andererseits Überlegenheit durch Bilder von humanitären Einsätzen visualisiert wurde. Gleichzeitig dienten diese Bilder der Spendenwerbung und der Werbung um Mitgefühl, Mitleid und Engagement für die »armen Anderen«. Dem lagen Einheits- ebenso wie Superioritätsvorstellungen zugrunde.

Mitgefühl und Mitleid sollten Handlungen der Nächstenliebe hervorbringen. Sie hatten aber noch einen anderen Effekt, und dieser zeigte sich zumeist, aber nicht nur, in der Beziehung von Europäern untereinander: Auch hier wurde um Mitleid gebeten und damit bewusst eine hierarchische Beziehung eröffnet. Dieses Vorgehen diente der Beziehungspflege. Auch Mitleid brachte oder hielt die Menschen in Kontakt.

Am komplexesten ist die Frage nach Superiorität und Einheit in Bezug auf Machtverhältnisse zu beantworten – und sie muss für jeden Fall neu beantwortet werden. Eines aber ist klar: Aus europäischer Perspektive waren die europäischen Christinnen und Christen eigentlich immer in Superiorität, und sei es aufgrund ihres Glaubens. Daher lässt sich noch etwas näher zuspitzen: Ganz »oben« standen nach Ansicht der Missionsbewegung ihre eigenen Mitglieder: Europäische Missionare und Missionarinnen und deren Unterstützer, denn sie wurden auch einflussreicheren Europäern übergeordnet, denen sie geistliche Armut vorwarfen.

Neben der Komplexität und Perspektivität ist freilich noch ein anderer Aspekt bemerkenswert, die Kehrseite der Medaille: Wer von seiner eigenen Superiorität überzeugt war oder sie verteidigen wollte, der konnte immer eine Perspektive wählen, die zeigte, dass die Europäer den »Anderen« überlegen waren.

Europa im Dialog der westlichen Kirchen mit der östlichen Orthodoxie

Martin Illert

1. Voraussetzungen

Wo sich der westliche Protestantismus über die östliche Orthodoxie äußerte, spielte das Thema »Europa« erst seit der Erweckung und der Romantik eine besondere Rolle, die über die Bezeichnung eines geographischen Raumes hinausgeht.¹ Zwar begegnet »Europa« als Stichwort in der 1608 zu Nürnberg veröffentlichten »Neuen Reisebeschreibung aus Deutschland nach Konstantinopel und Jerusalem« des Tübinger Theologen Salomon Schweigger (1551–1622), der als Hofprediger in Konstantinopel wirkte, doch bezeichnet es hier nur den geographischen Raum, der zur Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel zählt: »Des Patriarchen zu Constantinopel Kirchengebiet erstreckt sich am weitesten / denn er unter ihm hat alle Kirche in Europa / als Griechenland / Mysiam oder Sirfenland / Bulgarey / Wallachey / Moldau / Reusen / Moscowitten / Thraciam.«² Wenn in petrinischer Zeit Johann Georg Pritius (1662–1731) und im Radikalpietismus Gottfried Arnold (1666–1714) Protestantismus und Orthodoxie

¹ Grundlegend zum protestantisch-orthodoxen Dialog sind die Studien von RISTO SAARINEN (Faith and Holiness. Lutheran-orthodox Dialogue 1959–1994, Göttingen 1996) und COSMIN PRICOP (From Espoo to Paphos. The theological Dialogue of the Orthodox Churches with the Lutheran World Federation [1981–2008], Bukarest 2013); vgl. auch: HETA HURSKAINEN, Ecumenical Social Ethics as the World Changed. Socio-Ethical Discussion in the Ecumenical Dialogue between the Russian Orthodox Church and the Evangelical-Lutheran Church in Finland 1970–2008, Helsinki 2013; vgl. ferner Anm. 8 sowie zum Thema »Europa«: MARTIN ILLERT, »Europa« als Thema in den bilateralen theologischen Dialogen zwischen orthodoxen Patriarchaten und der EKD, in ÖR 1/2016, 67–76.

² SALOMON SCHWEIGGER, Eine neue Reißbeschreibung aus Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem, Nürnberg 1608 (zitiert nach: ERNST BENZ, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, München 1952, 36).

verglichen,³ so geschah auch dies nicht unter Bezugnahme auf eine Europa-Konzeption.

Erst im Zeitalter der Erweckung verkündet Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) mit apokalyptischem Unterton:

»Amerika und Europa sind nicht dazu geeignet, dass da das künftige Reich des Herrn seinen Hauptsitz haben kann, wohl aber das westliche Asien, dies vielhundertjährige große Brachland, in welchem die Menschheit unter der Tyrannei eines eisernen Despotismus müde geworden und zum Empfang des Lichts der Wahrheit vorbereitet ist.«⁴

Ähnliche Äußerungen finden wir in der Restaurationszeit bei dem von der Erweckungsbewegung beeinflussten Katholiken Franz von Baader (1765–1841), der – auch mit Blick auf die politische Formation der »Heiligen Allianz« – der russischen Kirche eine europäische Sendung zuschreibt und festhält: »dass Russland bei dermaligen Bewegungen des Orients zum Occident als vermittelnd eintreten muss [...] dass auch die russische Kirche bei dem damaligen gänzlichen Verfall des Christentums im Abendlande als Vermittlerin sich erweisen wird und soll.«⁵ Durchaus in diesem Geiste stellt der reformierte Schweizer Frédéric de Rougemont (1808–1876) den gottlosen, von Napoleon personifizierten Westen dem frommen Osten unter Alexander I gegenüber und folgert, es wäre »gestattet zu sagen, dass das russische Reich gerettet wurde durch den tieferen und bewussten Glauben seines Herrn, der zum naiven Glauben des Volkes hinzukam«⁶.

Es war der Geschichtsphilosoph Oswald Spengler (1880–1936), der in seinem »Untergang des Abendlandes« viele dieser Ost-West- und Europa/Asien-Klischees zusammenfasste und auf das revolutionäre Russland projizierte: »Moskau besaß keine eigene Seele. Die Gesellschaft war von westlichem Geist und das Volk führte die Seele des Landes mit sich. Zwischen beiden Welten gab es kein Verstehen, keine Vermittlung, keine Verzeihung«⁷. Spenglers Denken beeinflusste nicht allein die späteren protestantischen Dialogpartner. Sein Konzept

³ Vgl. BENZ, Ostkirche (Anm. 2), 69–86.

⁴ JOHANN HEINRICH JUNG, *Der graue Mann*, Stuttgart 1837, 216 (zitiert nach: BENZ, Ostkirche [Anm. 2], 141).

⁵ FRANZ VON BAADER, Brief an den russischen Kultusminister Uwarow (1841), zitiert nach: BENZ, Ostkirche (Anm. 2), 159.

⁶ FRÉDÉRIC DE ROUGEMONT, Bericht für das Komitee der evangelischen Allianz von 1862 (zitiert nach: BENZ, Ostkirche [Anm. 2], 186).

⁷ OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Wien 1918 (zitiert nach: BENZ, Ostkirche [Anm. 2], 294).

der Pseudomorphose sollte auch bei dem russischen Exiltheologen Georges Florovsky eine wirkungsmächtige Rezeption erfahren.

Solche Äußerungen waren noch keine Beiträge in einem Dialog zwischen den Konfessionen zu Europa, um den es hier gehen soll. Doch spielten sie mindestens als Chiffren und rhetorische Versatzstücke seit den 1920er Jahren eine Rolle, als die ökumenische Bewegung das direkte Gespräch aufnahm. Schemata wie das bipolare Ost-West-Paradigma oder auch der romantische Gedanke der Erneuerung Europas durch die Begegnung mit der östlichen Orthodoxie begegnen im ökumenischen Gespräch ebenso wie die Vision eines Europa, dessen geistige Grundlagen sich aus den Quellen des Christentums speisen.

In meinem Beitrag möchte ich selektiv und exemplarisch vorgehen und nur drei Aspekte aus den Dialogkontexten anschauen. Ich möchte erstens am Beispiel des ersten und ältesten ökumenischen Dialogs der EKD, dem Gespräch mit dem Moskauer Patriarchat, zeigen, welche Europakonzepte auf evangelischer Seite im Vorfeld des Gespräches die Plausibilität dieses innerkirchlich hochumstrittenen Gesprächs begründen, zweitens möchte ich zeigen, in welcher spezifischen historischen Situation das Thema »Europa« für etwas mehr als ein Jahrzehnt das Hauptthema der Dialoge darstellte, und drittens möchte ich zeigen, wie sich Vorstellungen von Migration, Integration und Europa im Dialog der EKD mit der ÖP verbanden.

2. Europakonzepte als Voraussetzung des Gespräches der EKD mit dem Moskauer Patriarchat

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs hatte die kulturimperialistische Europakonzeption des kirchlichen Außenamtes der Deutschen Evangelischen Kirche, die im »Arbeitsplan für die kulturelle Neugestaltung Europas« Niederschlag gefunden hatte, den Auslandsbischof Heckel im Juli 1940 dem Auswärtigen Amt des Deutschen Reiches vorgelegt hatte, endgültig ausgedient.⁸ Das Gegenmodell der Ökumene, die im Konzentrationslager gelebt worden sei, wurde das Leitbild für die kirchlichen Außenbeziehungen unter Martin Niemöller. Im Bereich der Beziehungen zu den Ostkirchen profilierte die Osteuropahistorikerin Hildegard Schaeder, die seit 1948 beim kirchlichen Außenamt als Referentin für die Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen arbeitete, dieses Konzept mit Nachdruck.⁹

⁸ Vgl. dazu: MARTIN ILLERT, *Dialog, Narration, Transformation. Die Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR mit orthodoxen Kirchen seit 1959* (BÖR 106), Leipzig 2016, 29 f.

⁹ Vgl. zu Schaeder: HEIKE ANKE BERGER, *Deutsche Historikerinnen 1920–1970. Geschichte zwischen Wissenschaft und Politik*, Frankfurt a. M. / New York 1995.

Schaeder hatte 1929 beim Hamburger Osteuropahistoriker Richard Salomon über das Motiv »Moskau, das dritte Rom« promoviert.¹⁰ Auf der Grundlage ihrer wissenschaftlichen Arbeiten zu diesem Motiv behauptete Schaeder, dass das Sendungsbewusstsein der russischen Orthodoxie mehr und anderes sei als nur der Ausdruck eines politischen oder kirchenpolitischen Machtstrebens. Der Osteuropahistorikerin ging es also darum, die Russische Orthodoxe Kirche als eine vom sowjetischen Staat unterscheidbare Größe zu behandeln und ihre handlungsleitenden Motive im theologischen Bereich zu verorten. Dieser Ansatz Schaeders war auch innerhalb der EKD heftig umstritten, wie insbesondere die Polemik Hans Asmussens gegen die »sowjetisch-orthodoxe Kirche« belegt.¹¹

Zur tatsächlichen Dialogaufnahme führte freilich erst die Kombination dieser Sicht auf die ROK mit dem politischen Modell der bilateralen Verständigung zwischen Russland und Deutschland über den Kopf der übrigen osteuropäischen Staaten hinweg, wie dies 1922 in Rapallo von den Diplomaten des Deutschen Reiches und der Sowjetunion und 1939 im Hitler-Stalin-Pakt fixiert worden war.

»Es ist einfach eine Tatsache«, schrieb Schaeders Amtsleiter Martin Niemöller 1950 in diesem Geist, »dass es zwischen der Christenheit, in deren Mitte wir selber leben, und der östlichen Christenheit an einer lebendigen Beziehung, ja an den notwendigen Verbindungen seit langer Zeit fehlt. Und dieser Mangel wird auch nicht durch Begegnungen mit Vertretern der im Westen lebenden kirchlichen Gruppen der orthodoxen Christenheit ausgeglichen. Zweifellos haben wir in Deutschland, diesem typischen Land zwischen Ost und West, diesem Mangel gegenüber eine besondere Verantwortung und Aufgabe zu erfüllen und uns darum zu bemühen, dass die seit langem abgebrochenen Brücken wieder gebaut werden.«¹²

Deutschlands Verbrechen im Nationalsozialismus hielten weder Niemöller noch Schaeder davon ab, für sich selbst eine deutsche Sonderrolle bei der Umsetzung dieser Pläne zu beanspruchen. Schon 1943 beschrieb Schaeder in einem Brief an ihre Familie aus der Berliner Haft, in die sie wegen sogenannter Judenbegünstigung gekommen war, eine archetypische Schlüsselszene:

»Bei Alarm geht die ganze Frauenabteilung durch mehrere Stockwerke hinunter in den Keller, und dort entwickelt sich eine wahre Völkerschau; kurze Brocken aller europäischen Sprachen klingen an. Plötzlich richten sich zahlreiche Augenpaare auf einen wandelnden Punkt an der Wand: eine vollgesoffene Wanze schwankt wie ein Bierfass dahin. Ist es romanisches, germanisches oder slawisches Blut, oder schon

¹⁰ Vgl. a. a. O., 99.

¹¹ Vgl. ILLERT, Dialog (Anm. 8), 25 f.

¹² MARTIN NIEMÖLLER, Vorwort zu: Orthodoxie und Evangelisches Christentum, Witten 1950 (zitiert nach: ILLERT, Dialog [Anm. 8], 32).

alles vereint, was in ihren Wanzenadern rollt, – wer will es ausmachen? Die Französinen blicken verächtlich ablehnend, die Slawinnen gleichmütig abwartend. Im Bewusstsein, die gestaltenden, Ordnung schaffenden Kräfte der Mitte Europas zu vertreten, erhebe ich mich aus meiner Hockerstellung [...] und erschlage klatschend mit der flachen Hand das besoffene Vieh, und das Blut Europas rinnt über die Wand. Ich kann nicht umhin, einen leise triumphierenden Blick in die Runde zu werfen. Ein leichtes, anerkennendes Lächeln aus den westlichen und östlichen Gesichtern Europas – vertreten in ihrem schwachen Geschlecht – im Siegestriumph den blutsaugenden Abgesandten der Unterwelt, der zur Strecke gebracht ist.«¹³

In Schaeders theologischer Deutung des Ost-West-Konfliktes besaß die politische Blockbildung der Jahre des Kalten Krieges ihre wahre Ursache in der Kirchenspaltung von 1054. Schaeder verlieh dem mittelalterlichen Schisma den Charakter einer kosmischen Katastrophe, wenn sie es eine »Schuld« nannte, »welche die gesamtchristliche Gemeinde gegenüber der Menschheit und der Welt, dem Kosmos der göttlichen Schöpfung auf sich geladen« habe und »an deren Folgen sie jetzt mit der gesamten Kreatur trägt«.¹⁴ Nach Schaeders Verständnis waren die Verbrechen des Nationalsozialismus oder des Stalinismus nur Symptome der durch die Kirchenspaltung von 1054 verursachten Entchristlichung Europas.

Diese Position vertrat Schaeder nicht allein. An 1054 als dem Anfang eines fatalen westeuropäischen Sonderweges, der über die Aufklärung in die Weltkriege geführt hatte und der in der Ost-West-Konfrontation kulminierte, trug der Westen die Verantwortung, wie Hans Joachim Iwand 1958 erklärte:

»Was wir jetzt erleben, ist der dritte Schnitt, der heute durch den Leib Europas geht. Ich bitte die Vertreter der orthodoxen Kirche Russlands und der Orthodoxie überhaupt, es mit Freundlichkeit zu hören, was ich dazu denke: Zuerst hat die abendländische Christenheit die Föhlung verloren mit der orthodoxen Kirche«¹⁵.

Für die Pioniere des ROK-Dialogs war Ökumene ein Akt einer für die europäische Entfremdung büßenden Kirche. In der Sicht dieser büßenden Kirche waren die Katastrophen des Ersten und des Zweiten Weltkrieges, des Nationalsozialismus und die Nachkriegsentwicklung nur unterschiedliche Facetten eines einzigen Prozesses. In diesem Sinne rief Iwand aus: »Der eiserne Vorhang ist [...] unsere

¹³ Brief Schaeders an die Familie vom 27. September 1943 (zitiert nach: BERGER, Historikerinnen [Anm. 9], 216).

¹⁴ HILDEGARD SCHAEDE, Die orthodoxe Kirche des Ostens, 1950 (zitiert nach: ILLERT, Dialog [Anm. 8], 28).

¹⁵ HANS-JOACHIM IWAND, Frieden mit dem Osten (zitiert nach: ILLERT, Dialog [Anm. 8], 306).

Unbuße. Wir kommen nicht mit den Menschen zusammen, zu denen wir sagen müssten: Vergebt uns unsere Schuld«¹⁶.

War die Zuwendung zu den östlichen Kirchen Buße für die kirchliche Beteiligung am Projekt einer politisch und kulturell einseitig westlich orientierten, liberalen und aufgeklärten Moderne, so war die russische Kirche für Niemöller, Schaeder und Iwand deshalb interessant, weil sie ihrer Meinung nach als christliche Kirche in einer vollkommen säkularisierten Gesellschaft lebte. Die Liturgie der Russischen Orthodoxen Kirche sei ein »freischenkendes Angebot der Gnade Gottes mitten in einer Welt«, sagte Iwand, »für die Gott tot ist.«¹⁷

Im restaurativen Kontext Westdeutschlands konnte ein derartiges Bild von der Orthodoxie mitsamt der darin enthaltenen Europa-Konzeption der evangelischen Kirche unterschiedliche Funktionen erfüllen.¹⁸ Als kulturelle Chiffre konnte es bei Niemöller zur Kritik an einer vermeintlichen Liberalisierung der deutschen Gesellschaft dienen. Im politischen Raum konnte man es dem »katholischen« Nachkriegsprojekt des vereinten (West-)Europa Adenauers und de Gaulles entgegensetzen. Dies galt insbesondere dann, wenn man, wie dies Niemöller und Heinemann Anfang der 1950er Jahre ja tatsächlich taten, die Westbindung Westdeutschland als noch nicht entschieden betrachtete.

Worin besteht die Leistung dieser theologischen Überlegungen Schaeders? Mir scheint unbestreitbar, dass neben vielen zeitbezogenen und erklärenden Elementen die unbedingt ernst zu nehmende Leistung Schaeders in der Herausarbeitung einer eigenen theologischen Motivation des Moskauer Patriarchats für das kirchliche Handeln bestand.¹⁹ Wer sich heute die Darstellung dieser Kirche in den deutschen Medien – sei es im Zusammenhang des panorthodoxen Konzils 2016, sei es mit Blick auf das Verhältnis zum Staat – ansieht, wird schnell erkennen, dass genau dieses theologische Element in der Darstellung ausgeblendet wird. In die politische Debatte der 1950er Jahre brachte Schaeders Ansatz einen neuen Impuls ein, der übrigens nichts mit Naivität oder Verkenntung der realen Situation zu tun hat. Und heute wiederum scheint mir dieser Ansatz eine Herausforderung zu sein angesichts von Analysen, die sehr schnell die theologische Erklärung des Selbstverständnisses des Moskauer Patriarchats überspringen, um nach meinem Empfinden kurzschlussartig und doch entlarvend nah am politischen Mainstream der 1950er Jahre, eine ausschließlich politisch geleitete Motivation zu erkennen.

¹⁶ A. a. O., 307.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. ILLERT, Dialog [Anm. 8], 305 ff.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 26 f.

3. Der historische Ort des Europa-Diskurses im bilateralen Dialog

Als Resultat der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Veränderungen Ende der 1980er Jahre gewannen die orthodoxen Kirchen Osteuropas neue Freiräume.²⁰ Die neue Freiheit war mit beträchtlichen Herausforderungen verbunden. Denn nach dem Bankrott der kommunistischen Ideologie waren die orthodoxen Kirchen gefordert, neue Modelle für das gesellschaftliche Miteinander zu entwickeln. In diesem Augenblick begegnet das Thema Europa für etwas mehr als ein Jahrzehnt als Leitthema in den Dialogen der EKD nicht nur mit dem Moskauer Patriarchat, sondern auch mit dem Ökumenischen Patriarchat und dem Patriarchat Bukarest. Die evangelische Seite verstand unter der Europa-Thematik allerdings eine sehr spezifische Agenda. Sie meinte die Modernisierung orthodoxer Kirchen durch die Einbindung in den rechtlichen und kulturellen Diskurs der Europäischen Union. Ähnlich positionierte sich die rumänische Kirche. Mit dem Schwinden eines Einvernehmens zwischen Russland und der EU fand dagegen das Moskauer Patriarchat sein Dialog-Profil vor allem in der Abgrenzung gegen die vermeintlich dem Liberalismus ausgelieferten Kirchen des Westens.

Wie die evangelische und die katholische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg meinte die ROK der Nachwendezeit, dass sie einen Rechristianisierungsprozess einleiten könne.²¹ Angesichts dieser unterschiedlichen Perspektiven blieb nur ein begrenzter Raum für gemeinsame Anliegen: Immerhin teilten beide Seiten die Einschätzung, dass die Säkularisierung als zentrale Herausforderung der Kirchen zu begreifen sei. Diese berge eine Chance in sich, insofern die Kirchen einen genuinen Beitrag zur Wertevermittlung leisten könnten. Eine weitere Übereinstimmung stellten beide bei Bewertung der Partikularität von Traditionen und Identitäten für den geographischen und kulturellen Raum »Europa« fest – hier trafen sich das Leuenberger Modell der »versöhnten Verschiedenheit« und die orthodoxe Realität der autonomen Nationalkirchen, wie das Kommuniqué der Begegnung von 1998 bezeugt.

»Die Teilnehmenden [...] erkannten an, dass die Annäherung der Länder und Völker Europas dann positiv ist, wenn die Prozesse der europäischen Integration nicht zur Zerstörung der ethnokulturellen und geistigen Identität der Völker, sondern zu ihrer bestmöglichen Entwicklung und Entfaltung führen. [...] Die Gesprächsteilnehmenden sind überzeugt, dass die Kirchen und Christen Europas dazu berufen sind, gemeinsam an den gesamteuropäischen Prozessen teilzunehmen, sie geistig zu beleben und sittlich zu verändern. Sie erkennen als positiven Wert das Vorhandensein von ver-

²⁰ Vgl. a. a. O., 180 ff.

²¹ Vgl. ebd.

schiedenen Modellen der Beziehungen von Kirche und Staat und Volk in Europa und in der Welt an. Sie sind überzeugt, dass diese im europäischen Integrationsprozess nicht verloren gehen dürfen, sondern entsprechend dem jeweiligen Willen der Völker und Staaten geachtet werden müssen«²².

Diese sehr allgemein klingenden Formulierungen hatten auf der Seite der Orthodoxie wie der EKD einen konkreten Hintergrund: Seit dem Jugoslawien-Konflikt schienen sich neue Gräben zwischen Ost- und Westeuropa aufzutun:

»Die Gesprächsteilnehmenden haben ihre Sorge geäußert, dass die derzeitigen Verhandlungen und Entscheidungen über die weitere europäische Integration nicht nur zu einem Zusammenwachsen, sondern auch zu neuen Trennungen zwischen Ost und West führen könnten. [...] Beide Seiten äußerten ihre Befürchtung, dass die Institutionen der Europäischen Union bestrebt sind, unter Ausnutzung ihrer ökonomischen Stärke ihre politischen Regeln anderen Ländern, die noch nicht einmal deren Mitglieder sind, aufzudrängen; dabei wird nicht berücksichtigt, dass in Europa und insbesondere in Russland eine Vielfalt von gesellschaftlichen Lebensweisen existiert, einschließlich islamischer Republiken, die sich nicht nach westeuropäischen Vorbildern vereinheitlichen lassen«. Die Kirchen sollten sich davor »hüten, in ihrem eigenen kirchlichen Leben durch eine falsch verstandene, allgemeine Liberalität biblische Grundlagen und christliche Werte in Frage zu stellen und so dem gemeinsamen Zeugnis der Kirchen zu schaden.«²³

Sehr viel moderater, weil auch selbst anders als die Russen unmittelbar in den politischen Einigungsprozess der EU eingebunden, äußerte sich zur gleichen Zeit die Rumänische Orthodoxe Kirche im Dialog. Hier wählte man den Referenzrahmen der europäischen ökumenischen Versammlungen, deren zweite 1997 in Graz stattgefunden hatte. Als »Botschafter der Versöhnung mit Gott« (2Kor 5,18–20) beschrieben sich beide Kirchen im Kommuniké und bestimmten so ihren spezifischen Beitrag zur europäischen Integration. Beide Partner begriffen die Verständigung im ökumenischen Dialog als eine Grundlage der europäischen Einigung: »Europa braucht nicht nur eine Gemeinschaft versöhnter Völker und Staaten, sondern auch eine Gemeinschaft versöhnter Kirchen.«²⁴

²² Kommuniké Bad-Urach II (1998), zitiert nach: REINHARD THÖLE / MARTIN ILLERT (Hg.), Wörterbuch zu den bilateralen Theologischen Dialogen der Evangelischen Kirche in Deutschland und orthodoxen Kirchen (1959–2013), Leipzig 2014, 79–80.

²³ A.a.O., 80.

²⁴ A.a.O., 78.

4. Europa als Thema im Dialog des Ökumenischen Patriarchats mit der EKD

Im Dialog der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat hätte eigentlich schon deutlich vor der Wende das Europa-Thema aufgegriffen werden können. Als es knapp zehn Jahre nach der ersten Dialogbegegnung mit dem Moskauer Patriarchat zur ersten Dialogbegegnung mit dem Patriarchat Konstantinopel kam, wären beide Seiten durchaus in der Lage gewesen, den durch das Anwerbeabkommen von 1961 zwischen der BRD und Griechenland eröffneten Zusammenhang der orthodoxen Migration nach Zentraleuropa zum Thema ihrer Gespräche zu machen. Mit einer solchen europäischen Themenstellung, die doch auch der Hauptgrund für die 1969 erfolgte Aufnahme der Gespräche war, hätte man die Veränderungen des Christentums in Zentraleuropa analysieren und die Rolle der Kirchen in diesem Umbruch bestimmen können.

Zu solchen Ansätzen gelangte man allerdings erst später. Zunächst trug der Dialog einen betont assistenzialistischen Charakter, ging man doch davon aus, dass die sogenannten Gastarbeiter Deutschland nach getaner Arbeit wieder verlassen würden und keine Errichtung dauerhafter Strukturen erfolgen würde. Mental orientierte man sich auf evangelischer Seite deshalb an dem Beschluss des Rates der EKD vom Oktober 1949, der die Verantwortung der EKD für die Displaced Persons aus den orthodoxen Ländern betonte.²⁵ Dass Deutschland selbst ein Ort der Emigration und der Ausbildung einer spezifischen Identität einer orthodoxen Diaspora werden könnte, ist hier noch nicht im Blick, vielmehr geht es um Hilfe für die Gäste durch die Gastgeber, wie es die bereits oben zitierte Hildegard Schaeder formulierte.

Erst mit der Aussetzung des Anwerbeabkommens im Jahr 1973 geriet durch den nun einsetzenden Familiennachzug mehr und mehr das Thema der Konsolidierung der orthodoxen Diaspora in Zentraleuropa in den Blick. Allmählich thematisierte der Dialog auch die Situation der griechischen Migration als eigenständiges Thema, etwa im Grußwort des Ratsvorsitzenden Helmut Class in der neu gegründeten Griechischen Metropole im Jahr 1978:

»Die evangelische Kirche wird sich immer stärker bewusst, welche Möglichkeiten des brüderlichen Kennenlernens, der gegenseitigen geistlichen Bereicherung und der christlichen Gemeinschaft durch die unmittelbare Begegnung mit den Gemeinden der griechisch-orthodoxen Metropole in unserem Land gegeben sind.«²⁶

²⁵ Beschluss des Rates der EKD vom 11.–12. Oktober 1949, in: CARSTEN NIKOLAISEN / NORA ANDREA SCHULZE / KARL-HEINZ FIX (Hg.), *Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Band 3: 1949, Göttingen 1995, 330 ff.

²⁶ HELMUT CLASS, *Grußwort zum Dialog Konstantinopel V (1978)*, zitiert nach: ILLERT, *Dialog* (Anm. 8), 218.

Seit den 1980er Jahren finden wir auch in den Kommunikés Referenzen auf den Integrationsprozess der Griechen in Deutschland und den Beitrag der orthodoxen Metropole zur Integration.²⁷ Einzelne konkrete Themen, in denen dies in den Gesprächsgängen der Dialoge Ausdruck findet, sind der Rechtsstatus der Metropole als Körperschaft, die zunehmende Errichtung eigener Kirchengebäude, die Einführung der theologischen Ausbildung in Münster und München, die Einführung des Religionsunterrichtes und die immer wieder wiederholte Selbstbeschreibung eines orthodoxen Selbstverständnisses für die ökumenischen Partner nach dem Beitritt in die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

Seit dem Beginn der 1990er Jahre kommen wiederholte Aufnahmen der europapolitischen Impulse des für die Diaspora kirchenrechtlich zuständigen Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios hinzu. So machte sich das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie das Thema der europäischen Osterweiterung zu eigen und empfahl die synodale Struktur der Panorthodoxie als Modell für eine plurale Konsensfindung in Europa. All diese Fragen behandelten auch die Dialoge.

Fragt man nach dem Mehrwert solcher Gespräche, so besteht nach meiner Ansicht die Leistung der bilateralen Dialoge nicht primär in der Erarbeitung solcher Konsentexte, die im Übrigen leicht zu kritisieren und mühsam zu erstellen sind, sondern in der Begegnung der Selbst- und Fremdbeschreibungen der Kirchen.²⁸ Diese Begegnung wird kondensiert und fixiert durch die Verbreitung von Narrationen. Damit meine ich die breit im Kontext der Begegnungen gestreuten Erzählungen von der Eigenart der Kirchenbegegnung. Im Fall der Migrationssituation der Griechischen Metropole von Zentraleuropa existierte zunächst eine fremde Erzählung einer nach eigenem Verständnis gastgebenden Kirche, die einer fremden Kirche half, als Gast in der Fremde zu überleben. Im Rahmen des Gespräches wurden die Gesprächspartner ermächtigt, im Dialog mit ihren protestantischen Gesprächspartnern eine eigene Erzählung zu formen.

Für den Fall des Dialoges des Ökumenischen Patriarchats mit der EKD bedeutet dies, dass seit den 1980er Jahren eine Narration von der positiven Bewältigung der Migrationssituation durch die griechische Diaspora von dieser selbst im Gespräch mit der EKD entwickelt wurde. Die gemeinsame Rede von der »gelungene[n] Integration der Gläubigen der griechischen Metropole in die bundesrepublikanische Gesellschaft durch den Dienst der Kirche«²⁹ war kein autosuggestives Postulat, wie dies in einer unilateralen Erklärung leicht hätte der Fall sein können, sondern auch Ausdruck einer veränderten Sicht der evangelischen Partner auf die Orthodoxie in Deutschland. Erst jetzt hatte die alte assistenzialistische Narration endgültig ausgedient.

²⁷ Vgl. a. a. O., 221–238.

²⁸ Vgl. a. a. O., 22 f.

²⁹ Kommuniké Konstantinopel XV, zitiert nach THÖLE / ILLERT, Wörterbuch (Anm. 20).

5. Zusammenfassung

Zusammenfassend seien drei Ergebnisse hervorgehoben: Erstens weist die theologische Deutung des Ost-West-Konfliktes bei Schaefer, Niemöller und Iwand Bezüge zu den bipolaren Europa-Konzepten der Romantik und der im 19. Jahrhundert entwickelten Vorstellung einer religiösen Erweckung des Westens durch den Osten auf. Zweitens hat eine explizite Behandlung der Europathematik zwischen der EKD und ihren orthodoxen Dialogpartnern im bilateralen Gespräch innerhalb einer deutlich begrenzten Zeitspanne im Jahrzehnt nach der politischen Wende stattgefunden und drittens ist festzustellen, dass das Selbstverständnis des Dialoges zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat zur Ausformulierung einer Narration griechischer Integration in Deutschland beigetragen hat.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Ökumene der Werte

Der ökumenische und kirchenrechtliche Beitrag der Kirchen zum Zusammenwachsen Europas

Friederike Nüssel

Die großen christlichen Konfessionskirchen in Europa haben den Prozess der europäischen Einigung vor und insbesondere nach der Wende 1989 intensiv begleitet.¹ Von zentraler Bedeutung war dabei stets die Förderung der ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen. Diese war einerseits bestimmt von den Einsichten und Zielen der weltweiten ökumenischen Bewegung,² die sich auf den gemeinsamen Einsatz der Kirchen für die Evangelisierung der Menschheit, für Frieden und Gerechtigkeit, für sichtbare Einheit und die Bewahrung der Schöpfung richteten. Andererseits dienten und dienen die ökumenischen Beziehungen den Kirchen in Europa aber immer auch dazu, in den europapolitischen Fragen mit einer Stimme sprechen zu können und sich auf diese Weise stärker Gehör zu verschaffen. Dabei haben die Kirchen in der jüngeren europäischen Ökumene die gesellschaftspolitische Rede von den Werten aufgenommen, eine Ökumene der Werte profiliert und einen Formierungsprozess angestoßen, der in seiner kirchenrechtlichen Dimension die Ökumene der Werte befördert. Dieser Entwicklung soll im Folgenden in ihrer ökumenischen und europäischen Bedeutung nachgegangen werden.

¹ Vgl. HARUTYUN HARUTYUNYAN, Die Einigung Europas – ein christliches Projekt? Die europäische Integration und die Haltung der Kirchen in ökumenischer Perspektive, Berlin 2008. Vgl. zu zentralen sozialetischen Fragen der kirchenpolitischen Haltung INGEBORG GABRIEL (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008.

² Vgl. dazu FRIEDERIKE NÜSSEL / DOROTHEA SATTLER, Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008.

1. Zur institutionellen Formierung der Kirchen auf europäischer Ebene

Wenngleich die christlichen Kirchen in Europa durchaus unterschiedliche Sichtweisen von Europa und der europäischen Frage entwickelt haben,³ lässt sich doch an der Ausbildung europäischer Netzwerke innerhalb der einzelnen Konfessionen und zwischen den Konfessionen ablesen, dass und wie sie sich auf den Prozess der europäischen Einigung eingestellt haben. Von grundlegender Bedeutung für die Entwicklung einer europäischen Ökumene der Kirchen war die Gründung der »Konferenz Europäischer Kirchen« (KEK) 1959, in der protestantische, anglikanische, altkatholische und orthodoxe Kirchen verbunden sind.⁴ Die KEK hatte ihren Sitz in Genf, zog aber 2014 nach Brüssel um. Daneben gibt es verschiedene Verbünde evangelischer Kirchen. So wurde 1952 die europäische Branche der Evangelischen Allianz gegründet. 1973 schlossen sich lutherische, reformierte, unierte und vorreformatorische Kirchen auf Basis der Leuenberger Konkordie zur Leuenberger Kirchengemeinschaft zusammen, die sich auf der Vollversammlung 2003 in »Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa« (GEKE) umbenannt hat. Die GEKE hat ihren Sitz zwar in Wien, unterhält aber eine Vertretung in Brüssel. Auf römisch-katholischer Seite wurde 1971 der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und 1980 das Sekretariat der Kommission der Europäischen Bischofskonferenzen (Commission des Évêques de la Communauté Européenne, COMECE) gegründet. Seit 1999 unterhält die römisch-katholische Kirche eine eigenständige Apostolische Nuntiatur in Brüssel. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) installierte 1990 eine europäische Außenstelle des Bevollmächtigten des Rates der EKD in Brüssel, die in engem Kontakt mit der KEK steht. Nach dem Fall des Eisernen Vorhangs und dem Zusammenbruch des Kommunismus in den osteuropäischen Ländern engagierten sich die orthodoxen Kirchen in Europa zunehmend unabhängig von der KEK, die bis dahin für sie als ökumenische Plattform gedient hatte. Sie gründeten in der Zeit zwischen 1994 und 2009 eine Reihe europäischer Vertretungen, die aber »einen viel lockereren Organisationsgrad und einen stärker informellen Charakter als die westlichen Pendants aufweisen.«⁵ Dazu gehören die 1994 / 95 gegründete EU-Vertretung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, die 2002 gegründete und mit dem Außenamt des Moskauer Patriarchats eng

³ Vgl. dazu LAZAROS MILIOPOULOS, Das Europaverständnis christlicher Kirchen im Zuge der Europäisierung: Ein Konvergenzprozess? Theoretische Einordnung und Inhaltsanalyse, Paderborn 2015.

⁴ Hier erfolgte 1997–1999 eine Fusion mit der integrationspolitisch ausgerichteten Kommission für Kirche und Gesellschaft (ECCS), und seit 2007 ist ein Vertreter des Council for Christian Unity der anglikanischen Kirchen assoziiert.

⁵ MILIOPOULOS, Europaverständnis (Anm. 3), 24.

verzahnte EU-Vertretung des Russisch-Orthodoxen Patriarchats in Brüssel und eine Reihe von Vertretungen der sogenannten autokephalen Kirchen. Büros in Brüssel unterhalten das Rumänische Patriarchat seit 2007, die Autokephale Kirche Griechenlands seit 1998 und die Autokephale Kirche Zyperns seit 2009.

Mit Hilfe dieser institutionellen Formierung konnten die kirchlichen Akteure in der religionspolitischen Entwicklung »immer aktiver einen Platz im europäischen Willensbildungsprozess ein(nehmen). Ihre europäischen Vertretungen expandierten, spezialisierten und professionalisierten sich seit dem Maastrichter Vertrag zunehmend.«⁶ Ein wichtiges Ergebnis der Vernetzung und Präsenz der Kirchen bei der EU-Kommission ist die »Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften«, die der Schlussakte des Vertrages von Amsterdam vom 2.10.1997 (in Kraft seit 1.5.1999) angefügt wurde. Sie lautet:

»Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. Die Europäische Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise«⁷.

Die Erklärung geht auf eine gemeinsame Initiative der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) zurück, die von der Bundesregierung unterstützt wurde. Auf europäischer Ebene waren die »European Ecumenical Commission for Church and Society« (EECCS)⁸ und die COMECE beteiligt.⁹ Zwar erreichten die Kirchen in der Amsterdamer Erklärung das ursprüngliche Ziel nicht, eine Kirchenklausel im Vertragstext selbst zu verankern. Dennoch wird die Bedeutung der Erklärung von Seiten der Kirchen aber darin gesehen, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften erstmals ausdrücklich im Rahmen eines EU-Vertrags genannt und damit als Rechtssubjekte anerkannt seien.¹⁰

⁶ MILIOPOULOS, Europaverständnis (Anm. 3), 22.

⁷ Siehe den VERTRAG VON AMSTERDAM, <http://www.europarl.europa.eu/topics/treaty/pdf/amst-de.pdf>, 133. Vgl. dazu MATTHIAS TRIEBEL, Europa und die Kirchen, http://www.nomokanon.de/abhandlungen/004_text.htm (abgerufen am 10.9.2017).

⁸ Die EECCS hat sich zum 1.1.1999 in die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) integriert und bildet mit dem KEK-Sekretariat für Kirche und Gesellschaft eine neue Kommission unter dem Dach der KEK.

⁹ Vgl. zur Genese HERBERT EHNE, Zum Verhältnis der Kirchen zur Europäischen Union, in: KuR 1997, Lz. 140, 47 ff., bes. 51, sowie HEIDRUN TEMPEL, Als Akteure anerkannt – Die Europäische Union achtet den Status der Kirchen, in: EvKomm 1997, 443.

¹⁰ Vgl. dazu TRIEBEL, Europa und die Kirchen (Anm. 7), Zusammenfassung. Die Europäische Union zeige damit ein wachsendes Verständnis dafür, dass Religionsgemeinschaften auch im Recht der EU Achtung verdienen, siehe dazu die Erklärung des RATES DER EKD, Christentum und politische Kultur vom Oktober 1997, Punkt 29.

2. Die Charta Oecumenica von 2001 und ihr ökumenisches Programm

Zusammen mit der institutionellen Formierung und politischen Präsenz der einzelnen Kirchen in Europa sind auch die ökumenischen Beziehungen der Kirchen durch Vernetzungen gestärkt worden, vor allem durch den gemeinsamen Ausschuss von COMECE und KEK (seit 1975) und die folgende Zusammenarbeit. Ein elementares Ergebnis ist die Erarbeitung einer gemeinsamen »Charta Oecumenica« (im Folgenden CO) durch KEK und CCEE, die am 22. April 2001 anlässlich der europäischen ökumenischen Begegnung von KEK und CCEE unterzeichnet wurde. Die Kirchen möchten mit der CO – wie es in der Einleitung zur Charta heißt – auf

»unserem europäischen Kontinent zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer, [...] mit dem Evangelium für die Würde der menschlichen Person als Gottes Ebenbild eintreten und als Kirchen gemeinsam dazu beitragen, Völker und Kulturen zu versöhnen.«¹¹

Zu diesem Zweck verpflichten sie sich zu Dialog und Zusammenarbeit und formulieren in der CO »Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa« (so der Untertitel). In der CO werden dabei zwei Anliegen verbunden. Das eine besteht in der ökumenischen Aufgabe, die Spaltungen zwischen den Kirchen zu überwinden, die Europa über die Jahrhunderte hinweg schwer belastet haben. Das zweite, damit verbundene Anliegen sehen die Kirchen darin, auf der Basis des christlichen Glaubens als Kirchen zur Einigung des europäischen Kontinents beizutragen. Im Hintergrund dieser Anliegen steht, wie der frühere Generalsekretär der KEK Aldo Giordano darlegt, die für die ökumenische Bewegung insgesamt bestimmende Einsicht, dass die Kirchen »in ihrer Verkündigung des Evangeliums und ihrem Zeugnis nicht glaubwürdig sein können, wenn sie sich als uneinig bzw. im Konflikt miteinander erweisen«¹². Zugleich können sie »in einer durch kulturellen, ethischen und religiösen Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaft«¹³ nur mit einem gemeinsamen Zeugnis für Versöhnung eintreten und Einfluss auf gesellschaftliche Prozesse nehmen.

Dem ökumenischen und gesellschaftspolitischen Anliegen widmen sich die drei Teile der CO, wobei die ersten beiden Teile sich zunächst auf die ökumeni-

¹¹ VIOREL IONITA / SARAH NUMICO (Hg.), Charta Oecumenica. Ein Text, ein Prozess und eine Vision der Kirchen in Europa, Genf / St. Gallen 2003 (im Folgenden kurz CO). Der Text der Charta findet sich hier 7–17. Hier Zitat aus dem Vorwort, 8.

¹² So ALDO GIORDANO, Warum eine ökumenische Charta für Europa?, in: Viorel Ionita / Sarah Numico (Hg.), Charta Oecumenica, 21–28, 24.

¹³ GIORDANO, Warum eine ökumenische Charta für Europa? (Anm. 12), 22.

schen Beziehungen der Kirchen richten und der dritte Teil sodann die Verantwortung der Kirchen im europäischen Einigungsprozess thematisiert. Im ersten Teil verpflichten sich die Kirchen – auf der Basis des im Bekenntnis von Nizäa und Konstantinopel festgehaltenen Glaubens und dem Bekenntnis zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche –, der apostolischen Mahnung des Epheserbriefes (Eph 4,3–6) folgend sich »beharrlich um ein gemeinsames Verständnis der Heilsbotschaft Christi im Evangelium zu bemühen«¹⁴ und

»in der Kraft des Heiligen Geistes auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einen Glauben hinzuwirken, die ihren Ausdruck in der gegenseitig anerkannten Taufe und in der eucharistischen Gemeinschaft findet sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst«¹⁵.

Diese Aufgabe wird konkretisiert im zweiten Teil der CO unter der Überschrift: »Auf dem Weg zur sichtbaren Gemeinschaft der Kirchen in Europa« (mit Leitzitat aus Joh 13,35). Hier werden fünf Formen der Realisierung sichtbarer Gemeinschaft mit entsprechenden Verpflichtungen formuliert: die gemeinsame *Verkündigung* des Evangeliums, das *Aufeinander-Zugehen* in Buße und Aufarbeitung der Geschichte als Ausgangspunkt für gemeinsame Umkehr und Bildungsarbeit, das gemeinsame *Handeln* in der Verbesserung der ökumenischen Vernetzung, in der Verteidigung der Rechte von Minderheiten und in dem Abbau von Vorurteilen zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen, das gemeinsame *Gebet* (vor allem auch für das Ziel der eucharistischen Gemeinschaft) und die Verpflichtung zum *Dialog* (gerade auch in ethisch kontroversen Fragen).¹⁶

Auf Basis der ökumenischen Verpflichtung in den ersten beiden Teilen der Charta wird im dritten Teil sodann die gemeinsame Verantwortung für Europa artikuliert. Grundlegend ist hier der Absatz »Europa mitgestalten«¹⁷. Die Kirchen stellen heraus, Europa habe sich über die Jahrhunderte hinweg als »ein religiös und kulturell vorwiegend christliches Europa entwickelt«¹⁸. Zugleich sei aber »durch das Versagen der Christen in Europa und über dessen Grenzen hinaus viel Unheil angerichtet«¹⁹ worden, für das die Kirchen ihre Mitverantwortung bekennen und Gott und die Menschen um Vergebung bitten.²⁰ Der christliche Glaube helfe den Kirchen dabei, aus der Vergangenheit zu lernen und sich »dafür einzusetzen, dass der christliche Glaube und die Nächstenliebe Hoffnung aus-

¹⁴ CO, 9, Kap. I,1, erster Spiegelstrich.

¹⁵ CO, 9, Kap. I,1, zweiter Spiegelstrich.

¹⁶ Vgl. CO, Kap. II, 9–12.

¹⁷ CO, Kap. III,7, 12 f.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

strahlen für Moral und Ethik, für Bildung und Kultur, für Politik und Wirtschaft in Europa und in der ganzen Welt.«²¹ Das spirituelle Erbe des Christentums sei »eine inspirierende Kraft zur Bereicherung Europas«²².

Konkret entnehmen die Kirchen dem christlichen Glauben und seiner ethischen Bedeutung die Aufgabe, sich »für ein humanes und soziales Europa«²³ einzusetzen. Unter einem humanen und sozialen Europa verstehen sie ein Europa, in dem die Menschenrechte geachtet werden und die »Grundwerte des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität zur Geltung kommen«²⁴. Dabei bringen sie im Einklang mit der politischen Diskussion die Überzeugung zum Ausdruck, dass ohne »gemeinsame Werte die Einheit Europas dauerhaft nicht zu erreichen«²⁵ sei. Die Thematisierung der Werte als einende Grundlage versteht sich für die Kirchen dabei nicht von selbst. Denn wenngleich der Wertebegriff inhaltlich in der abendländisch-christlichen Denktradition verankert ist,²⁶ wurde er in der Philosophie des 19. Jahrhunderts im Rückgriff auf das semantische Potential des ökonomischen Wertebegriffs geprägt mit dem Ziel, eine gemeinsame ethische und moralische Orientierung losgelöst von der Religion zu fundieren.²⁷ Der Wertebegriff wurde in der theologischen Diskussion im 19. Jahrhundert zwar rezipiert, spielte aber in den ökumenischen Diskursen der Kirchen lange keine zentrale Rolle. Von Seiten evangelischer Theologen wurde er in Deutschland im Kontext der Debatten um

²¹ CO, Kap. III,7, 12 f.

²² CO, Kap. III,7, 13.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ CO, Kap. III,7, 13.

²⁶ Vgl. dazu CHRISTOF BREITSAMETER, *Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte*, Paderborn / München / Wien / Zürich 2009, siehe hier insbesondere die beiden ideengeschichtlichen Betrachtungen in Teil 2 und Teil 4.

²⁷ Siehe zur Entwicklung der Wertphilosophie HERBERT SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland: 1831–1933*, Frankfurt a.M. 1983. Vgl. neuerdings auch ANDREAS URS SOMMER, *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*, Stuttgart 2016. Sommer beschreibt den Wertebegriff als »ein ›Nachkömmling‹ des moralisch Guten« (39), der entwickelt worden sei, um auf das Wegbrechen der »weltanschaulichen und religiösen Rahmenbedingungen des in Alteuropa Gebotenen und Verbotenen« (40) zu reagieren. »Auf den lieben Gott konnte sich der Bürger nicht mehr verlassen. So bedurfte er wie die Philosophen einer neuen Selbstverständlichkeit – und merkte, dass doch alles, woran ihm lag, ›Werte‹ waren. Warum sollte das in der Moral anders sein als zu Hause, in Geschäft und Gesellschaft?« (41) Die Geschichte zeige dabei, »dass moralische Werte so formbar sind wie Wachs« (68), und dokumentiere darin, dass die Werte »etwas (vielleicht irreduzibel) Historisches sind« (31).

den Schwangerschaftsabbruch scharf problematisiert.²⁸ Demgegenüber greift die CO die Rede von den Werten gezielt auf und formuliert mit den Grundwerten »des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität«²⁹ einen Kanon an Werten, die 2007 auch in der Änderung der Präambel des EU-Vertrages durch den Vertrag von Lissabon genannt werden.³⁰

Die CO antwortet damit jedoch nicht nur auf die europäische Wertediskussion. Vielmehr decken sich die hier benannten Werte zugleich mit den Zielen, die in der Genese und Entwicklung der ökumenischen Bewegung der Kirchen seit dem frühen 20. Jahrhundert grundlegend waren. So machte sich bereits die Bewegung für praktisches Christentum (Life and Work)³¹, die sich 1925 auf dem Weltkongress in Stockholm global formierte und zu einem Grundpfeiler im 1948 gegründeten Ökumenischen Weltrat der Kirchen wurde, die Förderung von Frieden und Gerechtigkeit zur zentralen Aufgabe.³² Wenn die CO daneben Partizipation und Solidarität als Grundwerte nennt, so stehen diese nicht nur in enger Verbindung mit der Förderung von Frieden und Gerechtigkeit, sondern waren und sind auch für das Verhältnis der Kirchen in der Bewegung von Faith and Order und in der Missionsbewegung bestimmend. Bei der Betonung der Freiheit als Grundwert³³ wiederum verbindet sich einerseits die Bejahung der Religionsfreiheit, andererseits die Anerkennung der Notwendigkeit der Befrei-

²⁸ Vgl. CARL SCHMITT / EBERHARD JÜNGEL / SEPP SCHELZ, *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979. Siehe hier bes. den Beitrag von Eberhard Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannei der Werte«*, s. o., 45–75. Zur philosophischen Kritik an einer Wertontologie vgl. die genannten Arbeiten von Herbert Schnädelbach und Andreas Urs Sommer.

²⁹ CO, Kap. III,7, 13.

³⁰ Vgl. VERTRAG VON LISSABON, Amtsblatt der EU, C 306, Jg. 50 / 2007, Präambel Art. 2, Ergänzung 1a): »Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.«

³¹ Vgl. dazu WOLFRAM WEIßE, *Life and Work. Entstehung, Entwicklung und theologische Grundproblematik der Bewegung für Praktisches Christentum*, Heidelberg 1988. Siehe auch BARBARA E. FINK, *Der Weg zur Bewegung für praktisches Christentum (»Life and work«)*. Der Hintergrund der deutschen Beteiligung von der »Freundschaft« bis zur Konferenz in Stockholm 1925, Bern 1925.

³² Vgl. dazu FRIEDRIKE NÜSSEL / DOROTHEA SATTLER, *Einführung in die Ökumenische Theologie*, Darmstadt 2008.

³³ Vgl. zur Frage, ob Freiheit als Wert rangieren kann, NILS OLE OERMANN, *Freiheit als Wert? – Neue Beobachtungen zu einer alten Debatte*, in: *Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 143, Juni 2016, 18–25.

ung aus sozialer Not und politischer Unterdrückung. Mit dem Grundwert der Toleranz schließlich verbinden die Kirchen vor allem die Aufgabe des toleranten Umgangs mit religiösen und weltanschaulichen Differenzen, die die interreligiösen Dialoge unterstützen sollen.

Direkt im Anschluss an die Nennung der sechs Grundwerte betonen die Kirchen »die Ehrfurcht vor dem Leben, den Wert von Ehe und Familie, den vorrangigen Einsatz für die Armen, die Bereitschaft zur Vergebung und in allem die Barmherzigkeit«³⁴. Es handelt sich dabei um Einstellungen und Haltungen, die aus Sicht der Kirchen zur christlich-moralischen Grundhaltung gehören. Auffallend ist, dass sie nicht unter die Grundwerte subsumiert, sondern als eigene Kategorie syntaktisch und terminologisch von den Grundwerten abgehoben werden. Die darin erkennbare Differenzierung zwischen Grundwerten und anderen Einstellungen oder Werten wird im Rahmen der CO nicht erklärt. Man wird die Differenzierung aber so interpretieren dürfen, dass die Ehrfurcht vor dem Leben, der Wert von Ehe und Familie, der Einsatz für die Armen und die Haltung der Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft als elementare und aus kirchlicher Sicht unverhandelbare Bedingungen und Formen des Zusammenlebens in menschlicher Gemeinschaft angesehen werden, während die Grundwerte als diejenigen Werte qualifiziert werden, die für die Förderung der »Einigung des europäischen Kontinents«³⁵ wesentlich sind. Die Grundwerte Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz, Partizipation, Solidarität setzen die basalen Werte der Ehrfurcht vor dem Leben, der Ehe und Familie, der Armenfürsorge, Vergebungsbereitschaft und Barmherzigkeit einerseits voraus und orientieren andererseits das Verhältnis der Gesellschaften und Nationen in Europa so, dass die basalen Werte gelebt werden können. Dabei sehen die Kirchen ihre Verantwortung für Europa darin, »die Grundwerte gegenüber allen Eingriffen zu verteidigen«³⁶. In diesem Sinne verpflichten sie sich dazu, sich über die Inhalte und Ziele ihrer »sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen *möglichst gemeinsam* zu vertreten«³⁷. Die Kirchen stellen damit also ihre ökumenischen Beziehungen ausdrücklich in den Dienst des europäischen Projekts. Ökumene erscheint so nicht nur als eine Aufgabe, die die Kirchen im Einklang mit ihrem Bekenntnis zur Einheit der Kirche verfolgen, sondern zugleich als eine Lebensform, in der sie ihre gesellschaftliche Verantwortung wahrnehmen.

Sind damit in der CO die Grundlagen für die Verantwortung der Kirchen in Europa benannt, so werden sie im Fortgang des dritten Teils der Charta in Bezug auf konkrete Herausforderungen ausformuliert. Eine elementare Herausforde-

³⁴ CO, Kap. III,7, 13.

³⁵ Ebd.

³⁶ CO, Kap. III,7, 13, zweiter Spiegelstrich.

³⁷ CO, Kap. III,7, 13, erster Spiegelstrich, Hervorhebung FN.

rung ist mit der »Vielfalt der regionalen, nationalen, kulturellen und religiösen Traditionen«³⁸ gegeben, die die Kirchen in der CO ausdrücklich »als Reichtum Europas«³⁹ begreifen und ihren Versöhnungsdienst darum gezielt »auch für Völker und Kulturen«⁴⁰ wahrnehmen möchten. Konkretisiert wird solcher Versöhnungsdienst zuerst in der Verpflichtung zu einem verantwortungsbewussten Umgang mit der Schöpfung durch »einen Lebensstil [...], bei dem wir gegen die Herrschaft von ökonomischen Zwängen und von Konsumzwängen auf verantwortbare und nachhaltige Lebensqualität Wert legen«⁴¹. Das Ziel der Bewahrung der Schöpfung war bereits bei der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 in das Programm des konziliaren Prozesses eingebunden und auf der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel 1989 und der Vollversammlung des ÖRK in Seoul 1990 bekräftigt und vertieft worden. Zum Zweiten wird die Versöhnungsaufgabe in der Beziehung zu anderen Religionen und Weltanschauungen konkretisiert. Die Überschriften signalisieren hier allerdings eine gestufte und differenzierte Agenda, wenn es heißt, »die Gemeinschaft mit dem Judentum vertiefen« und »Beziehungen zum Islam pflegen«.⁴² Während sich die Kirchen im Verhältnis zum Judentum verpflichten, »allen Formen von Antisemitismus und Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten« und »auf allen Ebenen den Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern zu suchen und zu intensivieren«,⁴³ verpflichten sie sich im Verhältnis zum Islam, »den Muslimen mit Wertschätzung zu begegnen« und »bei gemeinsamen Anliegen mit Muslimen zusammen[zu]arbeiten«.⁴⁴ Gebündelt wird die Gestaltung des Verhältnisses zu anderen Religionen und Weltanschauungen in der Verpflichtung auf die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit und das Eintreten für positive Religionsfreiheit »im Rahmen des geltenden Rechtes«⁴⁵. Die Charta endet mit der Verpflichtung zur Offenheit für das Gespräch mit allen Menschen guten Willens, zur Förderung gemeinsamer Anliegen und zum Bezeugen des christlichen Glaubens. Die Aufgabe des gemeinsamen Zeugnisses vom christlichen Glauben bildet so den Rahmen der Charta, in den die Verantwortung für Europa im Eintreten für die Grundwerte eingebunden ist.

³⁸ CO, Kap. III,8, 13.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ CO, Kap. III,9, 14 f., erster Spiegelstrich.

⁴² CO, Kap. III,10 und III,11, 15.

⁴³ CO, Kap. III,10, 15.

⁴⁴ CO, Kap. III,11, 16.

⁴⁵ CO, Kap. III,12, 16.

3. Zur Verbindlichkeit und zum Potential der Charta Oecumenica

Die Charta Oecumenica wurde von vielen als Erfolg gefeiert, aber von verschiedenen Seiten auch kritisiert als ein Papier, das zwar Absichtserklärungen enthalte, aber keine kirchliche und politische Wirkung entfalten könne. Mit solcher Kritik wurde vielfach eine Problematisierung der ökumenischen Zielvorstellung der sichtbaren Einheit verbunden, welche in der multilateralen Ökumene des Weltrates der Kirchen entwickelt, in die Basisformel des ÖRK von 1961 aufgenommen und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in vielen bilateralen Dialogen zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen Kirchen bekräftigt wurde.⁴⁶ Diese Zielvorstellung wird in der CO zwar festgehalten, aber leicht modifiziert, indem statt von sichtbarer Einheit von sichtbarer Gemeinschaft gesprochen wird. Zudem spricht die CO offen an, dass bisher »wesentliche Unterschiede im Glauben die sichtbare Einheit«⁴⁷ verhindern, die das Verständnis der Kirche und ihrer Einheit, das Verständnis der Sakramente und der Ämter betreffen. Mit diesen Unterschieden dürfe man sich nicht abfinden. Denn: »Jesus Christus hat uns am Kreuz seine Liebe und das Geheimnis der Versöhnung geoffenbart«⁴⁸. Daraus ergibt sich der Imperativ: »[I]n seiner Nachfolge wollen wir alles uns Mögliche tun, die noch bestehenden kirchentrennenden Probleme und Hindernisse zu überwinden.«⁴⁹

Wie in der Einleitung der CO festgehalten wird, beschreiten die Kirchen den Weg zur sichtbaren Gemeinschaft in der gemeinsamen Verpflichtung zum Dialog und zur Zusammenarbeit. Die CO soll einen verbindlichen Maßstab dafür bieten. Zugleich wird aber betont, die CO habe »keinen lehramtlich-dogmatischen oder kirchenrechtlich-gesetzlichen Charakter«⁵⁰. Ihre Verbindlichkeit bestehe

⁴⁶ Vgl. zur ökumenischen Zielvorstellung der sichtbaren Einheit BERND OBERDORFER / OLIVER SCHUEGRAF (Hg.), *Sichtbare Einheit der Kirche in lutherischer Perspektive: eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbuches*, Leipzig 2017.

⁴⁷ CO, Kap. I, 1, 9.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ CO, Einleitung, 8.

»vielmehr in der Selbstverpflichtung der europäischen Kirchen und ökumenischen Organisationen. Diese können für ihren Bereich auf der Grundlage dieses Basistextes eigene Zusätze und gemeinsame Perspektiven formulieren, die sich konkret mit ihren besonderen Herausforderungen und den sich daraus ergebenden Verpflichtungen befassen«⁵¹.

Eine lehramtliche und kirchenrechtliche Verbindlichkeit ist weder für die evangelischen Kirchen in der KEK noch für die römisch-katholische Kirche möglich, allerdings aus unterschiedlichen Gründen. Auf evangelischer Seite sind für die Entscheidung über kirchenrechtliche Fragen die Synoden der Landeskirchen zuständig. Auf europäischer Ebene gibt es zwar die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa, die jedoch keine kirchenrechtlichen Entscheidungen für die Mitgliedskirchen treffen kann. Was den lehramtlichen Rang betrifft, so kann nach evangelischem Verständnis nur die Heilige Schrift und ihre Auslegung in Bekenntnissen lehramtlich verbindlich sein. Für die Aufnahme von Lehrdokumenten in den Bekenntnisstand bedürfte es des *magnus consensus*.⁵² Doch kämen hier nur Lehrtexte in Betracht, die von ihrem Anspruch und ihrem Charakter her Bekenntnistexte sind, was bei der CO nicht der Fall ist. Ebenso wenig ist nach römisch-katholischem Verständnis eine lehramtliche und kirchenrechtliche Verbindlichkeit der CO möglich. Denn lehramtlich verbindliche Glaubenswahrheiten können nur der Papst und das Bischofskollegium verkünden.⁵³ Und in kirchenrechtlicher Hinsicht ist die europäische Bischofskonferenz (CCEE) im Unterschied zu den nationalen römisch-katholischen Bischofskonferenzen

»keine im Recht der katholischen Kirche verankerte Institution und steht in Spannung zur zentralistischen Leitung der katholischen Kirche und zum Anspruch des Heiligen Stuhles, allein die gesamte katholische Kirche, auch in Europa, bei der EU und darüber hinaus zu vertreten.«⁵⁴

Wenngleich eine lehramtliche und kirchenrechtliche Verbindlichkeit der CO auf europäischer Ebene für die beteiligten evangelischen Kirchen und die römisch-

⁵¹ Ebd.

⁵² Wie DIETMAR KONRAD, *Der Rang und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche*, *Jus ecclesiasticum* 93, Tübingen 2010, 436 herausstellt, bedürfte es zur Klärung der lehramtlichen Verbindlichkeit eines *magnus consensus* innerhalb der jeweiligen Kirchen.

⁵³ Vgl. CODEX DES KANONISCHEN RECHTES. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, Bonn 1984, 5., neu gestaltete und verbesserte Auflage 2001, siehe hier *Canones* 750 und 752, 347.

⁵⁴ KONRAD, *Bedeutung des Kirchenrechts* (Anm. 52), 436.

katholische Kirche nicht möglich ist, besteht aber die Möglichkeit, die CO auf nationaler Ebene kirchenrechtlich verbindlich zu rezipieren. Diese Möglichkeit war in der EKD und in der DBK im Blick, als sie sich auf europäischer Ebene in KEK und CCEE für die Verabschiedung der CO einsetzten. Während auf evangelischer Seite die kirchenrechtliche Rezeption auf der Ebene der einzelnen Landeskirchen mit Synodenbeschlüssen zu regeln ist, liegt auf römisch-katholischer Seite die Möglichkeit bei den nationalen Bischofskonferenzen, die gemäß Canon 755 § 2 eine »begrenzte Rechtskompetenz für die Förderung der Einheit der Christen haben«⁵⁵. Zwar »stellt eine öffentliche Erklärung wie die CO, die Gemeinsamkeiten mit anderen Kirchen bekundet, nicht die Ausübung einer rechtsgestaltenden Befugnis, sondern ein pastorales Handeln dar, das [...] gem. c. 447 CIC / 1983 zur Wahrnehmung übertragen ist.«⁵⁶ Doch sie gewinnt dann rechtliche Bedeutung, wo »sich die einzelnen nationalen Bischofskonferenzen die Erklärung zu Eigen machen.«⁵⁷ Dies ist beim Ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 geschehen, als der Vorsitzende der DBK zusammen mit den Vertretern der Mitgliedskirchen der evangelischen Kirche die CO unterzeichnet hat. Die Unterschrift des Vorsitzenden der DBK war dabei zuvor durch das Plenum der DBK gebilligt worden. An die Unterzeichnung sind auch die einzelnen Diözesen der DBK gebunden, da die DBK »im Rahmen ihrer Zuständigkeit, der Sorge um die ökumenische Bewegung gem. c. 755 § 1,2 CIC / 1983 gehandelt hat«⁵⁸.

Mit der Ratifizierung haben die Kirchen die in der CO enthaltenen Selbstverpflichtungen als Kirchen angenommen. Die 22 Selbstverpflichtungen, die die CO formuliert, betreffen dabei teilweise das Handeln der Kirchen selbst, teilweise geht es um Verpflichtungen, die nicht anders als im Handeln der einzelnen Christen respektiert und umgesetzt werden können. Kirchenrechtlich betrachtet können als Adressaten der Verpflichtungen gleichwohl nicht die einzelnen Christen der Kirchen gelten, die die CO erarbeitet und ratifiziert haben. Denn die Möglichkeit, auf die moralischen Pflichten der Kirchenmitglieder einzuwirken, wird in den Kirchen unterschiedlich bestimmt.⁵⁹ Als Adressaten der Verpflichtungen

⁵⁵ KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 437.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Nach römisch-katholischem Verständnis gehört es zur Rechtspflicht des Christen, »all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt« (Canon 750 § 1, CIC / 1983, 345). Damit verbunden sei auch »(f)est anzunehmen und zu bewahren [...], was bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre vom Lehramt der Kirche endgültig vorgelegt wird, nämlich was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Auslegung des Glaubensgutes erforderlich ist« (Canon 750

tungen in der CO kommen darum zunächst »allein die ratifizierenden Kirchen bzw. deren Organe in ihrer amtlichen Funktion«⁶⁰ in Betracht. Wie der Kirchenrechtler Dietmar Konrad argumentiert, sind darum die das Individuum betreffenden sozialethischen und individualethischen Postulate der CO vielmehr »so zu verstehen, dass die ratifizierenden Kirchen sich verpflichten, durch ihren Verkündigungsdienst darauf hinzuwirken, dass die einzelnen Gläubigen sich entsprechend diesen verhalten.«⁶¹ Diese Verpflichtung der Kirchen erstreckt sich dabei nicht nur auf den Verkündigungsauftrag in der eigenen Kirche, sondern beinhaltet ebenso eine Verpflichtung im Verhältnis zu den anderen an der CO beteiligten Kirchen, wie Konrad herausarbeitet:

»Hinter den Verpflichtungen der CO steht nämlich die Erkenntnis, dass das zwischenkirchliche Verhältnis ein durch Pflichten bestimmtes Verhältnis ist, weil für alle Kirchen unabhängig von der fehlenden vollen Kirchengemeinschaft, eine Verpflichtung gegenüber dem Verkündigungsauftrag Christi besteht. Deshalb können sich die einzelnen Kirchen gegenseitig auf jene gemeinsame Verpflichtung hin ansprechen und verpflichten, auch wenn die allen Kirchen gemeinsame Verpflichtung noch keine Kirchengemeinschaft begründet, da für diese die volle Gemeinsamkeit im Verständnis des Auftrags Christi erforderlich ist.«⁶²

In der kirchenrechtlichen Analyse der CO bringt Konrad ein kirchenrechtliches und ekklesiologisch-ökumenisches Potential zur Geltung, das in der kirchenöffentlichen und theologischen Diskussion über die CO kaum wahrgenommen wurde und wird. Nach Konrad stellt der Konsens im Verständnis der christlichen Botschaft, der in Teil 1 der CO artikuliert wird, zusammen mit der Einsicht in den gemeinsamen Verkündigungsauftrag »eine kirchenrechtliche Grundnorm dar«⁶³. Denn er sei »geeignet, künftig eine kirchliche Rechtsordnung hervorzubringen«⁶⁴. Der Gedanke der Selbstverpflichtung, der charakteristisch sei für – eine Rechtsgemeinschaft, für die ausreichende positive Rechtsnormen fehlen, aktiviere das zwischenkirchliche Verhältnis und stelle »in diesem Sinne eine Grundlage für künftig zu schaffende positive kirchliche Normen dar.«⁶⁵ Insbesondere die Verpflichtungen in Teil 2 der CO zu einem gemeinsamen Weg hin zur

§ 2, CIC / 1983, 345). Nach evangelischem Verständnis können die kirchenleitenden Organe keine moralischen Pflichten der Gläubigen festlegen, vgl. dazu KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 438.

⁶⁰ KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 439.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

sichtbaren Einheit implizierten »auch rechtliche Elemente, etwa begleitende kirchenrechtliche Vereinbarungen«⁶⁶. Die Verpflichtung zu gemeinsamer Verkündigung, gemeinsamem Handeln, Gebet und Dialog betreffen die christliche Gemeinschaftsbildung und sind mit der theologischen Vorstellung des Bundes verbunden, die in der englischen Formulierung »we commit ourselves« auch sprachlich mitschwingt.⁶⁷ Insofern lässt sich mit Konrad sagen, dass der CO »auch eine besondere, ekklesiologische Qualität«⁶⁸ beizumessen sei.

Die von der CO ausgehende Gestaltungskraft kann man daran ersehen, dass im Nachgang zur Ratifizierung der CO in Deutschland ökumenische Partnerschaftsvereinbarungen zwischen konfessionsverschiedenen Kirchengemeinschaften geschlossen wurden, die »rechtserhebliche ökumenische Vereinbarungen«⁶⁹ darstellen.⁷⁰ So vereinbarten die Erzdiözese Freiburg und die Badische Landeskirche am 27.5.2004 eine Rahmenvereinbarung für ökumenische Partnerschaften der Pfarrgemeinden, um die Rezeption der Vorgaben der CO für das gemeinsame Beten und Handeln auf nationaler Ebene durch die Gemeinden und die Gläubigen zu begünstigen. Wichtig ist dabei, dass solche Rahmenvereinbarungen der katholischen Diözesen und evangelischen Landeskirchen selbst gerade

»keinen kirchenrechtlich-gesetzlichen Charakter haben, sondern ihre Verbindlichkeit vielmehr erst darin besteht, dass die jeweiligen Kirchengemeinden durch den Abschluss einer Vereinbarung über eine ökumenische Gemeindepартnerschaft diese Rahmenvereinbarung im Wege der Selbstverpflichtung rezipieren«⁷¹.

Die Freiheit der Gläubigen wird respektiert, es wird keine Rechtspflicht geschaffen, was auf evangelischer Seite ohnehin nicht möglich wäre. Aber katholische und evangelische Christen und Gemeinden gewinnen einen Rahmen für eine freiwillige Selbstverpflichtung. Insbesondere den katholischen Gläubigen wird damit im Rahmen ihrer Rechte und Pflichten als Glieder der römisch-katholischen Kirche die Möglichkeit eröffnet, diese Pflichten in Gemeinschaft mit evangelischen Christen wahrzunehmen.

⁶⁶ KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 440.

⁶⁷ Vgl. KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 440. Konrad fügt hier hinzu, dass die in der CO artikulierte Form der Selbstverpflichtung dem säkularen Völkerrecht geläufig sei und dort im Rahmen des Natur- und Klimaschutzes für bestimmtes innerstaatliches Handeln oder Unterlassen Bedeutung gewinne.

⁶⁸ KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 439.

⁶⁹ KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 441.

⁷⁰ Vgl. dazu MICHAEL PLATHOW, Rezeption und Verbindlichkeit, in: ZevKR 51 (2006), 149–168, bes. 167 f.

⁷¹ KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 441.

Zudem implizieren die Selbstverpflichtungen der CO im Verhältnis der Kirchen zueinander – wie Konrad festhält – auch »eine Pflicht, ihre eigene Rechtsordnung entsprechend den inhaltlichen Vorgaben der CO anzupassen.«⁷² Wenngleich »die meisten von diesen inhaltlich ausfüllungsbedürftig« seien, könnten doch aus manchen »konkrete Forderungen abgeleitet werden.«⁷³ Das gilt zum Beispiel für die Verpflichtung in Teil 2, in der die Kirchen anerkennen,

»dass jeder Mensch seine religiöse und kirchliche Bindung in freier Gewissensentscheidung wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden.«⁷⁴

Nach Konrad hat diese Regelung im Bereich der DBK »zum einen zur Folge, dass als Kirchenaustritt im Sinne des Schismas gem. c. 751 CIC / 1983 die Erklärung vor der staatlichen Behörde ausreichend ist und es nicht zusätzlich einer Erklärung vor dem zuständigen Pfarrer bedarf, um eine kirchliche Öffentlichkeit herzustellen«⁷⁵. Zum anderen habe die Verpflichtung Bedeutung für das konfessionelle Arbeitsrecht und den Fall, dass kirchliche Arbeitnehmer die Konfession wechseln.

»Weil niemand durch Druck oder materielle Anreize von einer freiwillig erfolgten Konversion abgehalten werden darf, ist es den beteiligten Kirchen untersagt, einen Arbeitnehmer wegen erfolgter Konversion zu kündigen, da dieser dann aus Angst vor dem Verlust des Arbeitsplatzes und der damit verbundenen materiellen Einbußen von einer Konversion abgehalten werden könnte.«⁷⁶

Es lässt sich also festhalten, dass die Selbstverpflichtungen der CO in der Rezeption durch die einzelnen Kirchen zum einen zur Gestaltung des Verhältnisses der Kirchen untereinander und damit zur Förderung der ökumenischen Beziehungen beitragen. Zum anderen ergibt die kirchenrechtliche Analyse, dass das Dokument die Basis bilden kann, um kirchenrechtliche Konsequenzen zu ziehen. In der Diskussion um die CO sind weder der kirchenrechtliche Status der Selbstverpflichtungen noch das kirchenrechtliche Potential der CO für die Weiterentwicklung der Ökumene näher bedacht worden. Auch in den evangelisch-katholischen Dialogen, in denen die kontroverstheologischen Lehrfragen im Vordergrund stehen, wird die unterschiedliche Rolle des Kirchenrechts kaum

⁷² KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 442.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ CO Kap. II,2, 10.

⁷⁵ KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 442.

⁷⁶ KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 442 f.

zum Thema erhoben. Dass hier gravierende Differenzen liegen, notiert aber in aller Klarheit der EKD-Text »Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis« von 2001 und macht geltend, dass dem Stellenwert, den das Kirchenrecht in der römisch-katholischen Kirche einnehme, von evangelischer Seite widersprochen werden müsse.⁷⁷

4. Zur produktiven Differenz im Verständnis des Kirchenrechts

Auch wenn die Unterzeichnung der CO für die unterzeichnenden Kirchen keine unmittelbaren kirchenrechtlichen Konsequenzen haben konnte, wurden doch die Selbstverpflichtungen der CO mit Blick auf eine rechtliche Umsetzbarkeit auf regionaler Ebene durch die beteiligten Kirchen im Rahmen ihrer kirchenrechtlichen Möglichkeiten formuliert. Für das Verständnis des Rezeptionsvorgangs der CO in Deutschland durch die DBK und die EKD ist dabei die Differenz in Verständnis und Gestalt des Kirchenrechts bedeutsam. Denn das jeweilige Kirchenrecht prägt nicht nur den hermeneutischen Horizont, in dem die Selbstverpflichtungen in ihrem verpflichtenden Charakter jeweils verstanden werden, sondern auch die Motivation der Kirchen, die CO etwa in der Etablierung von Gemeindeparterschaften umzusetzen. Um die Rolle der kirchenrechtlichen Differenz im ökumenischen Prozess⁷⁸ der Rezeption der CO zu eruieren, soll hier knapp auf die unterschiedliche Funktion des römisch-katholischen und evangelischen Kirchenrechtes eingegangen werden.

In der römisch-katholischen Kirche ist das Kirchenrecht im Codex Iuris Canonici (CIC) kodifiziert, dessen revidierte Fassung Papst Johannes Paul II. 1983 promulgiert hat.⁷⁹ Eine zentrale Aufgabe des Codex besteht darin, die

⁷⁷ Vgl. KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis, EKD Texte Nr. 69. Der Text hält in Bezug auf Amtstheologie und Kirchenrecht fest, »dass die Notwendigkeit und Gestalt des ›Petrusamtes‹ und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und *nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechts in der römisch-katholischen Kirche* Sachverhalte sind, denen evangelischerseits widersprochen werden muss« (13, Hervorhebung FN).

⁷⁸ Ebenso ließ sich einige Jahre später auch in der Debatte um den Gottesbezug in der EU-Verfassung beobachten, wie die Differenz zwischen römisch-katholischem Kirchenrecht und evangelischem Kirchenrecht sich in den Positionierungen der Kirchen widerspiegelte, vgl. dazu GREGOR WASCHINSKI, Gott in die Verfassung? Religion und Kompatibilität in der Europäischen Union, Baden-Baden 2007.

⁷⁹ CODEX DES KANONISCHEN RECHTES. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis. Hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonfe-

konziliare Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in die kanonistische Sprache zu übersetzen. In der Ekklesiologie besteht mithin das grundlegend Neue des CIC / 1983. Wie der Papst in der Apostolischen Konstitution zur Promulgation des CIC darlegt, ist er als Instrument gedacht, »mit dessen Hilfe sich die Kirche selbst entsprechend dem Geist des II. Vatikanischen Konzils *vervollkommen* kann und sich mehr und mehr als für die Erfüllung ihres Heildienstes in dieser Welt geeignet erweisen kann«⁸⁰. Obgleich in der Apostolischen Konstitution festgehalten wird, dass der CIC / 1983 das Bild der Kirche nicht erschöpfend übertragen könne, gelte er »als *Vervollständigung* der vom II. Vatikanischen Konzil vorgestellten Lehre«⁸¹, wie sie insbesondere in der dogmatischen Konstitution über die Kirche und in der Pastoralkonstitution entfaltet werde. Papst Johannes Paul II. nennt vier Aspekte, die für die Übersetzung des wahren und eigentlichen Bildes der Kirche in das kanonische Recht konstitutiv sind.⁸² Den Ausgangspunkt bilden das Verständnis der Kirche als das Volk Gottes und die Notwendigkeit einer hierarchisch geordneten Autorität (1). Für das nähere Verständnis der Kirche als *Communio* ist das Verhältnis von Teilkirchen und Gesamtkirche und das Verhältnis von Kollegialität und Primat wesentlich (2). Die Berufung der gesamten Kirche wird in der Lehre vom dreifachen Amt Christi ausgelegt, an dem alle Glieder des Volkes Gottes je auf ihre Weise teilhaben. Damit verbinden sich die Rechte und Pflichten der Christen als Gläubige (3). Und schließlich betont Papst Johannes Paul II. *im ökumenischen Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils den »Eifer, den die Kirche für den Ökumenismus aufbringen muß«*⁸³ (4).

Die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts für die Ekklesiologie und das kirchliche Leben ergibt sich daraus, dass die Kirche nach römisch-katholischem Verständnis »nach Art eines sozialen und sichtbaren Gefüges gestaltet ist«⁸⁴. Diese

renz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und von Metz, 5., neu gestaltete und verbesserte Auflage Kevelaer 2001(im Folgenden kurz: CIC / 1983). Die Revision geht zurück auf Johannes XXIII., der erstmals 1959 »öffentlich seinen Entschluß bekanntgab, das geltende Corpus der kanonischen Gesetze zu reformieren, das am Pfingstfest des Jahres 1917 promulgiert worden war.« (CIC / 1983, XI)

⁸⁰ APOSTOLISCHE KONSTITUTION (AK) zur Promulgation des CIC, CIC / 1983, XXI, Hervorhebung FN.

⁸¹ AK zu CIC / 1983, XIX, Hervorhebung FN.

⁸² Vgl. dazu MYRIAM WIJLENS, Die Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine kirchenrechtliche Betrachtung, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision, Freiburg / Basel / Wien 2014, 37–64, hier: 48.

⁸³ AK zu CIC / 1983, XIX.

⁸⁴ AK zu CIC / 1983, XXI.

Bestimmung basiert auf dem Kirchenbegriff der Dogmatischen Konstitution Lumen gentium über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁸⁵ Als soziales und sichtbares Gefüge bedürfe die Kirche der im Kirchenrecht festgehaltenen Richtlinien,

»damit ihre *hierarchische und organische Struktur sichtbar* wird und die Ausübung der ihr von Gott anvertrauten Dienste, insbesondere der geistlichen Gewalt und der Verwaltung der Sakramente ordnungsgemäß geregelt wird, damit die wechselseitigen Beziehungen unter den Gläubigen in einer auf Liebe beruhenden Gerechtigkeit gestaltet werden, wobei die Rechte der einzelnen sichergestellt und umschrieben werden, damit schließlich die gemeinsamen Vorhaben, die zur Vervollkommenung des christlichen Lebens unternommen werden, durch die kanonischen Gesetze unterstützt, gestärkt und gefördert werden.«⁸⁶

Der Codex Iuris Canonici ist mithin »für die Kirche unbedingt notwendig«⁸⁷. Denn mit der Hilfe des Codex wird nicht nur »die erforderliche Ordnung sowohl im persönlichen und gesellschaftlichen Leben als auch in der Tätigkeit der Kirche selbst gewahrt«⁸⁸, sondern vor allem so konstituiert, dass die Ordnung der Kirche, ihre Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen und ihre Rechtsförmigkeit sichtbar werden können. Rechtsförmig ist die Kirche, indem sie sich am *ius divinum* ausrichtet, das nach römisch-katholischem Verständnis in den Schriften des Alten und Neuen Testaments wurzelt, die »jenes alte Rechtserbe« enthalten, »aus dem die gesamte rechtliche und gesetzgeberische Überlieferung der Kirche wie aus erster Quelle ihren Ursprung nimmt.«⁸⁹

⁸⁵ Siehe die Dogmatische Konstitution LUMEN GENTIUM über die Kirche Nr. 8, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (abgerufen am 16. April 2018).

⁸⁶ AK zu CIC / 1983, XXI, Hervorhebung FN.

⁸⁷ AK zu CIC / 1983, XXIII.

⁸⁸ CIC / 1983, XVII.

⁸⁹ Die exegetische Begründung lautet in AK zu CIC / 1983, XVII: »Denn Christus, der Herr, hat das überaus reiche Erbe des Gesetzes und der Propheten, das aus Geschichte und Erfahrung des Volkes Gottes im Alten Testament allmählich gewachsen war, keineswegs aufgehoben, sondern erfüllt (Mt 5,17), so daß es in neuer und vertiefter Weise zum Erbe des Neuen Testaments gehört. Obwohl also der heilige Paulus bei der Auslegung des Ostergeheimnisses lehrt, daß die Rechtfertigung nicht aus den Werken des Gesetzes, sondern aus dem Glauben erfolgt (Röm 3,28; Gal 2,16), schließt er weder die Verpflichtungskraft des Dekalogs aus (vgl. Röm 13,8–10; Gal 5,13–25; 6,2), noch leugnet er die Bedeutung der Disziplin in der Kirche Gottes (vgl. 1 Kor, Kap. 5 und 6). So lassen uns die Schriften des Neuen Testaments viel besser eben diese Bedeutung der Disziplin begreifen, und wir können um so besser die Bande erkennen, die jene aufs innigste mit

Auch im evangelischen Kirchenrecht werden die Schriften des Alten und Neuen Testaments als *norma normans* für Lehre und Leben der Kirche und ihre rechtliche Gestaltung verstanden, die in den Bekenntnisschriften als *norma normata* ausgelegt werden. Beiden Konfessionen ist nach Konrad

»gemeinsam, dass das Recht der Kirche nicht fremd ist, vielmehr deren Verkündigungsauftrag zu dienen hat. Das Kirchenrecht beider Konfessionen ist *in seiner positivierten Form* menschliches Recht, es muss ferner bekenntnisgeprägtes Recht sein, indem es die Vorgaben der Schrift in zeitgemäße Form umsetzt. Beide Konfessionen stimmen außerdem darin überein, dass die Beziehung zwischen Mensch und Gott nur im Glauben erlebbar ist, die Befolgung von Rechtssätzen daher keine Rechtfertigung/kein Seelenheil bringen kann«⁹⁰.

Doch die biblische Lehre wird evangelisch nicht unter dem Gesichtspunkt des Rechtserbes beschrieben, und entsprechend spielt auch im Verständnis des Kirchenbegriffs die rechtliche Verfasstheit nicht die gleiche zentrale Rolle. Die Kirche ist nach dem in der Confessio Augustana und anderen zentralen evangelischen Bekenntnisschriften dargelegten evangelischen Kirchenverständnis die durch das Wort Gottes geschaffene und im Wort Gottes gründende Gemeinschaft der Heiligen.⁹¹ Die Heiligkeit der Kirche gründet dabei nicht in der besonderen Sittlichkeit der Gläubigen, sondern in ihrer Teilhabe am Heil, das Gott in Wort und Sakrament schenkt. Die Kirche ist geistliche Gemeinschaft und als Kirche Jesu Christi erkennbar in den Grundvollzügen der reinen Verkündigung des Evangeliums und der dem Willen Christi entsprechenden Feier der Sakramente. Das Kirchenrecht dient der Orientierung des kirchlichen Handelns an Gottes Wort, aber es zielt nicht auf die Realisierung des Wesens der Kirche durch Sichtbarmachung ihrer Ordnung. Die rechtliche Verfasstheit trägt zum Leben der

dem Heilscharakter der Lehre des Evangeliums verknüpfen. Unter diesen Umständen scheint es klar genug, daß es keineswegs der Zweck des Codex sein kann, im Leben der Kirchen den Glauben, die Gnade, die Charismen und vor allem die Liebe der Gläubigen zu ersetzen. Im Gegenteil, der Codex zielt vielmehr darauf ab, der kirchlichen Gesellschaft eine Ordnung zu geben, die der Liebe, der Gnade und dem Charisma Vorrang einräumt und gleichzeitig deren geordneten Fortschritt im Leben der kirchlichen Gesellschaft wie auch der einzelnen Menschen, die ihr angehören, erleichtert.«

⁹⁰ KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 358, Hervorhebung FN.

⁹¹ Vgl. zum Kirchenverständnis in der Confessio Augustana GUNTHER WENZ, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 2 Bände, sowie DERS., Kirche. Studium Systematische Theologie Bd. 3, Göttingen 2005.

Kirche als geistlicher Gemeinschaft bei, aber sie prägt nicht in der gleichen Weise das Wesen der Kirche wie im römisch-katholischen Verständnis.⁹²

Die Differenz in der Funktion des Kirchenrechts lässt sich genauer ablesen im unterschiedlichen Verständnis des Begriffs der »Lebensordnung«. In seinem Geleitwort zur deutschsprachigen Ausgabe des CIC / 1983 beschreibt Kardinal Lehmann den neuen Codex des kanonischen Rechts als »die Lebensordnung der Lateinischen Kirche unserer Tage«⁹³. Einerseits benutzt er damit einen Terminus, der auch für das evangelische Kirchenrecht wichtig ist. Zugleich macht er aber deutlich, dass der Codex als Ganzer Lebensordnung ist. Im evangelischen Kirchenrecht hingegen bilden die Lebensordnungen »(e)inen eigentümlichen Rechtstypus«, mit dem »kirchliches Leben und christliche Sitte geordnet werden«⁹⁴ sollen. Sie stehen »an der Schwelle zwischen geistlichem und rechtlichem Handeln der Kirche«⁹⁵ und »erfassen diejenigen Vorgänge, bei denen in erster Linie davon gesprochen werden kann, dass sie »als geistlich angezeigt verantwortet werden sollen«⁹⁶. Der Sache nach geht es um die Ordnungen für das gottesdienstliche Leben, die Kasualien, die institutionellen Rahmenbedingungen für Seelsorge, Diakonie, Ökumene, Mission und Öffentlichkeitsarbeit. Die Lebensordnungen sind darin unterschieden von der Verfassung der Kirche und ihrer Ordnungsstruktur.

Es dürfte deutlich sein, dass die Differenz im Kirchenrechtsverständnis von einer Differenz im Verständnis von Wesen und Gestalt der Kirche gesteuert wird. Wenngleich diese ekklesiologische Differenz für die Aufgabe der Überwindung

⁹² Das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche bedingt nach KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 358, dass »der Zusammenhang zwischen Offenbarung und Institution und somit auch zwischen Offenbarung und Recht weitaus höher ist als nach evangelischem Verständnis. Weil nach katholischer Ekklesiologie aus der Schrift die Grundstrukturen einer bestimmten Ämterverfassung ableitbar sind, können aus der Schrift bzw. deren *Ius divinum* konkrete Vorgaben für den Aufbau der Kirchenverfassung gewonnen werden. Da nach katholischer Auffassung Papst und Bischofskollegium die Bewahrung der Glaubenswahrheiten und die Festlegung des Inhalts des heilsbringenden Glaubens in verbindlicher Auslegung der Schrift durch Wort und Sakrament aufgrund der Vollmacht Christi obliegt, erhalten Wort und Sakrament eine eigene Rechtsstruktur und dadurch Liebe, Gnade und Rechtfertigung eine rechtliche Dimension, sodass das Kirchenrecht auch Gegenstände des *forum internum*, wie eine Rechtspflicht zum Glauben, regeln kann. Es »besteht eine enge Verbindung zwischen Seelenheil und Recht, die teilweise etwa durch das Rechtsinstitut der Epikie und der *aequitas canonica* eine Abweichung vom weltlichen Rechtsbegriff verlangt.«

⁹³ Vgl. das Geleitwort von 2001, CIC / 1983, ohne Seitenzählung.

⁹⁴ HENDRIK MUNSONIUS, Evangelisches Kirchenrecht. Grundlagen und Grundzüge, Tübingen 2015, 37.

⁹⁵ MUNSONIUS, Evangelisches Kirchenrecht (Anm. 94), 38.

⁹⁶ Vgl. MUNSONIUS, Evangelisches Kirchenrecht (Anm. 94), 38.

kirchentrennender Lehrunterschiede bis heute eine große Herausforderung darstellt, lässt sich in der Differenz im Kirchenrecht für die ökumenische Aufgabe in Europa eine produktive Dimension erkennen. Indem nach römisch-katholischem Verständnis dem Kirchenrecht die grundlegende Funktion zugeschrieben wird, die Kirche als Sozialgefüge zu ordnen und sichtbar werden zu lassen, ist aus römisch-katholischer Sicht die Umsetzung der CO in rechtlich bindende Selbstverpflichtungen ein konsequenter Schritt. Das Kirchenrecht wird hier faktisch zum Motor, der die ökumenischen Beziehungen vorantreibt. Die Umsetzung geschieht vor allem in ökumenischen Partnerschaftsvereinbarungen, die nach Einschätzung von Dietmar Konrad rechtserheblich sind und zur rechtlichen Fixierung und Fortentwicklung der ökumenischen Beziehungen beitragen. Die Gemeindepartnerschaftsvereinbarungen sehen dabei »als erstes und vorzüglichstes Feld der ökumenischen Kooperation gemeinsame Gottesdienste vor, daneben auch ein Handeln im Bildungs- und Ausbildungsbereich und schließlich auch auf dem gesellschaftspolitisch-sozialen Terrain.«⁹⁷ Außerdem

»besteht aufgrund der Selbstverpflichtung der die CO ratifizierenden Kirchen eine Pflicht, ihre eigene Rechtsordnung entsprechend den inhaltlichen Vorgaben der CO anzupassen. Obwohl die meisten von diesen inhaltlich ausfüllungsbedürftig sind, können aus manchen von ihnen konkrete Forderungen abgeleitet werden.«⁹⁸

Auch wenn von evangelischer Seite im ökumenischen Gespräch die ekklesiologische Rolle des römisch-katholischen Kirchenrechts problematisiert wird, sollte nicht übersehen werden, dass die römisch-katholische Auffassung, das Kirchenrecht habe der Sichtbarmachung der kirchlichen Verhältnisse zu dienen, in der Rezeption der CO eine produktive ökumenische Dynamik entfaltet. Sie enthält das Motiv, die Selbstverpflichtungen in rechtserhebliche Partnerschaftsvereinbarungen umzusetzen und rechtliche Fragen anzupassen. Zugleich wird in diesen rechtserheblichen Vereinbarungen die Differenz zwischen römisch-katholischem und evangelischem Kirchenrecht als eine gegebene und gerade nicht als eine zu überwindende behandelt. Der Abschluss von ökumenischen Gemeindepartnerschaften impliziert, dass sich die Partner gerade auch in der Differenz ihrer kirchenrechtlichen Regelungen anerkennen.

⁹⁷ KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 441.

⁹⁸ KONRAD, Bedeutung des Kirchenrechts (Anm. 52), 442. Als Beispiele nennt er die Verpflichtungen in Bezug auf Kirchaustritt und Konversion, zur ökumenischen Zusammenarbeit und Offenheit in der christlichen Erziehung und zur Zusammenarbeit auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens.

5. Fazit

Die CO wurde von den Kirchen in Europa konzipiert und verabschiedet mit dem Ziel, einen *sichtbaren* Beitrag zur europäischen Einigung zu leisten. Auf Basis des christlichen Glaubens tritt die CO für die Grundwerte des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität ein, die für das Zusammenwachsen und den Zusammenhalt der europäischen Gesellschaften grundlegend sind. Diese Werte sind, wie die Kirchen in der CO zu verstehen geben, nicht zuletzt durch die Spaltungen der Kirchen und gegenseitigen Ausgrenzungen nicht geachtet worden. Das ökumenische Projekt der Kirchen zielt demgegenüber darauf, die genannten Werte im Miteinander der Kirchen in Europa zu realisieren und so einen Beitrag zum europäischen Projekt zu leisten. Die CO bringt damit zur Geltung, dass sich das ökumenische Streben der sichtbaren Einheit nicht auf die Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft beschränken kann, sondern auf eine gemeinsame Wertepraxis im kirchlichen Handeln richten muss, in der die Kirchen die Grundwerte nicht nur propagieren, sondern selbst leben. Dazu gehört die Rezeption der Selbstverpflichtungen auf regionaler Ebene in einem kirchenrechtlichen Rahmen, durch die nicht nur das ökumenische Zusammenleben der Kirchen geregelt, sondern zugleich auch die Rolle des Rechts für die Beförderung einer gemeinsamen Wertepraxis herausgestellt wird.

Schöpfung und Recht

Gerechtes Zusammenleben des Geschaffenen als christliche Herausforderung

Anne Käfer

»Während der Katholizismus eine großartige christlich fundierte Lehre von Recht und Gerechtigkeit entwickelt hat, hatte der Protestantismus, zum mindesten das Luthertum, eine solche Lehre nicht aufzuweisen. Das hat sich in den Zeiten des Nationalsozialismus als verhängnisvoll erwiesen. Die vermeintliche Eigengesetzlichkeit des Rechts, der juristische Positivismus, mündete damals folgerichtig in die notgedrungene Anerkennung des totalen Staates und aller seiner Gesetze aus: Der Protestantismus vermochte ihnen eine übergesetzlich begründete Rechtsauffassung nicht entgegenzusetzen. Seither ist eine Fülle von Schriften erschienen, die bemüht sind, diese Lücke der evangelischen Dogmatik auszufüllen [...]¹. [...] Der Katholizismus weist dem Recht und der Gerechtigkeit ihren Platz innerhalb der Schöpfungsordnung an: durch die Schöpfung ist den Kreaturen auch Recht und Gerechtigkeit angeschaffen worden. Die Schöpfung aber ist identisch mit der Natur, soweit diese als aus Gottes Hand hervorgegangen gedacht wird. [...] Der Protestantismus dagegen ist nicht in der Lage, in solcher Weise das Recht auf dem Schöpfungsgedanken zu begründen: die Schöpfung Gottes kann, verderbt durch den Sündenfall und die Erbsünde der Menschen, nicht mehr zur Begründung normativer Forderungen dienen.«²

Diese Unterscheidung trifft in seinem letzten Lebensjahr, im Jahr 1949, der Jurist und Rechtsphilosoph Gustav Radbruch, der sich in seinen Werken nachhaltig bis heute mit dem in höchstem Maße menschenverachtenden Kapitel der europäi-

¹ GUSTAV RADBRUCH, Gerechtigkeit und Gnade, in: Ders., Gesamtausgabe, hg. v. Arthur Kaufmann, Bd. 3: Rechtsphilosophie III, bearb. v. Winfried Hassemer, Heidelberg 1990, 259 macht hier aufmerksam auf »die bedeutenden Arbeiten der Schweizer Emil Brunner und Alfred de Quervain, der Amerikaner Reinhold Niebuhr und W. E. Hocking, des Franzosen Jacques Ellul und des Deutschen Erik Wolf.« Zur Auseinandersetzung mit einigen der genannten Positionen s. aus juristischer Sicht LENA FOLJANTY, Recht oder Gesetz. Juristische Identität und Autorität in den Naturrechtsdebatten der Nachkriegszeit (BtrRG 73), Tübingen 2013, v. a. 143–163.

² GUSTAV RADBRUCH, Gerechtigkeit und Gnade (Anm. 1), 259.261.

schen Geschichte auseinandersetzte.³ Unter den evangelischen Publikationen, die in den seinem Zitat vorangegangenen etwa zehn Jahren entstanden sind, nennt Radbruch Schriften von Emil Brunner und Karl Barth.⁴ Das jeweilige Schöpfungsverständnis der beiden Theologen ist entscheidend für deren Ausführungen zu Gerechtigkeit und Recht.

Karl Barth hat sich bereits 1938 in seiner Schrift »Rechtfertigung und Recht« aus evangelischer Sicht der Frage nach dem Recht und seiner Bedeutung zugewendet. In »Rechtfertigung und Recht« hält Karl Barth fest, dass »entscheidend von vorne, von dem kommenden Äon, von Christus, statt von hinten, d.h. *in abstracto* von der Schöpfung und ihren angeblich göttlichen Bindungen her gedacht werden« müsse, wenn auf dem Boden des christlichen Bekenntnisses angemessene Einsichten zugunsten des staatlichen Rechts ausfindig gemacht werden wollten.⁵

³ S. dazu GUSTAV RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, in: Gesamtausgabe, Bd. 3 (Anm. 1), 83–93; zu Radbruchs Kritik am Rechtspositivismus in diesem Zusammenhang s. a.a.O., 88: »Der Positivismus hat in der Tat mit seiner Überzeugung ›Gesetz ist Gesetz‹ den deutschen Juristenstand wehrlos gemacht gegen Gesetze willkürlichen und verbrecherischen Inhalts.« Als Ausnahme nennt Radbruch den Göttinger Philosophen Leonard Nelson; dieser habe der »Leugnung eines übergesetzlichen Rechtes«, die in der Juristenzunft nahezu unwidersprochen vertreten worden sei, seine rechtsphilosophischen Ausführungen entgegengesetzt (GUSTAV RADBRUCH, Gesetz und Recht, in: Gesamtausgabe, Bd. 3 [Anm. 1], 96–106, 105). Zur Position von Leonard Nelson s. Abschnitt 3. und LEONARD NELSON, Die Rechtswissenschaft ohne Recht. Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechts insbesondere über die Lehre von der Souveränität, Göttingen / Hamburg ²1949, v.a. Einleitung, 2: »Überall ist der Positivismus zur Herrschaft gelangt, überall ist man gleichmäßig bestrebt, die Forschung auf die Feststellung der sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen zu beschränken, alle Annahmen dagegen, die über das anschaulich Vorfindbare hinausgehen, auszumerzen und sich damit, wie man es nennt, von allen metaphysischen Voraussetzungen freizumachen.«

⁴ Zur Nennung Emil Brunners s. Anm. 1 und zur Nennung Karl Barths GUSTAV RADBRUCH, Rechtsphilosophie, Studienausgabe, hg. v. Ralf Dreier und Stanley L. Paulson, Heidelberg ²2003 (Abk.: StA), 95 (Kursivdruck).

⁵ KARL BARTH, Rechtfertigung und Recht, in: Ders., Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde (Theologische Studien, Bd. 104), Zürich ²1979, 26. S. hierzu WOLFGANG HUBER, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 170: »Sein [d. i. Karl Barths] Interesse gilt der Begegnung der Menschen mit dem Wort Gottes, in dem Gottes freie, bedingungslose Gnade zum Ausdruck kommt. Die Orientierung an Gottes souveräner Freiheit hat dabei das Übergewicht gegenüber der Einsicht, daß Gott selbst in seinem schöpferischen und rettenden Handeln in den Raum natürlicher und geschichtlicher Wirklichkeit eintritt. In Barths Christologie tritt der Aspekt der Inkarnation Gottes in seiner Schöpfung in den Hintergrund. Ein sehr

Im Folgenden wird weder von einem »kommenden Äon« und einem erst noch erwarteten Christus her noch »*in abstracto*« und »von hinten« her vorgegangen. Vielmehr wird im Ausgang von der in Christus durch den Heiligen Geist geoffenbarten Schöpfungstätigkeit Gottes eine protestantische Antwort auf die Frage nach rechtem Zusammenleben gesucht. Diese Herangehensweise wird deshalb derjenigen Barths vorgezogen, weil sie gegenwärtig und konkret die christliche Sicht auf die Begründung des geschaffenen Zusammenlebens zu beachten und zu würdigen vermag. Auf dem dogmatischen Boden christlicher Schöpfungslehre wird der von Radbruch aufgeworfenen Fragen nach einem evangelischen Rechtsverständnis eine an aktuellen ethischen Herausforderungen orientierte Antwort gegeben.

Um dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Recht weiterführend nachzudenken, erinnere ich an entsprechende Ausführungen Radbruchs. Dabei streiche ich die Frage heraus, wodurch Gerechtigkeit ausgezeichnet und wie sie inhaltlich bestimmt ist (1.). Eine Antwort, so meine These, kann aus dem christlichen Schöpfungsverständnis gewonnen werden; von diesem handelt der zweite Abschnitt (2.). Daran anschließend werde ich zeigen, dass um der Gerechtigkeit willen das gegenwärtige Recht europäischer Staaten erweiterungsbedürftig ist, und zwar im Blick auf so genannte unmündige Lebewesen (3.).⁶

1. Gerechtigkeit und Recht

Nach Gustav Radbruch ist Gerechtigkeit eigentlich eine bloße Formsache. Denn

»Gerechtigkeit gebietet zwar, die Gleichen gleich, die Verschiedenen nach Maßgabe ihrer Verschiedenheit verschieden zu behandeln, läßt aber die beiden Fragen offen, wer als gleich oder verschieden anzusehen und wie sie zu behandeln seien. Gerechtigkeit bestimmt nur die Form Rechts.«⁷

wichtiger Aspekt des Christusbekenntnisses wird damit nicht in seiner vollen systematischen Reichweite ausgelegt. Doch die eschatologische Verheißung wie ihre Antizipation in Christus müssen umfassender zur Geltung gebracht werden, als es jener christozentrische Personalismus erlaubt. Nicht nur die Menschen in ihrer Personalität, sondern Natur und Geschichte in ihrer Fülle stehen unter der Zusage göttlicher Erfüllung.«

⁶ Als mündige Lebewesen gelten v. a. Tiere. Auch diese aber sollten Rechtssubjekte sein. S. zur notwendigen Änderung des Tierschutzrechts und der Einführung von Tierrechten aus juristischer Sicht SASKIA STUCKI, Grundrechte für Tiere. Eine Kritik des geltenden Tierschutzrechts und rechtstheoretische Grundlegung von Tierrechten im Rahmen einer Neupositionierung des Tieres als Rechtssubjekt (Fundamenta Juridica 69), Baden-Baden 2016.

⁷ GUSTAV RADBRUCH, Rechtsphilosophie, StA (Anm. 4), 54.

Die Gleichheit, die gekannt werden müsse, damit Gerechtigkeit realisiert werden könne, ist nach Radbruch »in der Wirklichkeit nicht gegeben«⁸. Sie sei »nicht eine Gegebenheit, die Dinge und Menschen sind so ungleich, »wie ein Ei dem andern«, Gleichheit ist immer nur Abstraktion von gegebener Ungleichheit unter einem bestimmten Gesichtspunkte.«⁹

Weil der Gerechtigkeit angeblich keine Gleichheit vorgegeben sei, sind nach Radbruch dem Recht, dessen Aufgabe es sei, der Gerechtigkeit zu dienen, keine inhaltlichen Vorgaben gemacht.¹⁰ Da im Recht jedoch individuelle, gemeinschaftliche und drittens kulturelle Zwecke miteinander ins Verhältnis gesetzt werden müssten, hält er das Kriterium der Zweckmäßigkeit für nötig, um den Inhalt von Recht zu bestimmen.¹¹ Je nach weltanschaulicher Überzeugung würden die jeweiligen Zwecke als mehr oder weniger gewichtig angesehen und demgemäß Rechtsinhalte festgesetzt.¹² Das Urteil über die Wertigkeit der Zwecke ist jedoch dem Urteil über die Gleichheit der Gleichen eng verbunden. Wenn beispielsweise eine Menschengruppe darauf aus ist, das Wohl ihrer Gemeinschaft zu stärken, entscheidet die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft darüber, wie ein nicht dazugehöriger Mensch oder auch jedes andere Lebewesen behandelt wird und ob der Umgang mit ihm gerecht genannt werden kann oder nicht.¹³

Würde hingegen, anders als Radbruch annimmt, Gleichheit als unhintergebar vorgegeben erkannt, müsste das Abwägen der Zwecke diese Gleichheit zum Maßstab nehmen; an ihr entschieden sich Güte und Gerechtigkeit einer Rechtsgemeinschaft.

Obgleich Radbruch annimmt, dass Gleichheit nicht gegeben, sondern immer nur Produkt von Abstraktionsleistungen sei, stellt er doch, gemäß seiner Weltanschauung, vielfach die Gleichheit aller Menschen heraus und gibt den Men-

⁸ GUSTAV RADBRUCH, Rechtsphilosophie, StA (Anm. 4), 75.

⁹ A. a. O., 37.

¹⁰ Radbruch ist überzeugt, »daß Recht die Wirklichkeit sei, die den Sinn hat, der Gerechtigkeit zu dienen« (a. a. O., 127).

¹¹ Vgl. a. a. O., 54–62. Zur Bestimmung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Zweckbestimmung s. die vergleichenden Ausführungen von DIETMAR VON DER PFORDTEN, Über Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit bei Thomas von Aquin, in: Die Ordnung der Freiheit. FS für Christian Starck, hg. v. Rainer Grote u. a., Tübingen 2007, 99–110, 107.

¹² S. dazu GUSTAV RADBRUCH, Rechtsphilosophie, StA (Anm. 4), 56: »Es heißt also sich entscheiden, ob man den Individual-, den Kollektiv- oder den Werkwerten in der Rangordnung der Werte die erste Stelle einräumen will. Je nach der Entscheidung, je nach der Abzielung der Lebensanschauung und insbesondere der Rechts- und Staatsauffassung auf die eine oder die andere dieser Wertgruppen unterscheiden wir *individualistische*, *überindividualistische* und gänzlich *transpersonale* Auffassungen.«

¹³ Vgl. dazu GUSTAV RADBRUCH, Fünf Minuten Rechtsphilosophie, in: Gesamtausgabe, Bd. 3 (Anm. 1), 78–79, Vierte Minute, 79.

schenrechten überstaatliche, vorrechtliche Bedeutung. Dies ist besonders deutlich ausgeführt in seinen »Fünf Minuten Rechtsphilosophie« von 1945.¹⁴

Diesen und weitere Texte Radbruchs aus der Zeit nach der Nazidiktatur lese ich mit anderen Interpreten in bruchlosem Zusammenhang mit Radbruchs vor der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft verfassten Schriften.¹⁵ Meines Erachtens ist Radbruchs Rechtsphilosophie nicht durch den Wechsel von einem strikten Rechtspositivismus zu einem neuen Naturrechtsdenken charakterisiert, sondern durchgängig an einem Abwägen zwischen Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit des Rechts sowie an Rechtssicherheit interessiert. Recht versteht er als gesetzgebende und rechtsprechende Institution, die verlässlich, aber nicht allein durch Rechtssätze, sondern vielmehr durch ihre Ausrichtung an Gerechtigkeit gebunden ist.¹⁶ Dabei scheint nach Radbruch Gerechtigkeit am besten durch ein Eintreten für eine allgemeine Menschengleichheit erfüllt zu werden. Entsprechend hält er in der dritten Minute Rechtsphilosophie fest:

»Recht ist Wille zur Gerechtigkeit. Gerechtigkeit aber heißt: ohne Ansehen der Person richten, an gleichem Maße alle messen. Wenn die Ermordung politischer Gegner geehrt, der Mord am Andersrassigen geboten, die gleiche Tat gegen die eigenen Gesinnungsgenossen aber mit den grausamsten, entehrendsten Strafen geahndet wird, so ist das weder Gerechtigkeit noch Recht.«¹⁷

Nach Radbruch zeigt sich daran, dass die Gleichheit des Menschseins fremder oder feindlicher Menschen gezeugnet wird, indem deren Taten gegensätzlich zu

¹⁴ S. a. a. O., 78–79.

¹⁵ S. RALF DREIER und STANLEY L. PAULSON, Einführung in die Rechtsphilosophie Radbruchs, in: Gustav Radbruch, Rechtsphilosophie, StA (Anm. 4), 237–253, 242–247; s. v. a. die überzeugende Argumentation von MICHAEL MOXTER, Über die Idee einer Religionsphilosophie des Rechts. Eine Erinnerung an Gustav Radbruch, in: Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien, hg. v. Herta Nagl-Docekal und Friedrich Wolfram (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Bd. 9), Berlin 2008, 71–94, v. a. 78; vgl. aber auch ULFRID NEUMANN, Naturrecht und Positivismus im Denken Gustav Radbruchs. Kontinuitäten und Diskontinuitäten, unter: http://www.kas.de/upload/dokumente/verlagspublikationen/Naturrecht/Naturrecht_neumann.pdf (zuletzt aufgerufen am 14.12.2017), 11–32, 12–28.

¹⁶ S. u. a. GUSTAV RADBRUCH, Rechtsphilosophie, StA (Anm. 4), 76.

¹⁷ GUSTAV RADBRUCH, Fünf Minuten Rechtsphilosophie (Anm. 13), Dritte Minute, 78; bei diesen Sätzen scheint Radbruch unter anderem an das Potempa-Verbrechen und die Ehrung der Mörder eines kommunistischen Arbeiters in der nationalsozialistischen Diktatur zu erinnern. Alfred Rosenberg soll die Ehrung mit seiner Unterscheidung von Mensch und Mensch / »Untermensch« gerechtfertigt haben; »Mensch sei nicht gleich Mensch« wurde als Begründung für die Ehrung der Mörder behauptet; s. GUSTAV RADBRUCH, Rechtsphilosophie, StA (Anm. 4), 197.

denen einer ausgewählten Menschengruppe geahndet werden, »[d]ie grundsätzliche Abkehr von der Idee der Gerechtigkeit, und damit vom Wesen des Rechts selber«¹⁸.

All jene, die der Gattung Mensch zugehören und die somit unter dem Gesichtspunkt der Spezieszugehörigkeit gleich sind, gilt es nach Radbruch rechtlich als Gleiche zu behandeln. Die allgemeine Menschengleichheit zählt er meines Erachtens zu denjenigen Rechtsgrundsätzen, »die stärker sind als jede rechtliche Satzung, so daß ein Gesetz, das ihnen widerspricht, der Geltung bar ist. Man nennt diese Grundsätze das Naturrecht oder das Vernunftrecht.«¹⁹ Solche Rechtsgrundsätze sind nach Radbruch nicht durch staatliche Gewalt und politische Autorität *gesetzt*, vielmehr bringen sie weltanschauliche Überzeugungen zum Ausdruck, an denen die einzelnen Gesetze einer Rechtsordnung orientiert sein sollten. Ob diese Grundsätze in einer Rechtsordnung rechtliche Bedeutung erlangen, sei, weil sie im Austausch von Weltanschauungen erst gefunden werden, der jeweiligen Rechtsgemeinschaft überlassen, die eine Rechtsordnung beschließen oder ändern kann.²⁰ Entsprechend ist nach Radbruch auch die rechtliche Bestimmung von Menschen als Personen und damit als Rechtssubjekten abhängig von der jeweiligen Rechtsordnung. »Niemand ist Person von Natur oder von Geburt – das zeigt schon die Rechteinrichtung der Sklaverei. [...] Alle Personen, die physischen wie die juristischen, sind Geschöpfe der Rechtsordnung.«²¹

Der Umgang mit diesen von der Rechtsordnung geschaffenen Personen verlange die Achtung ihrer *Selbstzweckhaftigkeit*.²² Wesen wie Sklaven, die als

¹⁸ A. a. O., StA, 196.

¹⁹ GUSTAV RADBRUCH, Fünf Minuten Rechtsphilosophie (Anm. 13), Fünfte Minute, 79; Radbruch fährt ebd. fort: »Gewiß sind sie im Einzelnen von manchem Zweifel umgeben, aber die Arbeit der Jahrhunderte hat doch einen festen Bestand herausgearbeitet, und in den sogenannten Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte mit so weitreichender Übereinstimmung gesammelt, daß in Hinsicht auf manche von ihnen nur noch gewollte Skepsis den Zweifel aufrechterhalten kann.« Zu den Menschenrechten als Naturrecht s. GUSTAV RADBRUCH, Erneuerung des Rechts, in: Gesamtausgabe, Bd. 3 (Anm. 1), 80–82; 80: »Wir müssen uns wieder besinnen auf die Menschenrechte, die über allen Gesetzen stehen, auf das *Naturrecht*, das gerechtigkeitsfeindlichen Gesetzen die Geltung versagt.«
²⁰ Zu Radbruchs »Relativismus« in betreff unterschiedlicher Weltanschauungen s. GUSTAV RADBRUCH, Rechtsphilosophie, StA (Anm. 4), 17.

²¹ A. a. O., 125. S. ebd. auch: »Die rechtliche Gleichheit, die gleiche Rechtsfähigkeit, die das Wesen der Person ausmacht, wohnt Menschen und menschlichen Verbänden nicht inne, sondern wird ihnen erst von der Rechtsordnung beigelegt.« Diese Position vertritt Radbruch auch noch 1947, s. GUSTAV RADBRUCH, Vorschule der Rechtsphilosophie, in: Gesamtausgabe, Bd. 3 (Anm. 1), 121–227, 174.

²² S. a. a. O., 124–127, v. a. 125: »Person sein, heißt Selbstzweck sein.«

bloße Mittel zu Zwecken verstanden werden, werden nach Radbruch erst dann von Rechts wegen als selbstzweckhaft oder vielmehr als Würdewesen geachtet, wenn ihnen der Personstatus ebenfalls zuerkannt wird.²³ Damit wird allerdings die Menschengleichheit, die die Geltung von allgemeinen Menschenrechten bedingt, in die Abhängigkeit mächtiger Gesetzgeber gestellt. So kann sie, anders als es Radbruch für wünschenswert zu halten scheint, gerade kein verlässliches Kriterium einer gerechten Rechtsordnung sein.

Vor dem Hintergrund der rechtsphilosophischen Ausführungen Gustav Radbruchs wird im nächsten Abschnitt ausgehend vom christlichen Schöpfungsverständnis dargestellt, welche Gleichheit aus christlicher Sicht berücksichtigt werden müsste, damit eine Rechtsordnung als der Gerechtigkeit dienlich angesehen werden kann. Es wird sich zeigen, dass die Annahme einer der Rechtsordnung *vorgegebenen* Gleichheit, die in diese als erstes Regulativ aufgenommen wird, das Streben nach Gerechtigkeit verbürgen könnte, an dem Radbruch doch wohl selbst gelegen ist.

2. Schöpfung und Gleichheit

Folgende Überlegungen, die auf ein Gerechtigkeitsverständnis aus christlicher Sicht abzielen, sind auf den Grund des Geschaffenen gerichtet, der die Beschaffenheit des Geschaffenen prinzipiell bestimmt. Als Grund dafür, dass etwas ist und nicht vielmehr nichts, nimmt der Glaube an den auferweckten Gekreuzigten die allmächtige Liebe an, die Gott wesentlich ist. Aus christlicher Sicht entspricht das Schöpfungshandeln dem Wesen Gottes und ist Ausdruck seiner Liebe, deren schöpferischer Kraft es eigen ist, aus sich selbst heraus wirksam zu sein und von nichts außer ihr selbst angetrieben zu werden. Sie ist der einzige und umfänglich lebensbestimmende Ursprung des Geschaffenen, das über seinen Ursprung nicht verfügt, vielmehr vollständig durch ihn bedingt ist und durch nichts sonst.²⁴

²³ »Der Mensch ist also Person nicht weil er ein leiblich-seelisches Lebewesen ist, sondern weil er, nach Ansicht der Rechtsordnung, einen Selbstzweck darstellt.« (A. a. O., 125) – Dass einem jeden Menschen Selbstzweckhaftigkeit bzw. Würde angeboren und diese darum einer jeden Rechtsordnung vorgegeben sei, das wird erst wenige Monate vor Radbruchs Tod in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 festgehalten, und diese Würde wird dann im ersten Artikel des deutschen Grundgesetzes von 1949 als unantastbar ausgesagt.

²⁴ Weil es aus allmächtiger Liebe geschieht, ist Gottes schöpferisches Handeln von sehr guter Beschaffenheit; es erfüllt alle Ansprüche, die Gott an sich selbst stellt, und bedarf keiner ergänzenden Maßnahmen, die etwa Mängel seiner Tätigkeit ausgleichen müssten.

Der alles begründenden allmächtigen Liebe ist es eigen, dass sie nicht darum schafft, was sie schafft, weil sie des Geschaffenen bedürfte. Sie bringt nicht deshalb Geschöpfe hervor, damit etwas vorhanden sei, das ihr von Nutzen wäre. Ihr Handeln ist nicht auf einen Zweck gerichtet, der ihrem Handeln vorgegeben wäre und zu dessen Realisation sie bestimmte Zweckerfüllungen nötig hätte, welche gar von Seiten des Geschaffenen zu leisten wären. Vielmehr geht allem, was sie wirkt, die schlechthin bedürfnislose Bejahung ihrer selbst voraus. Diese teilt sie schöpferisch wirkend und also den Geschöpfen stets vorgängig und völlig unverfügbar mit. Sich selbst schöpferisch mitzuteilen als das höchste Gute und das Beste, das dem in dieser Absicht gewirkten Gegenüber widerfahren kann, das kann ausgehend vom Christusgeschehen als Intention ihrer Tätigkeit angesehen werden.

Einsicht in die unverfügbare und unbeschränkte Liebeszuwendung Gottes erhält ein Mensch im rechtfertigenden Glauben an den in Christus geoffenbarten Schöpfer.²⁵ Dem Glaubenden kann also deutlich werden, dass sich *sämtliche* Geschöpfe darin gleichen, in derselben Liebe gegründet zu sein. Allesamt verdanken sie sich nichts als der Liebe Gottes, die nicht darauf zielt, welchen Zweck und Nutzen die Geschöpfe dem Liebenden erbringen, sondern vielmehr sämtliche Geschöpfe selbstzweckhaft erschafft.²⁶

Obwohl sämtliches Sein in schöpferischer Liebe gründet, wird in der theologischen Literatur, die sich mit den Themen Recht und Gerechtigkeit befasst, vornehmlich die Gleichheit der *menschlichen* Geschöpfe herausgestellt und dabei auf die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit verwiesen. In seiner auch Radbruch bekannten Schrift »Gerechtigkeit«²⁷ von 1943 führt Emil Brunner in der Absicht, ein christliches Gerechtigkeitsverständnis darzulegen, die biblische Gottebenbildlichkeitsformulierung an:

»Die Gerechtigkeitsidee, nach der alle Menschen, alt oder jung, Mann oder Frau, Freier oder Knecht, gleichen Rechtes sind, in dem Sinne, dass man sie als gleich behandeln *soll*, stammt im wesentlichen aus der biblischen Offenbarung, nach der Gott den Menschen schuf »nach seinem Bilde.«²⁸

²⁵ Kein Geschöpf ist fähig, sich von sich aus der Liebe des Schöpfers gegenüber angemessen zu verhalten, weshalb von keinem Geschöpf, auch keiner Geschöpf-Gattung ein besonderes Vorrecht auf diese Liebe beansprucht werden sollte; jedenfalls gerade dann nicht, wenn die Absicht besteht, im eigenen Leben und Handeln dieser Liebe gerecht werden zu wollen.

²⁶ Dementsprechend ist jegliche Unterscheidung der Geschöpfe nach Zweck und Nutzen prinzipiell nicht im Sinn der Liebe Gottes.

²⁷ EMIL BRUNNER, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zürich 1943. Zu Gustav Radbruchs Kenntnis dieser Schrift (Anm. 1).

²⁸ EMIL BRUNNER, *Gerechtigkeit* (Anm. 27), 40.

Ein Verständnis von Gerechtigkeit, das allein mit der Gleichheit von Menschen aufgrund deren biblisch behaupteter Gottebenbildlichkeit rechnet, scheint davon auszugehen, dass Gerechtigkeit auf einen exklusiven Teil der Schöpfung beschränkt werden könnte. Gerechtigkeit verlangt jedoch, bei aller individuellen Verschiedenheit, weitestgehende Gleichheit in den Blick zu nehmen, damit keine Ungerechtigkeit möglich sei.²⁹

Aus christlicher Sicht sollte die Einsicht in die prinzipielle Gleichheit und Selbstzweckhaftigkeit sämtlicher Geschöpfe für eine gerechte Rechtsordnung leitend sein. Diese Gleichheit, die mit der Geschöpflichkeit der Kreaturen gegeben ist, ist aus christlicher Sicht dem menschlichen Handeln vorgegeben. Sie ist gerade nicht das Ergebnis einer Abstraktion von, wie Radbruch schreibt, »gegebener Ungleichheit«. Wird die prinzipielle Gleichheit aller Individuen ernstgenommen, sind eine entsprechende Rechtsordnung und eine entsprechende Bestimmung von Rechtssubjekten nötig.

3. Rechtssubjekte und Personen

Nach Gustav Radbruch ist ein selbstzweckhaftes Wesen Rechtssubjekt und Person. Ob auf ein Wesen *von Rechts wegen* Selbstzweckhaftigkeit zutrifft, es als Rechtssubjekt gilt und ihm Personstatus zukommt, darüber entscheide allerdings die jeweilige Rechtsordnung.³⁰

Anders als Radbruch benennt Leonard Nelson als Maßstab für das Personsein eines Wesens dessen Interesse. Der Göttinger Philosoph und Zeitgenosse Radbruchs war diesem gut bekannt. Ebenso wie Radbruch argumentierte auch Nelson gegen den Rechtspositivismus und verfasste 1924 ein »System der philosophischen Rechtslehre und Politik«, dem Radbruch attestierte: »Ein Werk von bewundernswertem Scharfsinn«³¹. Auf Nelsons Scharfsinn wird im Folgenden zurückgegriffen, weil er eine Erweiterung der Menge an Rechtssubjekten bedenkt, die es meines Erachtens aus christlicher Sicht zu berücksichtigen gilt.

Nelson geht davon aus, dass ein jedes Wesen, das Interesse hat, in einer Rechtsordnung als Person und Rechtssubjekt betrachtet werden müsse. Unter

²⁹ Vgl. hierzu auch CHRISTIAN LINK, Gerechtigkeit – eine Kategorie im Umgang mit Tieren? Ethische Überlegungen zur Bio- und Reproduktionstechnologie, in: Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen, FS für Christofer Frey zum 65. Geburtstag, hg. v. Peter Dabrock u. a., Gütersloh 2003, 174–191, v. a. 189.

³⁰ S. Abschnitt 1.

³¹ GUSTAV RADBRUCH, Rezension zu Leonard Nelson: System der philosophischen Rechtslehre und Politik, in: Juristische Wochenschrift, 54. Jg., I/ 1925, 1252–1253, 1252. Vgl. auch die Ausführungen o. in Anm. 3.

Interesse versteht Nelson »[d]as Vermögen, den Dingen einen Wert beizulegen«³². Solches Interesse bestehe auf Seiten so genannter vernünftiger Wesen wie auch auf Seiten solcher Wesen, mit denen die vernünftigen Wesen Umgang hätten.³³

Vom Rechtssubjekt unterscheidet Nelson das Pflichtsubjekt, das selbst ebenfalls Rechtssubjekt sei, dem es jedoch qua seiner Vernünftigkeit zusätzlich obliege, die Interessen und Rechte sämtlicher Rechtssubjekte zu beachten.³⁴ Als Rechtssubjekte, die keine Pflichtsubjekte seien, nennt Nelson die so genannten Unmündigen.

»Unmündig kann ein Wesen sein, entweder wenn es überhaupt keine Bildungsfähigkeit hat, d. h. wenn es seiner Natur nach zu keiner verständigen Selbstbestimmung gelangen kann; oder wenn es zwar seiner Natur nach diese Fähigkeit hat, sie aber in ihm noch nicht entwickelt ist; oder endlich, wenn es diese Fähigkeit wieder verloren hat.

Wesen der ersten Art [...] nennen wir Tiere [...]. Die zweiten nennen wir die Minderjährigen oder die Kinder. Die dritten nennen wir *geisteskrank*. [...] Da sie aber gleichwohl Personen sind, d. h. Subjekte von Rechten, so ist zu fordern, daß ihre Interessen durch das Gesetz gegen Unrecht geschützt werden, daß sie auch im Gesetz als Subjekte von Rechten mitbedacht werden.«³⁵

³² LEONARD NELSON, System der philosophischen Rechtslehre und Politik, in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. 6 (Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, Bd. 3), Frankfurt a. M. Main 1964 (Erstveröffentlichung 1924), §15, 57.

³³ Das Interesse beider Seiten sei rechtlich grundsätzlich von gleicher Relevanz, weshalb Nelson sämtliche interessierte Wesen als Rechtssubjekte bestimmt: »Ein *Rechtssubjekt* ist [...] ein Wesen, nicht wiefern es vernünftig, sondern schon, wiefern es, im allgemeinen Sinne des Wortes, eine *Person* ist. Und eine solche ist es als ein *Subjekt von Interessen*.« (Ebd.)

³⁴ S. ebd.: »Ein *Subjekt von Pflichten* kann nur ein *vernünftiges* Wesen sein.« Vgl. hierzu auch DIETMAR VON DER PFORDTEN, Recht und Rechtsgesetz, in: Leonard Nelson – ein früherer Denker der Analytischen Philosophie. Ein Symposium zum 80. Todestag des Göttinger Philosophen, hg. v. Armin Berger, Gisela Raupach-Strey und Jörg Schroth (PPA-Schriften, Bd. 2), Berlin 2011, 149–167, v. a. 157–161.

³⁵ LEONARD NELSON, System der philosophischen Rechtslehre und Politik (Anm. 32), § 126, 287. S. auch a. a. O., § 125, 287: »*Unmündig* ist ein Wesen, das entweder keiner vernünftigen Einsicht fähig ist oder sich doch nicht durch sie zum Handeln bestimmen lassen kann. Auch ein solches Wesen ist, sofern es Interessen hat, nicht als Sache, sondern als Person anzusehen. Als solche aber ist es Subjekt von Rechten, d. h. es hat Anspruch auf Achtung seiner Interessen nach dem Gesetz der persönlichen Gleichheit.«

Nelson fordert Rechte für Menschen mit geistiger Behinderung, für Kinder und für Tiere.³⁶ Die Umsetzung dieser Rechte sei durch Personen zu gewährleisten, die entsprechende Vormundschaftsverpflichtungen übernehmen.³⁷ Ein solcher Rechtsschutz für Tiere wie für Kinder ist nach Nelson kein »Ausfluß sentimentaler Schwäche«.³⁸ Vielmehr nimmt er an, dass *vernünftige* Menschen für die gesetzliche Verbürgung von Tierrechten votieren, wenn sie sich an der Stelle dieser Wesen sehen und deren sklavenhafte Benutzung erkennen. Es genüge dann die Frage zu stellen,

»ob wir einwilligen würden, als bloßes Mittel für die Zwecke eines andern gebraucht zu werden, der uns an Kraft und Intelligenz weit überlegen ist. Diese Frage beantwortet sich selber. Es ist rein zufällig, daß der Mensch in der Lage ist, die seiner Willkür ausgesetzten Wesen als Mittel zu seinen Zwecken benutzen zu können.«³⁹

Indem Nelson davon ausgeht, dass Menschen ihre Selbstzweckhaftigkeit gewahrt wissen und niemals nur als Mittel für Zwecke anderer benutzt werden wollen, nimmt er an, dass ihnen daran gelegen sein müsste, die Achtung von Selbstzweckhaftigkeit gerade auch denjenigen Wesen gegenüber, die in Abhängigkeit von ihrer Kraft und Intelligenz existieren, rechtlich abzusichern. Aus christlicher Sicht muss zwar bestritten werden, die menschliche Überlegenheit sei zufällig. Denn die speziestypische Überlegenheit des Menschen, die in der Rede von dessen Gottebenbildlich-Sein ausgedrückt ist, wird als gottgewollte Herausgehobenheit der menschlichen Gattung verstanden. Mit diesem herausgehobenen Sein geht jedoch zugleich eine besondere Verantwortung einher; ebenso wie das menschliche Sein sollte auch das Sein sämtlicher Geschöpfe als selbstzweckhaft geachtet werden und die abbildende Realisation der schöpferischen Liebe Gottes in der geschaffenen Welt als Ziel vor Augen stehen.

Diese Sollensforderung kann jedenfalls dann als Folge der Vorrangstellung des Menschen deutlich werden, wenn die Liebe des Schöpfers als die erkannt wird, die das ausgezeichnete Menschsein wie das Sein sämtlicher Geschöpfe gleichermaßen bedingt. Und die unverfügbare Mächtigkeit ihrer Offenbarung bewegt dann den vernunftbegabten Menschen dazu, eben diese Liebe als Maßstab für den gottebenbildlichen Umgang mit den Mitgeschöpfen anzuwenden und

³⁶ Zu Nelsons Annahme, dass Tiere Interessen haben, s. LEONARD NELSON, System der philosophischen Ethik und Pädagogik (Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, Bd. 2), aus dem Nachlass hg. v. Grete Hermann und Minna Specht, Göttingen / Hamburg ²1949, § 66, 163–168.

³⁷ S. LEONARD NELSON, System der philosophischen Rechtslehre und Politik (Anm. 32), § 125, 287.

³⁸ A. a. O., § 127, 289.

³⁹ LEONARD NELSON, System der philosophischen Ethik und Pädagogik (Anm. 36), § 66, 168.

also stets deren prinzipielle Selbstzweckhaftigkeit oder vielmehr deren Würde-Sein vor aller Zwecksetzung als normativ anzuerkennen.⁴⁰ Mit der Einsicht in die Würde der Geschöpfe sollte meines Erachtens auch das Bestreben einhergehen, diese Einsicht in einer Rechtsordnung geltend zu machen, damit die Interessen der Würdewesen bei Gesetzgebung und Rechtsprechung beachtet werden (müssen).

Erst dann, wenn auch die Würde der unmündigen nichtmenschlichen Wesen in einer Rechtsordnung festgehalten ist, kann ausgesagt werden, dass solches Recht der Gerechtigkeit dient. Es steigt hiermit allerdings die Zahl der Zwecke, die bei der Abwägung von Interessenskonflikten zueinander ins Verhältnis gesetzt werden müssen. Neben dem von Radbruch genannten Wohl des Individuums, dem Gemeinwohl und den kulturellen Zwecken ist dann auch das Wohl der Mitgeschöpfe zu berücksichtigen, was schwierige Entscheidungen verlangt.

Die Entscheidung, welche Lebensinteressen im Konfliktfall vorrangig behandelt und welchem Interesse an Leidensfreiheit nachgegeben werden soll, ist herausfordernd. Da jedoch der Ursprung der Geschöpfe derselbe ist, wird eine Rechtsordnung, die der Gerechtigkeit dienen will, die Achtung der Selbstzweckhaftigkeit sämtlicher Geschöpfe zu ihrem Rechtsgrundsatz erklären; kein Geschöpf dürfte dann vornehmlich oder gar ausschließlich als Mittel zu Zwecken anderer benutzt werden, stets müsste auch dessen Selbstzweckhaftigkeit geachtet werden. Dafür spricht ein christliches Schöpfungsverständnis, das nicht an der Beschaffenheit der Natur, sondern vielmehr am Grund des Geschaffenseins ansetzt. Das Begründetsein in Gottes schöpferischer Liebe fordert auf, für ein Recht zu stimmen, das den Menschen als Ebenbild Gottes ernstnimmt, nicht aber den Menschen, sondern die Realisation der Liebe Gottes für den letzten Zweck der Schöpfung hält.

⁴⁰ Zur Bedingtheit von Sollensforderungen durch das Sein der Geschöpfe s. v.a. EILERT HERMS, Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, Bd. 2, Tübingen 2017, 1406–1422.

Nachhaltigkeit

Ethische Perspektiven auf das Recht

Torsten Meireis

1. Einleitung: Der Fall Bialowieza

Das Bialowieza-Gebiet, in dem einer der letzten europäischen Urwälder liegt, war in den neunziger Jahren von Polen als Naturschutzgebiet im Sinne der europäischen Habitatrichtlinie ausgewiesen worden und gehört zum UNESCO Welt-Naturerbe. Diese Richtlinie¹ sah unter dem Titel »Natura-2000« unter direktem Verweis auf das Ziel der nachhaltigen Entwicklung und die Bewahrung der Biodiversität die Schaffung eines europaweiten Netzes von Erhaltungsgebieten sowie besonderer Schutzgebiete für Vögel vor. Die polnischen Behörden hatten im März 2016 einen Beschluss erlassen, demgemäß der Holzeinschlag im Bialowieza-Wald (von 63.000 auf 188.000 Kubikmeter Holz bis 2021) verdreifacht werden sollte und auch Areale, die bis dato von jedem Eingriff ausgeschlossen worden waren, betroffen sein sollten.² Offiziell war von Regierungsseite und Forstbehörden ein Borkenkäferbefall als Grund der Abholzungsmaßnahme angegeben worden.³ Diese Argumentation wird allerdings von polnischen Um-

¹ Vgl. RICHTLINIE 92/43 EWG DES RATES VOM 21. MAI 1992 zur Erhaltung der natürlichen Lebensräume sowie der wildlebenden Tiere und Pflanzen, Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaften Nr. L 206 / 7 v. 22.07.1992 (zugänglich unter http://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/CELEX_31992_L0043_DE_TXT.pdf, Zugriff v. 23.08.2017).

² Vgl. SPIEGEL ONLINE v. 31.07.2017, Trotz Verbot des EuGH: Polen rodet letzten Urwald Europas, <http://www.spiegel.de/wissenschaft/natur/bialowieza-urwald-polen-laesst-trotz-eugh-verbot-baeume-faellen-a-1160753.html> (Zugriff v. 23.08.2017) sowie FLORIAN KELLERMANN, Abholzung im letzten Urwald Europas, Deutschlandfunk v. 24.06.2017, http://www.deutschlandfunk.de/polen-abholzung-im-letzten-urwald-europas.1773.de.html?dram:article_id=389480 (Zugriff v. 23.08.2017).

³ Vgl. POLNISCHES UMWELTMINISTERIUM (2016), Report and conclusions from the scientific Conference on »Bialowieza Forest – Myths, Facts and the Future«, https://www.mos.gov.pl/fileadmin/user_upload/mos/Puszcza_Bialowieska/wersja_angielska/Report_and_conclusions_from_the_scientific_Conference.pdf (Zugriff v. 08.09.2017) sowie Program

weltschützern und Wissenschaftlern bestritten, sie argumentieren, ein 8000 Jahre alter Wald habe schon mehr als einen Borkenkäferbefall überstanden, tatsächlich gehe es um ökonomische Gründe.⁴ Dafür spricht, dass das Gebiet, das an der Grenze zu Weißrussland liegt, eines der ärmsten in Polen ist, eine Ausweigungsabsicht des Schutzgebietes war dort schon mehrfach auf lokale Gegnerschaft gestoßen.⁵

In Kenntnis der Abholzungspläne hatte die EU-Kommission unter Verweis auf die Habitat-Richtlinie im April 2017 eine Stellungnahme an die polnische Regierung verschickt, in der sie die Einstellung des massiven Holzeinschlags im Bialowieza forderte.⁶ Angesichts der Tatsache, dass die polnische Regierung mit dem oben genannten Argument, hier gehe es um den Schutz des Waldes vor Borkenkäferbefall, diese Aufforderung ignoriert hat, beschloss die Europäische Kommission, die polnische Regierung vor dem EuGH zu verklagen. Um der Schaffung von irreversiblen Schäden vorzubeugen, hat sie zudem eine einstweilige Verfügung gegen Polen beantragt, um den Einschlag zu stoppen. Diesem Antrag hat der EuGH nach sieben Tagen und ohne Anhörung der polnischen Regierung stattgegeben, was als sehr ungewöhnlich gilt⁷ – diese hat jedoch angekündigt, die Verfügung zu ignorieren. Der Ausgang des Verfahrens ist offen.

In Polen selbst ist die Maßnahme hoch umstritten. Anhänger der regierenden Partei für Recht und Gerechtigkeit (PiS) sind in dem durch Armut gekennzeichneten Landstrich, in dem das Naturschutzgebiet liegt, besonders stark.⁸ Die regierende PiS veranlasste Ende 2016 eine Novelle des Gesetzes zu Naturschutz

for the Bialowieza Forest as the cultural and natural UNESCO-heritage and the area of Natura 2000 network worked out by the Minister of the Environment, Prof. Dr. hab. Jan Szyszko and General Director of the State Forests, Dr. Konrad Tomaszewski, https://www.mos.gov.pl/fileadmin/user_upload/mos/Puszcz_Bialowieska/wersja_angielska/Program_for_the_Bialowieza_Forest.pdf (Zugriff v. 08.09.2017). Vgl. weiterhin ROLAND KNAUER, Europas letzter Urwald stirbt, *Spektrum der Wissenschaft online* v. 29.05.2017, <http://www.spektrum.de/news/polen-bekommt-aerger-weil-es-den-bialowieza-urwald-nicht-schuetzt/1460649> (Zugriff v. 08.09.2017).

⁴ So der Biologe RAFAL KOWALCZYK gemäß Spiegel Online v. 31.07.2017 (Anm. 2).

⁵ THE GUARDIAN ONLINE v. 28.07.2017, EU court orders Poland to stop logging in Bialowieza forest, <https://www.theguardian.com/environment/2017/jul/28/eu-court-orders-poland-to-stop-logging-in-bialowieza-forest> (Zugriff v. 23.08.2017).

⁶ EUROPEAN COMMISSION, Fact Sheet April infringements package: key decisions v. 27.04.2017, http://europa.eu/rapid/press-release_MEMO-17-1045_en.htm (Zugriff v. 23.08.2017).

⁷ TAGESSCHAU.DE v. 03.08.2017, Naturschutzgebiet Bialowieza. Der Kampf um Europas letzten Urwald, www.tagesschau.de/ausland/polen-urwald-101.html (Zugriff v. 23.08.2017).

⁸ Vgl. THE GUARDIAN ONLINE v. 28.07.2017 (Anm. 5).

und Wald,⁹ die Waldbesitzer, auch staatliche, von der Genehmigung lokaler Behörden zum Holzeinschlag befreite. Umweltschutzverbände wie Greenpeace Polen, Wildes Polen, Client Earth und WWF Polen opponieren, ebenso macht sich der Protest auch in Demonstrationen Luft, wie sie nicht nur vor Ort, sondern auch in Warschau stattfinden.¹⁰ Dabei gibt es auch religiöse Unterströmungen. Während Polens im fraglichen Zeitraum zuständiger Umweltminister Jan Szyszko, selbst Förster, Jäger und Nachhaltigkeitsbefürworter, hinter dem Jagd- und Holzlobby stehen, enge Kontakte zum ultrarechten katholischen Sender von Pater Tadeusz Rydzyk pflegt, zu einer Konferenz über den Wald von Bialowieza auch katholische Priester als Referenten eingeladen hat und sich im Einklang mit Papst Franziskus' Enzyklika *Laudato Si* sieht,¹¹ hat eine in Polen bekannte Gruppe, die »Mütter gegen den Kahlschlag«, die schon verschiedene Protestaktionen gegen Umweltzerstörung initiiert hat, Papst Franziskus einen von verschiedenen Umweltorganisationen erstellten Bericht über die Probleme überreicht, um diesen zur Einwirkung auf die auch in dieser Frage als konservativ geltenden polnischen Bischöfe zu bewegen.¹²

In der europäischen Presse wird das Vorgehen der polnischen Regierung vor allem als Kraftprobe mit der EU und ihrem Rechtssystem verstanden. Falls Polen den Konflikt vor dem EuGH verliert, droht eine Strafe von 4 Mio. Euro, zusätzlich drohen 300.000 Euro für jeden Tag, an dem die polnische Regierung die einstweilige Verfügung des EuGH ignoriert.¹³

Der Fall eröffnet für die ethische Perspektive auf das Recht im Nachhaltigkeitskontext zunächst einmal eine Reihe von Fragen. Dass es irgendwie um »Nachhaltigkeit« geht, ist kaum zu bestreiten – nicht nur die Problematik, auch der Begriff wird in den einschlägigen europäischen Gesetzestexten benannt und auch der polnische Umweltminister beruft sich intensiv auf die Nachhaltigkeit.¹⁴

⁹ Vgl. MDR.DE v. 08.06.2017, »Mütter Polens gegen den Kahlschlag« bei Papst Franziskus, <http://www.mdr.de/heute-im-osten/polen-muetter-gegen-abholzung-urwald-100.html> (Zugriff v. 24.08.2017).

¹⁰ Vgl. THE GUARDIAN ONLINE v. 23.05.2017, »My worst nightmares are coming true: last major primeval forest in Europe on brink of collapse«, <https://www.theguardian.com/environment/2017/may/23/worst-nightmare-europes-last-primeval-forest-brink-collapse-logging> (Zugriff v. 09.09.2017) sowie Tagesschau.de v. 03.08.2017 (Anm. 7).

¹¹ Vgl. POLNISCHES UMWELTMINISTERIUM 2016 (Anm. 3) sowie The Guardian online v. 28.07.2017 (Anm. 5).

¹² Vgl. MDR.DE v. 08.06.2017 (Anm. 9).

¹³ Vgl. THE GUARDIAN ONLINE v. 28.07.2017 (Anm. 5).

¹⁴ Vgl. POLNISCHES UMWELTMINISTERIUM 2016 (Anm. 3) sowie Polnisches Umweltministerium 2017, »Everybody may go to the Bialowieza forest and see what's it really like« v. 27.02.2017, <https://www.mos.gov.pl/en/news/details/news/everyone-may-go-to-the-bialowieza-forest-and-see-what-it-is-really-like/> (Zugriff v. 08.09.2017).

Aber wie genau ist dabei das Konzept der Nachhaltigkeit zu fassen? Geht es um Umweltschutz? Die Ermöglichung der Nutzung? Die angemessene Verteilung der Kosten für Umweltschäden? Und spielt es überhaupt eine Rolle im Recht, oder nur in den politischen Vor- und Umfelddebatten? Kann es eine solche Rolle im Recht spielen? Und welche Rolle spielt die religiöse Dimension dieser Zusammenhänge?

Zur Klärung dieser Fragen möchte ich zunächst kurz auf das Konzept der Nachhaltigkeit eingehen (2.1), um dann die Frage nach der Bedeutung und Präsenz des Nachhaltigkeitskonzepts im Recht zu thematisieren (2.2). In einem dritten Schritt soll es um die Bedeutung der Religion in diesem Kontext gehen (2.3), um schließlich in einem Ausblick die Erwägungen knapp zusammenzufassen (3.).

Die hier vertretene systematische These wird lauten, dass Religion, Moral und Recht enger zusammenhängen, als es die Vorstellung einer funktional differenzierten Gesellschaft, in der Religions- und Rechtssystem unabhängig voneinander und nach eigenen Logiken verfahren und die Moral letztlich nur Achtung und Missachtung regelt, erwarten ließe.

2. Nachhaltigkeit, Recht und Religion

2.1 Evidenzbasis und normative Probleme der Nachhaltigkeit

Spricht man von Nachhaltigkeit, muss man sich zunächst der Evidenzbasis dieses Terminus versichern und die mit ihr einhergehenden Normenkonflikte thematisieren, die eine Umsetzung von Nachhaltigkeitsstrategien als hoch voraussetzungsreiches Projekt erweisen.

Neben der sattsam bekannten Tradition des Konzepts, das auf den Waldbau des religiös argumentierenden sächsischen Berghauptmanns Hans Carl von Carlowitz¹⁵ zurückgeführt wird und dann über eine Rezeption in der Ökonomie¹⁶ durch die in die sechziger und siebziger Jahre zu datierende Einsicht in die problematischen Industrialisierungsfolgen für Umwelt¹⁷ und natürliche Ressourcen¹⁸ zur Formulierung von politischen Programmatiken führte – so an-

¹⁵ HANS CARL V. CARLOWITZ, *Sylvicultura oeconomica oder Hausswirthliche Nachricht und naturmäßige Anweisung zur wilden Baum-Zucht*, 1732, zur religiösen Argumentation vgl. etwa 104.

¹⁶ Vgl. HANS DIEFENBACHER, *Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie*, Darmstadt 2001.

¹⁷ RACHEL LOUISE CARSON, *Silent spring*, Cambridge / Mass. 1962.

¹⁸ DENNIS L. MEADOWS and Club of Rome, *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart 1972.

lässlich der UN-Versammlung von Stockholm 1972, der Konferenz des ÖRK von Bukarest 1974, bei der der Begriff der »sustainable society« geprägt wurde¹⁹ oder des Berichts der Brundtland-Kommission von 1987, der den Begriff der nachhaltigen Entwicklung popularisierte – sind die empirisch und systematisch zu fassenden Zusammenhänge zu benennen, auf die das Konzept reagiert. Zentral ist dabei die konzeptionelle Überlegung, dass eine Umweltschutzstrategie nur dann aufgehen wird, wenn sie auf dem Hintergrund kultureller, religiös-weltanschaulicher Weltbilder einleuchtet und von sozialen Bedingungen flankiert wird, die den Menschen plausibel sind und deren Aufrechterhaltung ihrerseits ökonomisch tragfähig ist. Die als »Nachhaltigkeitsdreieck« bekannt gewordene Konzeption umfasst die ökologische, soziale und ökonomische Dimension, lässt aber die kulturelle in der Regel unbeachtet.

Die ökologische Dimension, die Notwendigkeit eines Schutzes fragiler Umweltmedien, einer Bewahrungsstrategie für endliche natürliche Ressourcen und einer erdsystemisch ausgerichteten Vermeidung hochproblematischer Sekundärfolgen wie etwa der durch Erderwärmung und Versalzung möglichen Veränderung der globalen Meeresströme sucht das Konzept der planetary boundaries,²⁰ der planetaren Grenzen, zu operationalisieren. Dabei wird eine Indexstrategie verfolgt, die es unternimmt, Problemzusammenhänge zu quantifizieren und damit handhabbar zu machen.

Über die programmatischen Formulierungen in der Folge der Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992 wird versucht, diejenigen sozialen Bedingungen zu benennen, die als Basis der umweltpolitischen Maßnahmen gelten können²¹ und so die soziale Dimension zu operationalisieren.

Das Kapitalstockmodell der Weltbank²² schließlich macht auf die ökonomischen Grundlagen der ökologischen wie der sozialen Dimension aufmerksam und

¹⁹ Vgl. WELTKONFERENZ ÜBER WISSENSCHAFT UND TECHNOLOGIE FÜR EINE MENSCHLICHE ENTWICKLUNG, BUKAREST 1974; SCIENCE AND TECHNOLOGY FOR HUMAN DEVELOPMENT AND CHRISTIAN HOPE, Bucharest June 24–July 2, 1974; in: *Anticipation* Nr. 19, November 1974, Dokument Nr. SE 69, in: Wolfram Stierle / Dietrich Werner / Martin Heider, *Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studentexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996*, Rothenburg o.d. Tauber 1996, 551.

²⁰ Vgl. JOHAN ROCKSTRÖM u. a., A safe operating space for humanity, in: *Nature* 461 (2009), 472–475.

²¹ Vgl. KATE RAWORTH, A Safe and Just Space for Humanity. Can We Live Inside the Doughnut? Oxfam Discussion Paper, February 2012, www.oxfam.org (Zugriff v. 14.08.2013).

²² THE INTERNATIONAL BANK FOR RECONSTRUCTION AND DEVELOPMENT / THE WORLD BANK, Expanding the measure of wealth. Indicators of environmentally sustainable develop-

entwirft eine Konzeption der nachhaltigen Entwicklung, die die ökologische, ökonomische und soziale Dimension der Nachhaltigkeit als Kapitalien versteht, die wechselseitig substituierbar sind, solange die Gesamtsumme stabil bleibt. Das bedeutet, dass man ökologische Ressourcen wie etwa Öl verbrauchen kann, wenn dadurch etwa Zeit gewonnen wird, um alternative Energieversorgungswege zu erschließen, also soziales und ökonomisches Kapital durch den Verbrauch ökologischen Kapitals steigen.

Normenkonflikte ergeben sich in mindestens drei Hinsichten. Diese betreffen die Dimensionen der Nachhaltigkeit, den Grad angenommener Substituierbarkeit und die Adressaten entsprechender Überlegungen.

Ein erstes normatives Problem hat es mit der Relationierung und Bestimmung der relevanten Dimensionen der Nachhaltigkeit zu tun. Dies lässt sich zunächst als Frage der Anordnung behandeln. Geht man von einem Dreiecksmodell aus, müssen alle drei Dimensionen gleichmäßig zum Ausgleich gebracht werden. Nimmt man aber ein Kapitalstockmodell an, dann ist eine Substitution möglich, um deren Grad es in der Frage von starker oder schwacher Nachhaltigkeit geht. Setzt man dagegen die ökologische Dimension als basal an, müssen die anderen Dimensionen am Maß der natürlichen Ressourcen- und Medienschonung dimensioniert werden.

Weiterhin ist die Frage thematisch, welche Dimensionen überhaupt als relevant angesehen werden. Bisher sind dies vor allem die ökologische, die soziale und die ökonomische Dimension. Allerdings wird seit der Jahrtausendwende zunehmend diskutiert, ob diese Dimensionen nicht durch eine kulturelle Dimension zu ergänzen wären. Dabei wurde zunächst die Erhaltung bedrohter indigener Kulturen thematisiert, seit Kurzem wird Kultur nun auch als Instrument zur Nachhaltigkeitsförderung thematisiert. Allerdings greifen solche Konzepte in der Regel zu kurz. Kultur ist nämlich nicht auf die Instrumentalität für ein bestimmtes Ziel zu reduzieren, sondern vielmehr auch als materialer Horizont und als agonale Arena entsprechender Konflikte zu verstehen: Nur über Traditionen, Bilder oder Narrative – man denke an die Vorstellung des Paradieses – lassen sich Fragen nach normativer Orientierung überhaupt stellen und bearbeiten, solche Vorstellungen sind aber stets Gegenstand der Deutungskonflikte, wie ja auch im Bialowieza-Konflikt alle Parteien Nachhaltigkeit für sich in Anspruch nehmen. Kulturelle Nachhaltigkeit kann daher nicht nur als Bewahrung bestimmter Kulturen oder als Einsatz als Instrument der Nachhaltigkeit verstanden werden, sondern impliziert daneben die Förderung kultureller Pro-

ment (Environmentally sustainable development studies and monographs series no. 17), Washington 1997.

duktion und der Bewahrung kultureller Muster sowie einer friedlich ausgetragenen Agonalität.²³

Ein zweites Problem zielt auf den Grad der Substituierbarkeit von ökologischen Ressourcen und Naturmedien: Geht man von einem Kapitalstockmodell aus, ist Substituierbarkeit gegeben. Diesbezüglich hat sich die Rede von der »schwachen« und der »starken« Nachhaltigkeit eingebürgert.²⁴ Das Problem ist jeweils, welcher Grad von Substituierbarkeit als plausibel angesehen wird. Bei einer extrem starken Nachhaltigkeit dürften ökologische Ressourcen und Umweltmedien nur am Maß ihrer Regenerationsfähigkeit genutzt werden, was etwa den Verbrauch an fossilem Erdöl fast unmöglich machte, bei einer extrem schwachen ist auch eine sehr weitgehende Substitution möglich. Im Fallbeispiel argumentiert die EU, dass der Urwald erhalten werden müsse, während der polnische Umweltminister eine Aufforstung mit ökologischer Ingenieurskunst anvisiert, die auch industrielle Waldnutzung implizieren kann und also Urwald durch Nutzwald substituiert.

Damit hängt auch das dritte Problem zusammen, das sich auf die Adressaten moralischer Verpflichtung richtet. In einem engen Nachhaltigkeitskonzept wird Nachhaltigkeit als reine anthropozentrische Ressourcen- und Mediennutzungsverteilungsregel gedacht, die Problematik besteht dann allein in den intra- und intergenerationellen Verteilungskonflikten.²⁵ In einem weiten Nachhaltigkeitsverständnis kommen auch andere Entitäten als Adressaten moralischer Berücksichtigung in den Blick, hier sind vor allem Biodiversitätsziele thematisch, bei denen – auch unabhängig von unmittelbarer menschlicher Nutzenanwendung – Artenreichtum, Populationsgrößen und genetische Vielfalt innerhalb der Arten als Kriterien fungieren. Auch wenn der noetische oder epistemische Anthropozentrismus unhintergebar bleibt, muss dies nicht notwendig einen moralischen Anthropozentrismus implizieren.²⁶ Allerdings verringert eine solche Program-

²³ Vgl. TORSTEN MEIREIS, Sustainable Development and the Concept of Culture – an Ethical View, in: Ders. / Gabriele Rippl (Hg.), *Cultural Sustainability. Perspectives from the Humanity and Social Sciences*, Oxford 2019, 47–59 sowie JOOST DESSEIN / KATRIINA SOINI / GRAHAM FAIRCLOUGH / LUMMINA HORLINGS, *Culture in, for and as Sustainable Development. Conclusions from the COST Action IS1007. Investigating Cultural Sustainability*, Jyväskylä 2015.

²⁴ Vgl. hierzu HANS DIEFENBACHER, *Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie*, Darmstadt 2001, 69–72.

²⁵ Vgl. JOCHEN OSTHEIMER, Zum moralischen Gehalt eines Naturnutzungskonzepts, in: Ders. / Markus Vogt / Frank Uekötter (Hg.), *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*, Marburg 2013, 397–414.

²⁶ Vgl. TORSTEN MEIREIS, *Schöpfung und Transformation. Nachhaltigkeit in protestantischer Perspektive*, in: Ders. / Traugott Jähnichen / Johannes Rehm / Hans-Richard

matik den Pool der zur menschlichen Verteilung stehenden Ressourcen. Befürworter eines engen Nachhaltigkeitskonzepts argumentieren mit der Überfrachtung des Prinzips, Befürworter eines weiten mit religiös-weltanschaulichen Argumenten oder mit Folgenabschätzungsproblemen.

2.2 Nachhaltigkeit im Recht

Auf den verschiedenen Regelungsebenen des Rechts, die auch als governance-Ebenen beschreibbar sind, haben Semantik und Sachgehalt der Nachhaltigkeit inzwischen Einzug erhalten. Dies soll zunächst an einigen Beispielen aus dem Völkerrecht, dem EU-Recht und dem nationalen Recht verdeutlicht werden. In einem nächsten Schritt geht es dann um die unterschiedlichen faktischen oder vorgeschlagenen Arten der Verwendung der Semantik, weil es einen erheblichen Unterschied bedeutet, ob »Nachhaltigkeit« als anwendbare Rechtsregel oder lediglich als übergreifende Großformel ohne scharfe regulative Bedeutung verwendet wird.

Zunächst ist das Völkerrecht zu nennen. Auf der Ebene internationaler Verträge sind natürlich zunächst die Millennium Development Goals, seit 01.01.16 die Sustainable Development Goals zu nennen, die aufgegliedert in 17 Einzelziele insgesamt 169 Zielvorgaben umfassen.²⁷ Daneben ist das Konzept aber auch schon im WTO-Übereinkommen, dem Marrakesh-Agreement von 1995, der Klimarahmenkonvention oder der UNESCO-Konvention zur kulturellen Vielfalt nachzuweisen.²⁸

Auch im Recht der Europäischen Union ist »sustainable development« thematisch. Der Begriff findet sich sowohl im Vertrag über die Arbeitsweise der EU als auch in der EU-Menschenrechtscharta sowie in zahlreichen Einzelbestimmungen. Als Beispiele seien hier nur Art. 3.3 des Europäischen Einigungsvertrags, Art. 11 (ex Art. 6 EGV) des AEUV oder Präambel und Art. 37 der EU Grundrechtecharta genannt. In Art. 3.3 EUV heißt es:

Reuter / Sigrid Reihs / Gerhard Wegner (Hg.), Nachhaltigkeit. Jahrbuch Sozialer Protestantismus, Band 9, Gütersloh 2016, 15–50.

²⁷ Vgl. JEFFREY SACHS / GUIDO SCHMIDT-TRAUB / CHRISTIAN KROLL / DAVID DURAND-DE-LACRE / KATERINA TEKSOZ, SDG Index and Dashboards – Global Report, New York 2016.

²⁸ WOLFGANG KAHL, Einleitung: Nachhaltigkeit als Verbundbegriff, in: Ders. (Hg.), Nachhaltigkeit als Verbundbegriff, Tübingen 2008, 1–35, 12.

»Die Union errichtet einen Binnenmarkt. Sie wirkt auf die nachhaltige Entwicklung Europas auf der Grundlage eines ausgewogenen Wirtschaftswachstums und von Preisstabilität, eine in hohem Maße wettbewerbsfähige soziale Marktwirtschaft, die auf Vollbeschäftigung und sozialen Fortschritt abzielt, sowie ein hohes Maß an Umweltschutz und Verbesserung der Umweltqualität hin.«

Art. 11 AEUV konstatiert: »Die Erfordernisse des Umweltschutzes müssen bei der Festlegung und Durchführung der Unionspolitiken und -maßnahmen insbesondere zur Förderung einer nachhaltigen Entwicklung einbezogen werden.« Und die Präambel der EU-Grundrechtecharta führt aus: »Die Union [...] ist bestrebt, eine ausgewogene und nachhaltige Entwicklung zu fördern und stellt den freien Personen-, Waren-, Dienstleistungs- und Kapitalverkehr sowie die Niederlassungsfreiheit sicher.« In Art. 37 dieses Dokuments heißt es: »Ein hohes Umweltschutzniveau und die Verbesserung der Umweltqualität müssen in die Politiken der Union einbezogen und nach dem Grundsatz der nachhaltigen Entwicklung sichergestellt werden.« Daneben finden sich aber in vielen Einzelbestimmungen – etwa der oben benannten Habitatrichtlinie – Verweise auf das Konzept: »Diese Richtlinie leistet somit einen Beitrag zu dem allgemeinen Ziel einer nachhaltigen Entwicklung.«²⁹ Allerdings spielt Nachhaltigkeit auch im nationalen Recht eine Rolle.

Hier lässt sich zunächst die Verfassungsebene namhaft machen. Nicht nur im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, sondern in einer Reihe von europäischen Verfassungen oder zumindest Regionalstatuten wird die Nachhaltigkeit ausdrücklich thematisiert³⁰ – hier sind die Schweiz und Österreich, aber auch Schweden, Albanien oder die Regionalstatute von Italien und Spanien zu nennen. Im Grundgesetz ist mit Art. 20a GG die Semantik der Nachhaltigkeit präsent und wird vor allem auf die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen bezogen. Der Parlamentarische Beirat für Nachhaltige Entwicklung hat sowohl 2015 wie 2016 Anhörungen zur Erweiterung der Verfassung um eine ausdrückliche Formulierung, die sich auf die drei Säulen der Nachhaltigkeit bezieht, angeregt, im Vorfeld hatte der Rat für Nachhaltige Entwicklung ein ausführliches Gutachten eingeholt.³¹ Dabei wird der Auftrag zur Bewahrung der natürlichen

²⁹ Vgl. RICHTLINIE 92 / 43 EWG DES RATES VOM 21. MAI 1992 (Anm. 1).

³⁰ PETER HÄBERLE, Nachhaltigkeit und Gemeineuropäisches Verfassungsrecht – eine Textstufenanalyse, in: Wolfgang Kahl (Hg.), Nachhaltigkeit als Verbundbegriff, Tübingen 2008, 180–203.

³¹ HANS-JÜRGEN PAPIER, Nachhaltigkeit im Grundgesetz? Öffentliche Anhörung am 08.06.2016 des Parlamentarischen Beirats für Nachhaltige Entwicklung, Deutscher Bundestag, Parlamentarischer Beirat für Nachhaltige Entwicklung, Ausschussdrucksache 18(23)80-2-A, 06.06.2016; JOACHIM WIELAND, Schriftliche Stellungnahme zur Vorbereitung der öffentlichen Anhörung des Parlamentarischen Beirats für nachhaltige Entwicklung zum

Lebensgrundlagen (und der Tiere), wie er sich in Art. 20a GG findet, als Konkretion der ökologischen Dimension verstanden, die Schuldenbremse nach Art. 109 Abs. 3 GG und Art. 115 Abs. 2 GG als Ausdruck der ökonomischen Dimension gedeutet. Von Hans-Jürgen Papier ist dann ein Fehlen der sozialen Dimension moniert worden, Jochen Wieland³² hat die Erweiterung um einen Art. 20b empfohlen: »Der Staat beachtet bei seinem Handeln das Prinzip der Nachhaltigkeit.« Er deutet das Prinzip vorrangig als Aufgabe der Berücksichtigung kommender Generationen und rechnet etwa den in Art. 20a erwähnten Tierschutz ausdrücklich nicht der Nachhaltigkeit zu.

Neben der Verfassungs- ist nun natürlich auch die Gesetzes- und Verordnungsebene thematisch: In einer Reihe von untergeordneten Gesetzeszusammenhängen – vor allem natürlich im Umweltrecht – wird mit der Nachhaltigkeitssemantik und in sachlicher Nähe zu diesem Prinzip argumentiert.³³

Diese selbstverständliche Repräsentanz und Erwähnung des Nachhaltigkeitsbegriffs in internationalen Vertragswerken wie der Habitatrichtlinie,³⁴ nationalen Verfassungen³⁵ oder Gesetzestexten kann den Eindruck nahelegen, das Konzept der Nachhaltigkeit sei ein wohldefinierter Rechtsbegriff. Das ist aber keineswegs der Fall. Zunächst ist in der Regel nicht klar, ob das Konzept als allgemeine politische Zielbestimmung, als gewichtungsbedürftiges Rechtsprinzip oder als unmittelbar verbindliche Rechtsnorm bzw. -regel verstanden werden soll. In Reaktion auf diesen Sachverhalt hat Wolfgang Kahl auch im rechtlichen Kontext eine Unterscheidung von dreidimensionalem weiten und eindimensionalem engen Nachhaltigkeitssinn unterschieden, wobei er den weiten Sinn als Integration der drei Nachhaltigkeitsdimensionen, den engen als Kapitalbewahrung im Kontext einer gegebenen Dimension fasst.³⁶ Hier ergeben sich dann Koordinations- und Abgrenzungsfragen zu anderen Rechtsprinzipien: Es ist nicht gleichgültig, ob man Nachhaltigkeit als umweltrechtliches Oberprinzip oder als Nebenprinzip der Vorsorge fasst – in jenem Fall würde Nachhaltigkeit lediglich als ressourcenspezifische Ausprägung des Vorsorgeprinzips verstanden, in ersterem aber wird Vorsorge sicherheitsrechtlich als Gefahrenabwehr und Risikovorsorge

Thema »Nachhaltigkeit ins Grundgesetz?« am 8. Juni 2016, Deutscher Bundestag, Parlamentarischer Beirat für Nachhaltige Entwicklung, Ausschussdrucksache 18(23)80-1-A, 06.06.2016 (Wieland 2016a); vgl. auch DERS., Verfassungsrang für Nachhaltigkeit Rechtsgutachten erstellt im Auftrag der Geschäftsstelle des Rates für Nachhaltige Entwicklung, Juni 2016 (Wieland 2016b).

³² JOACHIM WIELAND 2016B (Anm. 31), 32 f.

³³ WINFRIED KLUTH / ULRICH SMEDDINCK, Umweltrecht. Ein Lehrbuch, Wiesbaden 2013, 41.

³⁴ Vgl. RICHTLINIE 92 / 43 EWG DES RATES VOM 21. MAI 1992 (Anm. 1).

³⁵ Vgl. PAPIER, Nachhaltigkeit, JOACHIM WIELAND 2016A, B (Anm. 31).

³⁶ Vgl. KAHL, Einleitung, 17.22 (Anm. 28).

interpretiert.³⁷ Kahl empfiehlt dann zwar die Beziehung beider Konzepte aufeinander, bevorzugt aber im Kontext des Rechts das eindimensionale Konzept:

»Gerade die Umwelt bedarf als ›diffuser‹ bzw. ›weicher‹ Belang möglichst präziser, subsumtionsfähiger Prinzipien und Regeln, also einer ›harten‹ Nachhaltigkeit. Diese Voraussetzungen erfüllt nur das eindimensionale Nachhaltigkeitskonzept, während sich die Nachhaltigkeit im weiten Sinne gerade wegen ihrer Weite und Unverbindlichkeit als juristisch eher schwach und kaum subsumierbar erweist.«³⁸

Überdies aber ist die Tauglichkeit des Konzepts als Rechtsprinzip wie als Rechtsnorm überhaupt auch in der Literatur nach wie vor hoch umstritten, im Kontext konkreter internationaler Urteile kommt Nachhaltigkeit weit öfter als *obiter dictum* denn als *ratio decidendi* in Betracht,³⁹ und auch da, wo eine rechtliche Plausibilität angenommen wird, gehen die Auffassungen stark auseinander – und zwar über die Frage, ob Nachhaltigkeit als policy, principle oder rule gelten soll, hinaus. Drei Denkrichtungen lassen sich mit Katja Gehne unterscheiden,⁴⁰ wobei die Differenzen sowohl im Verständnis der Nachhaltigkeitskategorie wie in der Auffassung grundlegender Rechtsprinzipien gründen.

Besonders im Völkerrecht wird eine Bedeutung des Nachhaltigkeitskonzepts als Gewohnheitsrecht in der Regel abgelehnt. Als Gründe dafür werden unter anderem angeführt, dass das Nachhaltigkeitskonzept keine eindeutig bestimmbareren Verhaltenspflichten impliziere, dass es eine instrumentalisierbare Leerformel sei, angesichts vorliegender Abwägungskomplexität nicht justitiabel gestaltet werden könne bzw. ohnehin nur ein politisches Konzept ohne rechtliche Bindungswirkung darstelle.⁴¹ Viele sehen das Konzept als so vage an, dass es eigentlich nur als außerrechtliche normative Leitlinie gelten kann, unter die dann rechtlich relevante Prinzipien, Regeln und Zielvorgaben subsumiert werden.⁴² Das Problem dieser Sichtweise besteht nun allerdings Gehne zufolge erstens darin, dass dann gerade die effiziente Integration der unterschiedlichen Dimensionen nicht die dem Sinn des Nachhaltigkeitsprinzips angemessene Repräsentanz mehr im Recht findet.⁴³ Auch gehe dem Prinzip dann die rechtliche Bindungswirkung für Entscheidungsträger verloren, zumal die zunehmende

³⁷ Vgl. a. a. O., 21.

³⁸ Vgl. a. a. O., 22.

³⁹ KLAUS BOSSELMANN, *The Principle of Sustainability. Transforming Law and Governance*, Albingdon / New York ²2017, 83.

⁴⁰ KATJA GEHNE, *Nachhaltige Entwicklung als Rechtsprinzip. Normativer Aussagegehalt, rechtstheoretische Einordnung, Funktionen im Recht*, Tübingen 2011.

⁴¹ Vgl. JOACHIM WIELAND 2016b (Anm. 31).

⁴² GEHNE, *Entwicklung* (Anm. 40), 182.

⁴³ Vgl. a. a. O., 182–184.

Repräsentanz des Konzepts im Kontext rechtlicher Normtexte eine rechtliche Konkretisierung erzwingen.⁴⁴

Eine zweite Lesart versteht Nachhaltigkeit vorrangig als ökologisches Rechtsprinzip.⁴⁵ Für diese Position kann etwa der deutschstämmige neuseeländische Rechtswissenschaftler Klaus Bosselmann⁴⁶ stehen. In dieser Sicht kommen wirtschaftliche und soziale Nachhaltigkeit vorrangig als Instrumente zur Verwirklichung ökologischer Nachhaltigkeit zu stehen:

»No economic prosperity without social justice and no social justice without economic prosperity, and both within the limits of ecological sustainability. As a norm this can be formulated as the obligation to promote long-term economic prosperity and social justice within the limits of ecological sustainability.«⁴⁷

Rechtlich plädiert Bosselmann für mindestens drei grundlegende Umstellungen der governance.

Erstens sucht er ein Recht auf nachhaltige Entwicklung in Analogie zur Genese der Menschenrechte zu beschreiben und konstatiert, das subjektive Recht auf eine gesunde Umwelt sei ein Menschenrecht in statu nascendi.⁴⁸ Allerdings will er auch darüber hinausgehen und argumentiert für einen umweltbezogenen Konstitutionalismus, in dem die Bewahrung natürlicher Formationen so weit gehen kann, dass die Natur (»Pachamama«) mit Rechten ausgestattet wird wie dies in Bolivien und Ecuador der Fall ist. Dies kann dann implizieren, dass auch Entitäten wie Flüsse als Rechtspersonen mit spezifischen Rechten verstanden werden, die durch menschliche Treuhänder wahrzunehmen sind, wie dies etwa im neuseeländischen *Whanganui River Claims Settlement Act* von 2016 festgeschrieben wurde.⁴⁹

Zweitens wird die Rolle des Nationalstaats damit als die eines Treuhänders (trustee) für die ökologischen Ressourcen und Medien bestimmt⁵⁰ – die Analogie zur Argumentation des völkerrechtlichen friedensethischen Konzepts der responsibility to protect, in der staatliche Souveränität nicht als kollektive Will-

⁴⁴ A. a. O., 184–186.

⁴⁵ Vgl. zur historischen Entwicklung des globalen Umwelt- und Nachhaltigkeitsrechts insgesamt RICHARD O. BROOKS / ROSS JONES / ROSS A. VIRGINIA, *Law and Ecology. The Rise of the Ecosystem Regime*, Aldershot / Burlington 2002.

⁴⁶ BOSSELMANN, *The Principle* (Anm. 39).

⁴⁷ A. a. O., 63.

⁴⁸ A. a. O., 143.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 159–166.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 176–203.

kürfreiheit, sondern als Verantwortung für die Sicherheit der eigenen Bürgerinnen und Bürger verstanden wird,⁵¹ drängt sich auf.

Drittens dringt er auf eine Veränderung des völkerrechtlichen Gewohnheitsrechts, die von einer integrierten Vision der menschlichen Rolle im Kontext der Natur bestimmt wird, und bemüht dafür immer wieder die – auch stark religiös geprägten – Bestimmungen der Erdcharta, die er als Manifestation einer sich global herausbildenden ökologischen Zivilgesellschaft deutet.⁵² In dem von ihm propagierten Recht versteht er Nachhaltigkeit – mit Hans Kelsens Begrifflichkeit,⁵³ aber gegen dessen Intention – als netzwerkbasierte »ökologische Grundnorm«.⁵⁴

Ähnliche sehr weitgehende und moralisch stark aufgeladene Positionen finden sich auch bei Frithjof Capra und Ugo Mattei,⁵⁵ die die Ersetzung des bisherigen als »mechanistisch« verstandenen Rechts durch ein Allmende-orientiertes ökologisches Recht anvisieren oder bei stark durch das common law geprägten Umweltrechtsentwürfen wie dem von Alexandre Kiss und Dinah Shelton,⁵⁶ die Religion und Moral als zentrale Quellen des internationalen Rechts verstehen.

Während etwa Bosselmanns Kritik an der wechselseitigen Blockadepolitik nationaler und internationaler Akteure im Kontext der Umweltpolitik ebenso nachvollziehbar ist wie seine Problematisierung internationaler Vereinbarungen wie der der SDG's, die regelmäßig Problembereiche ausklammern, die eine Umsetzung sachlich dringender Maßnahmen verhindern und damit zentrale Probleme unbearbeitet lassen, lässt die Anschlussfähigkeit von Konzepten wie dem Bossemanns an gegebene Strukturen in der Regel zu wünschen übrig. Aus diesem Grund werden einerseits Pilotprojekte benannt, die die Emergenz entsprechender Rechtsstrukturen belegen sollen, andererseits aber eine globalisierte Zivilgesellschaft – so Klaus Bosselmann –, ein moralischer Konsens – so die Earth Charter – oder gleich eine ökolegale Revolution – so bei Fritjof Capra und Ugo Mattei – beschworen, mit der die Autoren eine Herbeiführung zu plausibilisieren suchen.

⁵¹ Vgl. INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY, The Responsibility to Protect. Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty, published by the International Development Research Centre, Ottawa 2001; vgl. weiterhin BRAD HALT, The Legal Character of R2P and the UN Charter www.e-ir.info/2012/08/08/the-legal-basis-of-the-responsibility-to-protect/ (Zugriff v. 03.03.2017).

⁵² Vgl. BOSSELMANN, The Principle (Anm. 39), 35, 89–92, 128, 157, 206–233 u. ö.

⁵³ HANS KELSEN, Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Studienausgabe der 1. Auflage 1934, herausgegeben und eingeleitet von Matthias Jestaedt, Tübingen 2008, 73–99.

⁵⁴ Vgl. BOSSELMANN, The Principle (Anm. 39), 100.

⁵⁵ FRITHJOF CAPRA / UGO MATTEI, The ecology of law: Toward a legal system in tune with nature and community, Oakland / California 2015.

⁵⁶ ALEXANDRE CHARLES KISS / DINAH SHELTON, International Environmental Law, o.O. 2000, 27.

Eine dritte Lesart schließlich zielt auf eine Auffassung der Nachhaltigkeit, die die Integration in den Mittelpunkt rückt und sich als rechtlich bindendes Prinzip auf der Ebene der Zielbestimmung oder des Verfassungsprinzips, des Menschenrechts oder der lokalen Norm denken lassen soll – eine solche Lesart hat Katja Gehne vorgeschlagen.⁵⁷ Dass ein solches rechtlich bindendes Prinzip nicht zwingend die Ausprägung konkreter Normstandards, also Regeln im Dworkin-schen Sinn,⁵⁸ bedeute, sucht sie in der Analogie zum Verhältnismäßigkeitsgrundsatz zu bewähren, der ebenfalls eine Maßnahmenprüfung impliziere, deren Kriterien – Eignung, Erforderlichkeit und Angemessenheit – in angepasster Form auch für die Nachhaltigkeitsprüfung fruchtbar gemacht werden sollen. Das Modell für eine der Struktur multipolarer Zielsetzungen⁵⁹ adäquate Norm findet sie in der Rechtskontrolle des Planungsermessens.⁶⁰ Dort wird die Eignung einer Maßnahme im Abwägungsvorgang geprüft, sofern auf die vollständige Zusammenstellung des Abwägungsmaterials, hier also der sozialen, ökologischen, ökonomischen und zukunftsbezogenen Belange, kontrolliert wird. Die Erforderlichkeit wird in der Abwägung über die Erhebung und Bewertung von Planungsalternativen (mit mehr oder weniger Effizienzpotential bezüglich gegebener Nachhaltigkeitsstandards), die Angemessenheit über die gleichgewichtige Berücksichtigung aller Norm- und Interessengrößen und der durchgeführten Folgenabschätzung geprüft. Hinsichtlich der Erforderlichkeit bestünde der Abwägungsfehler in der Nichterhebung oder Falschbewertung von Planungsalternativen, hinsichtlich der Angemessenheit in der Abwägungsdisproportionalität. Dabei leuchten der Konkretionsgrad und die Anschlussfähigkeit an gegebene Regelkonstrukte unmittelbar ein, auch wenn die rechtliche Plausibilität aus der Perspektive des Nichtjuristen hier nicht zu beurteilen ist. Problematisch ist, dass die Deutung der Nachhaltigkeitsidee als Integrations- bzw. Effizienzmaxime auf eine kontextuelle Gewichtung verzichtet. Damit kann sie genau derjenigen Vagheitskritik verfallen, die aus der Sicht der ersten Denkströmung das Problem der Nachhaltigkeit im Recht ausmacht. Zudem kann die Dreidimensionalität und Integrationsfunktion dann auch etwa Umweltschutzbelange offen konterkarieren, sofern die Bestimmung der Nachhaltigkeit als »überwölbendes Leitprinzip des Umweltrechts«⁶¹, dabei vor allem als »Absage an den absoluten Vorrang des Umweltschutzes«⁶² gedeutet werden kann.

⁵⁷ Vgl. GEHNE, Entwicklung (Anm. 40), 257–269.

⁵⁸ RONALD M. DWORKIN, »The Model of Rules« (1967). Faculty Scholarship Series. Paper 3609. http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/3609 (Zugriff v. 15.08.2017).

⁵⁹ Vgl. GEHNE, Entwicklung (Anm. 40), 231–247.

⁶⁰ Vgl. ebd., 231.240–246.

⁶¹ KLUTH / SMEDDINCK, Umweltrecht (Anm. 33), 3.

⁶² A. a. O., 4.

Auch innerhalb der juristischen Diskussion lässt sich damit beobachten, dass neben der rechtsanwendungsbezogenen Frage nach dem formalen Status der Nachhaltigkeitskonzeption – als politische Zielbestimmung (policy), Rechtsprinzip (principle) oder konkrete Rechtsnorm (rule) – in ihrer gleichsam operativen normativen Einordnung auf den unterschiedlichen governance-Ebenen (des internationalen Völkerrechts, des Rechts semi-föderaler Verbünde wie der EU oder des nationalen Verfassungsrechts und des konkreten lokalen Rechts der Gesetze, Rechtsverordnungen, Satzungen und Verwaltungsvorschriften) die konkrete inhaltliche Deutung von hohem Gewicht ist. Es ergibt sich ein sehr unterschiedliches Bild, je nachdem, ob man Nachhaltigkeit vor allem im Sinne der (nationalstaatlichen) intergenerationellen Verantwortung versteht, wie es etwa Hans-Jürgen Papier und Jochen Wieland tun, ob man sie vorrangig als Integrationsanweisung sozialer, ökologischer und ökonomischer Belange im Hinblick auf heutige und künftige Generationen auffasst, wie das bei Katja Gehne geschieht oder ob man die Fundamentalität der ökologischen Dimension betont, wie es Klaus Bosselmann und die Befürworter einer »eco-legal revolution« vertreten. Moralische und weltanschauliche Argumentationsfiguren und Narrative sind insofern nicht nur in der zivilgesellschaftlichen Debatte und den politikformenden Zusammenhängen des policy-cycle⁶³ von Bedeutung, sondern gerade auch dann, wenn Nachhaltigkeit konkret einer rechtlichen Ermessenskontrolle zugeführt wird, wie dies Gehne vorschlägt, oder durch richterliche Tätigkeit in den Kulturen des case-law näher bestimmt wird: Denn gerade dann werden die Hintergrundüberzeugungen der agierenden Personen hoch bedeutsam.

2.3 Religion, Moral und Recht im Nachhaltigkeitszusammenhang

Dass religiöse Auffassungen und Narrative in diesem Prozess von nicht unerheblicher Bedeutung sind, lässt sich auf drei Ebenen zeigen.

Eine erste hat es mit der Gestaltung des Nachhaltigkeitsprinzips durch den Eingang religiöser Semantiken oder Vorstellungen in konkrete Verfassungs- und Gesetzeskorpora zu tun. Religiöse Semantik im Kontext der Nachhaltigkeit findet sich vor allem in einzelnen nationalen Gesetzeskorpora. So ist in § 1 des deutschen Tierschutzgesetzes ausdrücklich von der »Verantwortung vor dem Tier als Mitgeschöpf« die Rede, die in der Kommentarliteratur im Sinne einer erweiterten Schutzbestimmung ausgelegt wird.⁶⁴ Die Schweizerische Bundesverfassung benennt in ihrer Präambel explizit die »Verantwortung gegenüber der

⁶³ Vgl. SONJA BLUM / KLAUS SCHUBERT, Politikfeldanalyse, Wiesbaden 2009, 101–140.

⁶⁴ Vgl. GEORG ERBS / MAX KOHLHAAS / ERNST METZGER, Strafrechtliche Nebengesetze mit Straf- und Bußgeldvorschriften des Wirtschafts- und Verwaltungsrechts, Loseblattaussgabe, 214. EL Mai 2017, TierSchG § 1 Rn. 2–5.

Schöpfung« und in Art. 120 Abs. 2, der es mit der Regelung außerhumaner Gentechnologie zu tun hat, wird dem Staat die Berücksichtigung der »Würde der Kreatur« angesonnen, die inzwischen in der Regel im Sinne eines intrinsischen Werts und insofern »biozentrisch« verstanden wird.⁶⁵ Die Auslegung des Würdebegriffs in dieser Hinsicht ist aber hoch umstritten. Während etwa Peter Saladin die Herstellung transgener Lebewesen als krasse Instrumentalisierung und damit als Verstoß gegen die Würde versteht,⁶⁶ argumentieren Philipp Balzer, Klaus-Peter Rippe und Peter Schaber, dass Würde als Respektierung eines inhärenten Gutes zu verstehen sei, die auch bei transgenen Lebewesen nicht unmöglich sei, sodass die bloße Herstellung kein Problem darstelle⁶⁷ – im Tierschutzgesetz der Schweiz wurde Würde dann in dieser Weise gedeutet.⁶⁸

Eine zweite Ebene zielt auf die Gestaltung des weltanschaulichen Hintergrunds, der unter anderem bei der richterlichen Rechtssetzung in der common law tradition bedeutsam ist.⁶⁹ Hier sind etwa Dokumente wie die Erdcharta (engl. Earth Charter) zu nennen, in der sich ebenfalls religiöse Semantik findet. Es handelt sich um ein Dokument, das durch die Brundtland-Kommission vorge-

⁶⁵ Vgl. STEPHAN HÄSLER, Tierschutzgesetz und Würde der Kreatur, Referat von Stephan Häslér, stv. Direktor des Bundesamtes für Veterinärwesen am 8. Juni 2007 an einer Veranstaltung der Ethik-Kommission der Universität Zürich, https://www.blv.admin.ch/dam/blv/de/dokumente/tiere/heim-und-wildtierhaltung/referat-stephan-haesler-tierschutzgesetz-und-wuerde-kreatur-2007.pdf.download.pdf/Tierschutzgesetz+und+Wuerde+der+Kreatur_de.pdf. (Zugriff v. 23.08.2017).

⁶⁶ INA PRAETORIUS / PETER SALADIN, Die Würde der Kreatur. Art. 24novies Abs. 3 BV, Gutachten herausgegeben vom Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft (BUWAL), Bern 1996, 94.

⁶⁷ PHILIPP BALZER / KLAUS PETER RIPPE / PETER SCHABER, Was heißt Würde der Kreatur?, in der Schriftenreihe Umwelt Nr. 294 (Hg. BUWAL, neu: BAFU), Bern 1997, hier 33. Die Gesamtdebatte hat JOHANNES FISCHER (Haben Affen Würde? <http://www.ethik.uzh.ch/ethikkommission/veranstaltungen2/Downloads/EK-JF-Haben-Affen-Wuerde.pdf>, 2007, Zugriff v. 18.08.2017) als prinzipielle Fehlverwendung der Würdekategorie kritisiert, weil hier ein naturalistischer Fehlschluss vorliege, sofern eine natürliche Eigenschaft gesucht werde, in der die Würde begründet sei, während Würde (etwa beim Menschen) demgegenüber in der Wortbedeutung im Kontext der Lebensweise – als »nomen dignitatis« – zu suchen sei. Dabei unterschätzt er aber die Differenz von Würdebegründung und Würdeindikator: Als Theologen gehen wir davon aus, dass die Menschenwürde nicht deshalb gilt, weil wir sie uns wechselseitig zuschreiben, sondern dass wir sie uns wechselseitig zuschreiben müssen, weil sie von Gott her zugesprochen ist. Der Indikator der Menschenwürde ist dann die Verletzlichkeit (die etwa in Demütigung oder Erniedrigung besteht), aber sie begründet diese nicht.

⁶⁸ Vgl. TIERSCHUTZGESETZ (TSCHG) der Schweiz vom 16. Dezember 2005 (Stand am 1. Mai 2017), Art. 12.

⁶⁹ Vgl. KISS / SHELTON, Environmental Law (Anm. 56).

schlagen worden war, während des Rio-Gipfels von 1992 aber nicht zustande kam. Ein internationales Netzwerk, das sich besonders um interkulturelle Relevanz bemüht, wurde unter maßgeblicher Anfangsfinanzierung der niederländischen Regierung und unter Beteiligung verschiedener Protagonisten gegründet. Federführend waren etwa Maurice Strong, der UN-Generalsekretär des Gipfels von Rio, Jim McNeill, der Generalsekretär der Brundtland-Kommission, Michael Gorbatschow als Präsident des Internationalen Grünen Kreuzes, Königin Beatrix von Holland und der ehemalige christdemokratische holländische Premierminister Ruud Lubbers. Als Vorsitzender der Drafting Commission wurde dann der christliche Theologe, Religionswissenschaftler und Vorsitzende der Rockefeller-Foundation, Steven C. Rockefeller berufen, in einem internationalen Konsultationsprozess wurde die Erdcharta entwickelt und 2000 in den Niederlanden veröffentlicht.⁷⁰ Die Earth Charter Initiative versucht, die Erdcharta als internationales soft law zu etablieren.⁷¹ Eine religiös nichtpositive, auf Spiritualitätssemantik abhebende religiöse Sprache findet sich im Dokument in relativ umfänglicher Weise: So wird der Schutz der Erde als »sacred trust« bezeichnet, von »spiritual challenges« oder »spiritual wisdom« gesprochen und eine »reverence for the mystery of being, gratitude for the gift of life, and humility regarding the human place in nature« annonciert.⁷² Inhaltlich wird ein biozentrisches Eigenwertprinzip, aber auch der Glaube an die intrinsische Würde aller Menschen und die Demokratie betont. Als weitere religiöse Dokumente, auf die auch in den internationalen rechtstheoretischen Debatten z. T. Bezug genommen wird, gelten etwa Schriften wie das von Papst Franziskus veröffentlichte *Laudato Si*, im deutschen Rahmen wäre hier etwa die Denkschriftenliteratur zu erwägen,

⁷⁰ Weitere Mitglieder der Drafting Commission waren u. a. der australische Waldökologe Brendan Mackey und die amerikanische Religionswissenschaftlerin Mary E. Tucker, vgl. EARTH CHARTER INTERNATIONAL SECRETARIAT, *The Earth Charter Handbook*, San José 2008, 51–61 (ECIS 2008) sowie STEVEN C. ROCKEFELLER, »Earth Charter«. *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, edited by J. Baird Callicott and Robert Frodeman, vol. 1, Macmillan Reference USA, 2009, pp. 219–221. Gale Virtual Reference Library, go.galegroup.com/ps/i.do?p=GVRL&sw=w&u=humboldt&v=2.1&id=GALE%7CCX3234100087&it=r&asid=649bdfb60d3ad8cc78ef49c69884348c, Zugriff v. 09.09.2017.

⁷¹ EARTH CHARTER INTERNATIONAL SECRETARIAT, *Earth Charter and International Law*, Costa Rica 2012.

⁷² ECIS s. Handbuch (Anm. 70), 71–76. Die Erdcharta und ihre Organisation bezieht sich ausdrücklich auf religiöse Gruppierungen und Auffassungen und sucht eigenen Angaben zufolge einen Wertekonsens unterschiedlicher Kulturen und Religionen zu formulieren und den Prozess der Klärung des Zusammenhangs von Nachhaltigkeit und Religion ausdrücklich zu befördern, vgl. a. a. O., 26.47–48.

die sich auch im politischen Kontext deutlich verorten lässt.⁷³ Eine theologische Reflexion entsprechender Debatten muss einerseits den theologischen Gehalt der Argumentationen und ihre Plausibilität, ihren Zusammenhang mit den Nachhaltigkeitsfragen und die Geltungsansprüche solcher Erwägungen im politisch-rechtlichen Kontext reflektieren.

Auf einer dritten Ebene lässt sich die zivilgesellschaftliche Einflussnahme auf konkrete Gesetzgebung oder Rechtsprechung benennen, wie sie in der europäischen Umwelt- und Naturschutzbewegung unter dem teils weit über unmittelbar kirchliche Kreise hinaus verbreiteten Slogan der »Bewahrung der Schöpfung« vertreten wurde. Im Beispielfall sind hier die »Mütter gegen Kahl-schlag« zu nennen. Wie im Beispiel zu sehen, sind dabei Konflikte ebenfalls endemisch, sodass auch hier die theologische Aufgabe in der Hinwirkung auf und der Mitwirkung an einem geregelten Diskurs besteht.

3. Ausblick

In Bialowieza zeigt sich, dass Nachhaltigkeit ein normativ konfliktreiches Konzept darstellt. Kultur erweist sich hier auch als agonale Arena, in der das Nachhaltigkeitskonzept zur Begründung widerstreitender Positionen genutzt wird – die rechtliche Thematisierung ist dabei von den weltanschaulich-religiösen Hintergrundkonstruktionen etwa der angemessenen Nachhaltigkeitsformulierung keineswegs vollständig entkoppelt, im Rechtsmedium werden so sowohl weltanschaulich-religiöse als auch politische Machtkonflikte ausgetragen, wobei gerade im Nachhaltigkeitskontext verschiedene Governanceebenen interagieren.

Theologie reflektiert die religiöse Dimension solcher Konflikte, aber auch die glaubensbezogenen Gehalte in solchen Kontexten, arbeitet also sowohl doktrinal als auch kulturhermeneutisch und kann insofern Spannungen verarbeiten helfen, indem sie Problemzusammenhänge im Medium ihrer Leitunterscheidungen artikuliert.⁷⁴

⁷³ Vgl. DANIEL THIEME / ANTONIUS LIEDEGENER, »Linksaußen«, politische Mitte oder doch ganz anders? Die Positionierung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im parteipolitischen Spektrum der postsäkularen Gesellschaft, *Politische Vierteljahrschrift (PVS)*, 56. Jg., 2 / 2015, 240–277, hier 259–261.

⁷⁴ Vgl. zur materialen Darstellung solcher Reflexion etwa ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, Nachhaltigkeit im Zeichen reformatorischer Freiheit, in: Traugott Jähnichen / Torsten Meireis / Johannes Rehm / Sigrid Reihs / Hans-Richard Reuter / Gerhard Wegner (Hg.), *Rechtfertigung – folgenlos? Jahrbuch Sozialer Protestantismus* 10, Leipzig 2017, 113–129 oder MEIREIS, *Schöpfung* (Anm. 26).

Die Rationalität des Glaubens¹

Volker Gerhardt

1. Glauben und Denken

Wahrhaft verstandener religiöser Glauben setzt Wissen voraus, das nicht ohne Denken vergewissert werden kann. Und für jeden, der sich seinen Glauben auch gegen Zweifel und Anfechtungen bewahrt, erst recht für jene, die ihn mit Argumenten zu verteidigen suchen, ist es ein Glauben, der mit Einsichten und Gründen verbunden ist. Also kommt man nicht umhin, ihn als einen immer auch von Gedanken getragenen Glauben anzusehen. Jeder ernsthaft verstandene Glauben ist gedankenvoll.

Ob man daher abgrenzend vom »denkenden Glauben« sprechen soll, möchte ich als Gast in einer unter diesem Titel stehenden Sektion nicht entscheiden. Aber ich glaube zu verstehen, was die Veranstalter meinen, wenn sie den »denkenden Glauben« als »europäisches Projekt« bezeichnen. Nur: Gedacht wird überall, wo Menschen sind, insbesondere dann, wenn sie ihren Glauben ernst nehmen und ihm unter den Konditionen einer Religion Raum geben.

Die Besonderheit Europas scheint mir darin zu liegen, dass hier die christliche Religion, spätantike Traditionen aufnehmend, eine Verbindung mit dem *wissenschaftlichen Denken* eingegangen ist und sich in einzigartiger Weise um eine *theoretische Versicherung* ihres Glaubens bemüht hat. Damit haben wir in Europa einen Glauben, der sich in singulärer Weise durch gute Gründe zu rechtfertigen sucht.

Das kann man als Indiz dafür ansehen, dass der christliche Glauben von Anfang an besonderen Zweifeln ausgesetzt war. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Die Botschaft des Jesus von Nazareth war in ihrem Gehalt wie auch in ihrem Anspruch absolut neu; sie wirkte nicht nur auf die Zeitgenossen befremdlich; die Herkunft, der Lebenswandel, die Anhängerschaft und das schreckliche Ende des »Heilands« am Kreuz sprachen nicht für seine Aus-

¹ Vortrag in der Sektion *Denkender Glaube als europäisches Projekt*, Europäischer Kongress für Theologie, Wien, den 12. September 2017.

zeichnung durch göttliche Mächte; die Berichte über seine Auferstehung und die nachfolgende Himmelfahrt waren kaum zu glauben. Und auch nach der Hinrichtung blieben die Juden weiterhin bei ihrer Überzeugung, die christliche Lehre verfälsche ihre Religion.² Und die gebildeten Römer und Griechen waren der Ansicht, sie stehe weit unter dem Niveau des antiken Wissens.

Auf diese aporetische Ausgangslage haben die Kirchenväter mit einem besonderen Theorieaufwand reagiert, der bis heute Schule macht. Darin, so meine ich, liegt eine Besonderheit des Christentums, die sie ursprünglich mit der modernen Wissenschaft und mit der Argumentationskultur im öffentlichen Raum der Politik verbindet. In alledem liegen gewiss keine theologischen Gründe zur Auszeichnung des christlichen Glaubens als Religion. Wohl aber Bedingungen, die das Christentum in besonderer Weise befähigen, in das vordringliche Gespräch mit den im globalen Dorf zu Nachbarn gewordenen Religionen einzutreten und es wenigstens mit dem Ziel eines umfassenden religiösen Friedens zu führen. Dazu sollte man sich seiner guten Gründe sicher sein und offen für die Gründe der anderen.

2. Zur Rolle der Philosophie

An dieser Bemühung um vertretbare Gründe sollte sich in der gebotenen Allgemeinheit auch die *Philosophie* beteiligen. Für sie spreche ich hier allein und nur mit meiner Stimme. Bevor ich das heute in aller Kürze versuche, muss ich meinen vermutlich trivial erscheinenden Zugang entschuldigen: Vor zweieinhalb Jahren habe ich als Zuhörer an einer Expertentagung jüdischer und christlicher Religionswissenschaftler teilgenommen, die unter dem Titel *The rationality of religion* in Berlin zusammengekommen waren. Mit eindrucksvoller historischer Gelehrsamkeit wurden die Vor- und Nachteile des Monotheismus erörtert, und es gab mehr als nur einen Referenten, der die Rationalität des Polytheismus und insbesondere auch die des theistischen Dualismus verteidigte.³

² Neue Belege dazu finden sich bei PETER SCHÄFER, *Jüdische Polemik gegen Jesus und das Christentum*, München 2017 (Publikationsreihe der Siemens-Stiftung).

³ Nach meinem Verständnis von Vernunft und Rationalität war das nicht überzeugend, obgleich ohne Mühe einzusehen ist, dass es Gott aus der Perspektive seiner Anhänger entlastet, wenn sie ihn nicht auch noch für das *Böse* auf der Welt verantwortlich zu machen haben. Sie könnten sogar einen Vorteil darin sehen, in einer *Vielfalt von Göttern* die *Pluralität der menschlichen Dispositionen* abgebildet zu finden. Aber *philosophisch* ist dadurch nichts gewonnen, weil auch die himmlische Vielfalt ihre Einheit in der Vorstellung der *grundsätzlichen Übermacht des Göttlichen* findet. Um den *einen* Gott kommt man im Denken nicht herum.

Ich beteiligte mich damals an der Diskussion und wurde anschließend von den Veranstaltern eingeladen, selbst einen Aufsatz zum Tagungsband beizusteuern. Er ist geschrieben, und da der Band erst zum Beginn des nächsten Jahres erscheint,⁴ war mein erster Impuls, diesen noch unpublizierten Text heute zum Vortrag zu bringen.

Doch für eine systematische Erörterung des Glaubens erscheint es mir besser, nicht von dem damals vorgegebenen Problemstand historischer, soziologischer und philosophischer Rationalitätskonzepte auszugehen, sondern vom direkten Zugang zu dem, was *Glauben* bedeutet. So wenig es ist, was dabei zur Sprache kommt: Es sollte gleichwohl deutlich werden, dass wir auf Bedingungen stoßen, die nicht nur in Europa wirksam sind. Also brauchen wir eine über Europa hinausgehende Initiative für eine weltoffene Begründung des jeweiligen Glaubens und können dafür an das »Projekt« der Aufklärung anknüpfen.⁵

3. Selbst- und Weltvertrauen

Was braucht ein Neugeborenes, um auf die ihm zugemutete allgemeine Weise ins menschliche Leben zu finden? Biologen und Mediziner können vermutlich mit einer langen Aufzählung erforderlicher Faktoren antworten. Ein wesentlich an der spezifisch menschlichen Entwicklung interessierter Philosoph oder Erzieher aber könnte sagen: Es braucht vor allem *Vertrauen*.

Lange bevor man davon sprechen kann, dass Eltern, Geschwister, Lehrer, ja, möglichst alle Erwachsenen in seiner Umgebung, dem Kind Vertrauen entgegenzubringen haben, muss es *selbst* Vertrauen in das setzen können, was es tut und erwartet, indem es Hilfe einfordernd schreit, nach etwas greift oder einem ihm bekannt erscheinenden Gesicht mit Lächeln entgegenseht.

Wird dieses Vertrauen nicht nur gelegentlich, sondern fortwährend enttäuscht (etwa weil niemand das Kind beachtet), wird es in seiner Entwicklung empfindlich gestört.⁶ Niemand kann gehen, sprechen oder lieben lernen, der nicht ein Minimum an *Selbstvertrauen* in die eigenen Kräfte aufbringt.

⁴ VOLKER GERHARDT, Die Rationalität des Glaubens. Über die wechselseitige Angewiesenheit von Glauben und Wissen, in: Christoph Marksches (Hg. für die Israelische und für die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften), *Rationality of religion*, Jerusalem / Berlin 2018.

⁵ Zur Kritik der Rede von der Aufklärung als »Projekt« siehe: WILHELM HENNIS, Goyas Traum der Vernunft gebiert Ungeheuer, 78. Sitzung der Humboldt-Gesellschaft Berlin am 16.03.99.

⁶ Für den auf diese Weise entstehenden *Hospitalismus* gibt es viele Beispiele. Eines der prominentesten ist *Kaspar Hauser*, so wie Anselm von Feuerbach ihn geschildert hat – unabhängig davon, ob es sich nur um den Kriminalfall absoluter Verwahrlosung oder um

Es dürfte schwierig sein, in diesem Vertrauen die Anteile des *Welt-* und des *Selbstvertrauens* säuberlich zu scheiden. Schon in der Aufmerksamkeit für etwas, das Bedeutung für ein Lebewesen hat, liegt ein implizites »Ja« nicht nur zu dem, was ist, sondern immer auch zum eigenen Organismus, der auf etwas reagiert.

So schwierig es auch ist, dazu Genaueres zu sagen, kann es doch keinem Zweifel unterliegen, dass wir hier in der Perspektive menschlicher Selbstbeobachtung eine elementare Disposition lebendiger Wesen ansprechen, die nicht auf den Menschen beschränkt sein dürfte. Reizbarkeit und Reaktionsfähigkeit höher organisierter Lebewesen setzen eine Empfindungs- und Erlebnisfähigkeit voraus, in der das Subjekt einer Aktivität ursprünglich auf den gespürten äußeren Anlass bezogen ist. Hier gibt es keine Kluft zwischen Organismus und Umwelt, sondern vielmehr einen elementaren Zusammenhang, der unablässig durch Wechselwirkung beansprucht und verdichtet wird.

Dazu können Biologie und Psychologie uns nähere Auskünfte geben. Doch es genügt, das als sicher anzunehmen, was sich uns in der Beachtung der menschlichen Formen des Erlebens und Verhaltens, die mit *Selbstbewusstsein* ausgestattet sind, erschließt. Dann können wir nicht übersehen, dass es immer auch einer eigenen seelischen Energie bedarf, die es erlaubt, sich sowohl im Moment des Handelns wie auch in der Aussicht auf den erwarteten Erfolg auf den gegebenen und fortbestehenden Zusammenhang zwischen Selbst und Welt zu verlassen.

Die Alltagssprache qualifiziert diese implizite Annahme als »Vertrauen«, das uns in den nicht durch extreme Verzerrungen entstellten Situationen *als Einheit von Selbst- und Weltvertrauen* begegnet.

4. Vertrauen, Hoffnung, Glauben

Theologen werden vermutlich in Zweifel ziehen, ob sich dieses *organisch* angelegte, *psychisch* unerlässliche und *sozial* erforderliche elementare Vertrauen des selbstbewussten Menschen bereits als *Glauben* bezeichnen lässt. Dem Volkstum bereitet das, soweit ich sehe, keine Schwierigkeit, und auch ich hätte aus der Sicht meines Fachs keine Bedenken. Schließlich wird der Begriff des Glaubens durchaus vieldeutig verwendet, worin sich keine Schwäche, sondern eine Stärke zeigt. Man kann ja jederzeit ergänzen, worauf sich der jeweilige Glauben bezieht und mit welchen Motiven er sich verbindet.

Und das kann in einer für den Menschen höchst charakteristischen Weise geschehen: Während *Vertrauen*, *Erwartung*, vielleicht auch noch *Ahnung* und *Hoffnung* primär auf die *Einstellung zu einem psycho-physischen Ereigniszusam-*

einen missglückten Simulationsversuch gehandelt hat (vgl. ANSELM VON FEUERBACH, Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben eines Menschen, Ansbach 1832).

menhang bezogen sind, kommt der *Glauben* im engeren Sinn in seiner spezifischen Bedeutung erst zur Geltung, wenn es um die Bewertung *geistiger Vorgänge* geht.

Damit ist nicht gesagt, dass Glauben ein ausschließlich intellektueller Vorgang ist; wohl aber gewinnt er an Prägnanz, sobald er sich auf die *Bewertung intelligibler Leistungen*, vornehmlich auf ein *Wissen* bezieht. Überdies hat der Akt des Glaubens eine *semantische Struktur*, die der *semantischen Verfassung des Wissens* entspricht:

Das zeigt sich schon daran, dass Wissen und Glauben je nach Kenntnisstand wechselseitig ineinander übergehen. Wo Glauben ist, kann nach dem Stand von Erfahrung, Forschung, Einsicht oder Nachdenken Wissen werden. Aber auch das, was man bislang als Wissen vertreten hat, kann, nach entsprechender Aufklärung, auf die Form des Glaubens zurückgenommen werden. Man muss es dann nicht notwendig dabei belassen, dass ein zuvor als sicher angenommenes Wissen sich nicht bestätigt hat oder widerlegt ist, sondern kann das zuvor irrtümlich für sicher gehaltene Wissen jetzt vielleicht nur noch für wahrscheinlich halten. Je nach Sachverhalt kann es dann sein, dass man nur noch glaubt, was man zuvor zu wissen glaubte.

Die strukturelle Affinität von Glauben und Wissen lässt sich dadurch zum Ausdruck bringen, dass man den Glauben im engeren Sinn als *Einstellung zum Wissen* definiert.⁷ Mit dieser Bestimmung verbinden sich viele Vorzüge, die aus dem vermeintlichen Nachteil resultieren, dass der Wortgebrauch von Glauben bereits eine Vertrautheit mit dem Wissen voraussetzt: Historisch hat das den Vorteil, von einem Glauben (etwa im religiösen Sinn) erst im Zusammenhang mit ausgebildeten und versicherten Formen des Wissens sprechen zu können.

Das würde erklären, warum die ersten großen Glaubenssysteme in Zivilisationen entstanden sind, die bereits durch eine breite technisch-praktische Anwendung des Wissens möglich geworden sind. Sie würde uns zugleich von der auch paläobiologisch verfolgten ethologischen Frage erlösen, ob es Glauben bereits bei Primaten und anderen Säugetieren gibt.

Mit Blick auf die Früh- und Ur-Geschichte des christlichen Glaubens ließe sich so erklären, warum im *Alten Testament* noch vergleichsweise selten vom Glauben, umso häufiger aber von Wissen die Rede ist – gerade auch dort, wo wir heute, etwa mit Blick auf die Schöpfungsgeschichte – klassische Formen eines mythischen Narrativs erkennen, das viel zu glauben, auch viel zu staunen, aber, nach unserem Kenntnisstand, nur noch wenig zu wissen gibt.

⁷ Dazu v. VERF., Der Glaube als Einstellung zum Wissen (1) und (2), in: Christ in der Gegenwart, 62. Jg. Heft 31 und 32, Freiburg i.Br. im August 2010. Englische Fassung unter: www.con-spiration.de/ef.html. Ferner v. VERF., Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang, Stuttgart 2016.

In den *Evangelien des Neuen Testaments* und insbesondere in den *Briefen des Paulus* steht die für das Heil des Menschen entscheidende Botschaft hingegen ausdrücklich und wiederholt unter dem *Titel des Glaubens*. Hier wirkt die Wissenskultur der Griechen und Römer nach, in der man spätestens seit Platon mit der ausdrücklichen Differenz zwischen Wissen und Glauben umzugehen verstand.

Das dürfte auch im Kreis des alexandrinischen Judentums bekannt gewesen sein. Der Apostel Paulus war damit jedenfalls sehr vertraut. In dem unter seinem Einfluss verfassten *Hebräer-Brief* wird der Versuch gemacht, das, was im *Alten Testament* noch in der *Sprache des Wissens* zum Ausdruck kommt, in die *Sprache des Glaubens* zu übersetzen.

5. Glauben als Einstellung zum Wissen

Die systematische Nähe und die historische Interdependenz von Wissen und Glauben beruhen auf der gleichen propositionalen Struktur beider Leistungen. Wissen *und* Glauben kommen in Aussagen zum Ausdruck, in denen ein Subjekt sich zu der Überzeugung bekennt, dass es sich mit einem Sachverhalt so und nicht anders verhält. Im ersten Fall weiß man es aufgrund anerkannter und für sicher gehaltener Belege, auf der Basis eigener sinnlicher Anschauung oder eines als logisch zwingend angesehenen Beweises.

Im anderen Fall, also in der Rede vom Glauben, spricht man ebenfalls im *Bewusstsein einer Überzeugung* über das Bestehen eines Sachverhalts, dessen Dasein und mögliche Beschaffenheit man durch überlieferte und für glaubwürdig gehaltene Berichte, durch Bindung an eine Tradition oder aus einem starken eigenen Erleben für gesichert hält. Die Gewissheit des Glaubens ist unter Umständen allein auf die individuelle Disposition des Gläubigen gegründet, während der Wissende sich als ein generalisiertes Subjekt versteht und zusätzlich auf allgemein nachprüfbar Momente im gewussten Sachverhalt verweisen kann. Darauf basiert die intersubjektive Überlegenheit des Wissens.

Gleichwohl hat der Glaube gegenüber dem Wissen einen unverlierbaren – und sich insbesondere in existenziellen Krisen bewährenden – Vorzug, der sich in seiner unter allen Bedingungen benötigten und letztlich unverlierbaren Funktion im Umgang mit dem Wissen zeigt – auch und gerade dort, wo noch kein sicheres Wissen vorhanden ist oder wo es an seine Grenzen stößt. Dieser tragenden Funktion versuche ich mit der Formel vom Glauben als der Einstellung zum Wissen Rechnung zu tragen.

Alles, was zuvor über die tief im Leben gründende Herkunft des Glaubens und seine Beziehung zum Wissen gesagt wurde, ist in der Wendung vom Glauben als einer Einstellung zum Wissen verdichtet. In ihr kommt auch die Hoffnung auf das Kommende zur Geltung. Hier gehen wir zwar nach Kräften vom Wissen aus,

das jedoch in Mutmaßungen endet, so dass der Glaube uns hilft, im Handeln zuversichtlich zu sein. Hinzu kommt, dass ein so nachdrücklich auf das Wissen gerichteter Glaube bereits in der *Bemühung um Wissen* wirksam ist! Er zeigt sich bereits im Vertrauen auf den Vorzug und die Nützlichkeit des Wissens.

Schließlich, wenn das Wissen nicht mehr weiter führt und der Mensch dennoch genötigt ist, im Bewusstsein seiner begrenzten Kräfte gleichwohl mit Überzeugung zu handeln, bleibt ihm nur der *Glaube*. Kant hat dieser abschließenden und gleichwohl große Horizonte öffnenden Leistung des Glaubens Ausdruck gegeben, als er der Vernunftkritik das Ziel setzte, sie müsse das Wissen »begrenzen«, »um dem Glauben Platz zu machen«.⁸

Vom Glauben zu sprechen, hat somit nur Sinn in Bezug auf das Wissen. Es ist ein Wissen, das es historisch bereits in einer anerkannten Leistungsfähigkeit geben muss, von dem man jedoch hinreichend erfahren hat, dass es nicht ausreicht, um alle Fragen zu beantworten – schon gar nicht die Fragen nach dem Ursprung und nach dem Ziel des Daseins. Gerade die gleichermaßen prinzipielle wie existenzielle Unzulänglichkeit des Wissens verweist den Menschen auf den Glauben, den einer nur dann nicht braucht, wenn ihm der Sinn seines eigenen Daseins so selbstverständlich ist, dass ihn keine Zweifel bedrängen.

Ergo: Es ist das *Wissen*, das in allen Fragen seiner möglichen Verwendung sowie in seiner unaufhebbaren Begrenzung die *Unabhängbarkeit des Glaubens* kenntlich macht.

6. Die Rationalität des Glaubens

Die hier nur angedeuteten Überlegungen zum Glauben zeigen zum einen seine Herkunft und bleibende Nähe zum ursprünglichen Selbst- und Weltvertrauen und zum anderen seine innere Bindung an das Wissen, das selbst in allen seinen möglichen lebenspraktischen Verwendungsweisen auf den Glauben angewiesen ist. Beides kann man als Argument für die *Rationalität des Glaubens* verstehen. Denn man sieht zum einen, dass ohne einen vertrauensvollen Bezug des Menschen zu sich und seiner Welt kein verlässlicher Umgang mit seinesgleichen möglich ist. Und zum anderen ist festzuhalten, dass einem Wissen ohne Glauben die Bindung an das Leben fehlt. Wie wollte man die leitenden Zwecke der Humanität, des Menschenrechts oder der Moral als verpflichtend ansehen, wenn sich in ihnen Wissen und Glaube nicht verbinden? Was bliebe von den existenziellen Erwartungen eines individuellen Daseins, wenn sie ohne sachlichen Gehalt gefasst werden müssten?

In dieser Bindung des Glaubens an die auf eigene Kräfte und eigene Einsicht gegründete Lebensführung des Menschen liegt die Rationalität des Glaubens. Sie

⁸ IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung i. d. 2. Aufl. B XXX (AA 3, 19).

hat ihren Grund in dem ursprünglichen Vertrauen in den möglichen Zusammenhang von Selbst und Welt, der mit zunehmenden Fähigkeiten, Kenntnissen und natürlich auch Zweifeln, einer durch eigenes Erleben und eigene Einsicht fundierten geistigen Versicherung bedarf. Hier haben auch die auf Wissen gründenden und Wissen fordernden religiösen Lehren ihre Funktion. Überdies macht die enge Verwandtschaft des Glaubens mit dem Vertrauen deutlich, dass der religiöse Glaube – so viel rationale Faktoren auch immer beteiligt sein mögen – als exemplarischer Fall eines durch die Vernunft gewirkten Gefühls anzusehen ist.⁹

Bei Kant ist die Achtung das prominente Beispiel für ein durch die Vernunft gewirktes Gefühl. Der Glaube, so meine ich, ist aber nicht weniger einschlägig! Und seine umfassende Bedeutung zeigt sich daran, dass er dort, wo alles Wissen an sein Ende kommt, die einzige wissensförmige – Gefühl *und* Verstand – umfassende Lenkungsmacht im menschlichen Dasein ist. Denn die Formel vom Glaube als der Einstellung zum Wissen darf nicht so verstanden werden, als gebe es den Glaube erst dann, wenn (und nur solange) es Wissen gibt.

Er ist auch dort nötig und wirksam, wo alles Wissen versagt, und wir trotzdem (mit welcher Bangigkeit oder Entschiedenheit auch immer) etwas tun, auf etwas warten oder etwas erleiden. So gesehen kann man den Glaube auch als die in allen Lebenslagen benötigte geistige Einstellung zum Dasein ansehen, sofern und soweit es uns, unsere Nächsten und alles betrifft, was uns im Leben wichtig ist. So kann man, selbst wenn alles, was uns wichtig ist, verloren geht, immer noch glauben, dass alles doch ein gutes Ende nimmt.¹⁰ Letztlich ist das der Glaube an den Fortbestand einer Welt, in der sich, trotz allem, zu leben lohnt. Und der reicht an den Glaube an das Göttliche heran – wenn er nicht schon ein religiöser Glaube an das Göttliche ist.

7. Die Zweifel an der Rationalität des religiösen Glaubens

Der allgemein auf den Glaube bezogene Gedankengang kann in unserem Kontext als abgeschlossen angesehen werden. Offen ist aber der für viele vermutlich entscheidende Punkt: Wie ist es um die Rationalität des religiösen Glaubens an eine göttliche Macht bestellt?

⁹ Ich nehme den Wortgebrauch Kants in seiner Beschreibung des Gefühls der Achtung als einem »durch die Vernunft gewirkten Gefühl« auf. Vgl. IMMANUEL KANT, Kritik der praktischen Vernunft. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, AA 5, 73.

¹⁰ In diesem Bewusstsein haben, wie ich aus den Berichten meiner Familienangehörigen über ihre Flucht aus ihrer Heimat im Osten weiß, viele die erschütternden Katastrophen ihres Lebens überstanden.

Dass der Mensch nicht allein vom trockenen Brot des Wissens leben kann, werden viele ohnehin für geschenkt erachten: Jeder braucht Freude, Liebe und Hoffnung und bedarf angesichts der Unzulänglichkeiten aller Konditionen des Lebens der Tröstung und Ermunterung. Da haben Vertrauen, Sehnsucht und menschlicher Beistand ihren natürlichen Sinn.

Das Skandalon des Glaubens aber ist für viele dessen Ausrichtung auf etwas, das es für sie gar nicht »gibt«! Sie denken überdies, der konstitutive Illusionismus der Gläubigen erlaube einer nur an ihrer Macht interessierten Priesterschaft die Herrschaft zu usurpieren und die Ahnungslosigkeit der Gläubigen zu nutzen, um selbst auf großem Fuß leben zu können.

So etwa argumentiert Friedrich Nietzsche, der über die Rede von der Rationalität des Glaubens vermutlich nur Spott übriggehabt hätte. Hinzu kommt das Kopfschütteln jener, die angesichts des unablässigen, bis in die jüngste Gegenwart reichenden, todbringenden Streits zwischen den Glaubensgemeinschaften kein Verständnis dafür haben, dass man überhaupt Verständnis für den Glauben aufbringt.

Beide Bedenken lassen sich mit historischem Material erschöpfend begründen. Und dennoch bin ich überzeugt, dass sie der Sache des Glaubens und der Religionen nicht gerecht werden. Deshalb möchte ich in einem letzten Argumentationsschritt kenntlich machen, dass die These von der Rationalität des Glaubens auch für das religiöse Verhältnis zur göttlichen Macht gelten kann.

8. Die Vernunft im Glauben an das Göttliche

Die implizite Rationalität im Glauben an das Göttliche lässt sich besonders anschaulich im Anschluss an eine Formel Nietzsches zeigen, die er seinem Zarathustra in den Mund legt, leider aber nicht zureichend begründet. Er spricht von der »grossen Vernunft des Leibes«, die in allen organischen Vollzügen eines Lebewesens zum Ausdruck kommt. Beim Menschen, so Zarathustra-Nietzsche, schließen sie die Leistungen des Bewusstseins ein und lassen auch das »Selbst« und sein »Ich« im exklusiven Dienst des Leibes tätig sein.

Das Große an dieser Formel ist, dass sie die in der Tat bewundernswerte Organisation des Körpers ausdrückt, die zahllose widerstreitende Kräfte in seinen Funktionen koordiniert und sich dabei primär auf die Selbsterhaltung und Selbstentfaltung des jeweiligen Körpers konzentriert. So wird der einzelne Leib zum alleinigen Herrn seines Bewusstseins, der »Selbst« und »Ich« an seinem »Gängelband« laufen lässt.¹¹

¹¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, I, 3: Von den Verächtern des Leibes; KSA 4, 39 f.

Darin aber wird die Größe der Vernunft, über die jeder Leib verfügen kann, auf höchst bedauerliche Weise unterschätzt. Denn, wie jeder weiß, trägt das Bewusstsein auch die sachhaltige Verständigung mit anderen leibhaftig erreichbaren Menschen, denen eine kongeniale Ausstattung mit jeweils *ihrem Selbst* und *ihrem Ich* zu Gebote steht. Auch bei den Mitmenschen ist es der *Leib*, der ihr Bewusstsein in eigener organischer Kompetenz hervorbringt, sich dann aber, vornehmlich durch das Bewusstsein (!), gegenüber anderen Menschen vertreten lässt. Das kann so weit gehen, dass einzelnes und gemeinsames Bewusstsein die Direktiven verschiedener Leiber übernimmt und sich dabei von sozialen Impulsen steuern lässt.

Um den Leib dazu fähig zu machen, bedurfte es einer langen kulturgeschichtlichen Kooperation, die am Ende auch in den Leistungen und Forderungen des Bewusstseins ihren Niederschlag findet. So kann ein Ich, unter Berufung auf die Einsichten anderer, sich durchaus auch gegen den eigenen Leib durchsetzen und für beachtliche Verhaltenskorrekturen sorgen. So wird die »große Vernunft des Leibes« zur potenziell umfassenderen Vernunft der Gesellschaft.

Man kann also sagen, dass die »Vernunft des Leibes« ihre wahre Größe darin hat, dass sie weit über den einzelnen Leib hinausreicht und ihm gegenüber, nicht selten mit guten Gründen, die vernünftigen Einsichten einer menschlichen Gemeinschaft nicht nur zur Geltung bringen, sondern mitunter sogar zum Wohl des Körpers durchsetzen kann.

Dem muss man nur noch hinzufügen, dass die vom Bewusstsein auch gegen den Körper vorgebrachten *sozial gesicherten Gründe*, nach dem Anspruch der sie vertretenden Individuen, auf Erfahrung, Erkenntnis und Einsicht beruhen und somit im besten Sinn sozial und welthaltig sind. Damit wird der »Vernunft des Leibes« eine soziale *Ergänzung* hinzugefügt, deren Sachhaltigkeit zur Prämisse ihrer Wirksamkeit gehört.

Damit ist Nietzsches Formel auf ein *gattungsgeschichtliches* und zugleich *soziales Fundament* gestellt, das uns, wenn wir beim Zugang über den *Zarathustra* bleiben wollen, veranlassen müsste, von der »grossen Vernunft der Gesellschaft«, ja, der »Welt« zu sprechen.

Die *Welt*, die uns mit Hilfe unserer Vernunft zwangsläufig *Gründe* gibt, auch sie *selbst* für *vernünftig* zu halten, gibt uns einen durch und durch *rationalen Grund*, sie selbst als etwas zu denken, *das uns in dem uns Wesentlichen entspricht* – und dem wir, als um Vernunft bemühte Wesen, folgen. Der Leib ist nur in den seltensten Fällen als der Diktator zu verstehen, als den ihn Nietzsche schildert. Er steht vielmehr in unablässiger, wechselseitiger Beziehung zu seiner Umwelt, hat insbesondere ein korrespondierendes Verhältnis zu anderen Leibern und setzt somit seine Vernunft nur selten diktatorisch ein.

Am Ende ist es diese Korrespondenz zur Welt und zum Bewusstsein aller, mit denen eine Verständigung möglich ist. Und es ist dieser unseren Leib, unser Bewusstsein und unser Tun durchwirkende Sinn, nach dessen Vorbild wir den

Aufbau, die *Einheit* und den *Sinn* der Welt nicht nur für *vernünftig*, sondern auch für *göttlich* halten.

Unter Auslassung einiger Details ist damit die *Rationalität des Glaubens* an einen *Gott* rekonstruiert.¹² Dass ich das nicht mit dem aristotelischen Argumentationsbesteck eines Thomas von Aquin, auch nicht mit dem kritischen Instrumentarium Immanuel Kants dargetan habe, sondern im Anschluss an die sinnfällige Formel Nietzsches, soll zeigen, wie weit die Überzeugungskraft der Herleitung des *Glaubens an ein Göttliches aus dem menschlichen Sinnerleben* in den Erfahrungszusammenhang der Moderne reicht.

9. Die begrenzte Reichweite der rationalen Theologie

So sicher ich bin, dass meine Überlegungen gute Gründe für sich haben, erwarte ich nicht, dass sie auch einen protestantischen Theologen überzeugen. Denn trotz der Anleihe aus Nietzsches *Zarathustra* kann die Nähe meines Gedankengangs zu aristotelisch-scholastischen Konzeptionen nicht verborgen bleiben. Von ihnen wird landläufig angenommen, dass sie der reformatorischen Auffassung Martin Luthers widersprechen. Wer freundlich urteilt, wird sagen, meine Darlegung komme einer römisch-katholischen Auffassung mit ihrer Nähe zur natürlichen Theologie entgegen; aber von einem Theologen lutherischer Provenienz dürften sie als Zumutung empfunden werden.

Gleichwohl meine ich nicht, dass meine Explikation des Glaubens Luthers Auffassung widerspricht. Denn die angedeutete Rekonstruktion reicht nur bis zu dem Punkt, der uns eine *allgemeine Rede von Gott* ermöglicht. Diese Möglichkeit zu reden liegt dem Gebrauch des *Begriffs von Gott* – auch dann, wenn wir darüber streiten, ob es ihn »gibt« oder ob es ihn »nicht gibt« – bereits zugrunde! Und diesen Begriff verwenden wir schon dann, wenn wir mit Sinn und Verstand *nach Gott fragen* – zum Beispiel auch dann, wenn wir die protestantische mit der katholischen Auffassung vergleichen.

Dann verstehen wir »Gott« zunächst nur als den personifizierten Begriff für das *Ganze des Daseins*, dessen Bedeutung wir für uns, die wir uns als *personale Ganzheiten* verstehen, als gehaltvoll oder aber als belanglos darzutun versuchen. Und wie immer unsere Antwort ausfällt: Wir kommen zunächst nicht über den *Status einer Annahme* hinaus, deren mögliche Bedeutung zur Erörterung ansteht.

Von einer solchen Annahme gehen wir jedoch bereits aus, wenn wir *uns selbst* als eine *Ganzheit* unter dem Titel einer *Person* begreifen. Personen haben keinen gegenständlichen Charakter, so dass wir im strengen Sinn nichts von ihnen wissen können. Und dennoch steht es nicht in Zweifel, dass wir im zwischen-

¹² Ausführlich, wenn auch nicht unter Heranziehung der Formel Nietzsches dargestellt, in: VOLKER GERHARDT, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.

menschlichen Umgang von ihnen sprechen – und zwar so, als komme ihnen eine reale Bedeutung zu. Sobald wir aber uns und unsersgleichen ernst nehmen, hat auch das Angenommene *Realität*.

Ogleich es Psychologen gibt, die uns davon überzeugen wollen, dass es Personen gar »nicht gibt«, sprechen wir dennoch von ihnen. Ja, selbst jene, die ernsthaft von »Personen« sprechen, können zugeben, dass die Psychologen mit ihrer Auffassung gar solange nicht Unrecht haben müssen, als sie »Person« genauso verstehen, wie sie »Körper« oder »Gehirn« verstehen. Denn Personen sind keine Sachen; folglich kommt ihnen nicht die Art von Realität zu, die »Körper« und »Gehirn« für sich beanspruchen können.

10. Die Korrespondenz zweier Ganzheiten im Begriff Gottes

Trotz der psychologischen Bedenken können wir am realen Status von Personen nicht zweifeln, solange wir sie im mitmenschlichen Kontext benennen oder direkt ansprechen. Dann nämlich sind wir fest vom moralischen oder juristischen Status der *Person* überzeugt, obgleich sie sich im physischen Kontext nicht dingfest machen lässt.

Entsprechend ist es mit dem *Ganzen* der Welt, auf das wir uns auch als kritische Erwachsene verlassen, so wie es bereits im Kinderlied von »Hänschen klein« geschieht: Ohne viel (und schon gar nicht »alles«) zu wissen, gehen wir im bloßen Vertrauen auf das Ganze in »die weite Welt hinein«.

Tatsächlich reicht der rational rekonstruierte Begriff Gottes oder des Göttlichen nur bis zu diesem Punkt, an dem wir von einem *Ganzen der Welt* sprechen, das *für uns*, vornehmlich in praktischer Hinsicht, *bedeutungsvoll* ist. Und diesen praktisch gehaltvollen Begriff eines Gottes müssen wir annehmen, ehe wir darangehen können, eine besondere theologische Auffassung von der Stellung und der Leistung dieses Gottes vertreten zu können.

Bis zu diesem Punkt nimmt auch Luther eine rationale Rekonstruktion des Gottesbegriffs in Anspruch – lange bevor er darangehen kann, seine Auffassung von einem »gnädigen Gotte« zu entfalten. In allem, was wir dem Gott – in der Deutung dessen, was wir von ihm zu empfangen glauben, oder in der Annahme der Grenzen, von denen wir meinen, dass er sie uns setzt – an Attributen zuschreiben, haben wir uns einzugestehen, dass der Gott, den wir über das Ganze in uns und außer uns erschließen, an sich selbst unerkennbar und unergründlich ist.

Mit dieser Überlegung ist, so hoffe ich, immerhin angedeutet, was es heißt, »Gott« »in den Grenzen der bloßen Vernunft« zu denken: Wir fassen ihn in seiner begrifflichen Bedeutung als dasjenige, was für die Einheit des Ganzen derart steht, dass sie für uns nach Art eines Wesens gedacht werden kann, dem sich

Eigenschaften zusprechen lassen, die uns selbst als ganzheitlichen Lebewesen korrespondieren. Welche Eigenschaften das sind und ob dieser rational konstruierten semantischen Größe »Gott« auch etwas mit weiteren Begriffen Bestimmbares entspricht, ist damit nicht gesagt.

Das gilt nicht nur für Immanuel Kant, sondern auch für Martin Luther. Er besteht darauf, dass wir keine direkte – sinnliche oder rationale – Erkenntnis von Gott haben. Was es für uns Menschen gibt, das sind einzig und allein die »Zeichen«, die uns durch ihre existenzielle Eindringlichkeit niemals »wissen«, wohl aber »glauben« lassen, dass der Gott für uns eine Bedeutung hat, die alle anderen Bedeutungen in den Schatten stellt.¹³

Das wichtigste Zeichen dieser Art ist der historische Auftritt Jesu Christi, der in seinem über jedes menschliche Maß hinausgehenden Leben und Sterben als unvergleichliches Zeugnis für die auf den Menschen bezogene Wirklichkeit und Wirksamkeit des Gottes auch nur »geglaubt« werden kann. In den Schriften des Evangeliums und den unter dem Eindruck der gelebten Botschaft Christi geschriebenen Briefen des Apostels Paulus wird das den Gläubigen existenziell bewegende Reden und Wirken Jesu Christi selbst zum inhaltsreichen Zeugnis für das, was als Zeichen der Verheißung angenommen werden kann. Nach Maßgabe seines eigenen menschlichen Selbstverständnisses kann dann der Gläubige daraus seine Lehre für sein eigenes Leben und Sterben ziehen.

Erst in diesem Zusammenhang, der allein durch *sola fide*, *sola gratia* und *sola scriptura* – und hier in der Tat durch keine rationale Rekonstruktion, wie ich sie skizziert habe! – in seinem Sinn für den Menschen verbürgt ist, tritt das *spezifisch* lutherische Gottesverständnis hervor, das sich allein auf das Zeichen stützt, das in Christus (*solus Christus*) gegeben ist. Nur darin muss sich der Protestant von seinen jüdischen, griechisch-orthodoxen und römisch-katholischen Glaubensbrüdern unterscheiden. Hier kommt dann auch die so *natürlich* wie *rational* ansetzende Überlegung philosophischer Provenienz an ihr Ende.

Umso stärker wird die allein aus dem Glauben schöpfende Hinwendung zu einem Gott, der als »Ursprung«, »Grund«, »Ziel« oder »Sinn« unseres Daseins uns alles eröffnet, was wir als Wirklichkeit in uns und außer uns erfahren und begreifen. Allein darin liegt die »Gnade« Gottes, die uns ganz umfasst und die wir als Ganze anzunehmen haben.

¹³ MARTIN LUTHER, Vierte Predigt nach Invokavit, März 1522, Ausgewählte Schriften, hg. v. Karin Bornkamp / Gerhard Ebeling, Frankfurt a.M. 1982, Bd. 1, 287.

Was ist »Religionsphilosophie«?

Rationalitätsstandards in der »Wissenschaft des Judentums«¹

Thomas Meyer

Der Aufbau und das Erkenntnisinteresse des folgenden Aufsatzes können wie folgt zusammengefasst werden: Einer seit etwa 1810 immer stärker werdenden Tendenz folgend, bezeichneten die einer »Wissenschaft des Judentums« verpflichteten jüdischen Philosophen und Theologen ihre Reflexionen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie als »Religionsphilosophie«. In den Debatten um »Religionsphilosophie« in der »Wissenschaft des Judentums« kommen wie unter einem Brennglas all die Fragen und Antworten zum Vorschein, die die Judentümer in der zentraleuropäischen Moderne beschäftigten. Exemplarisch soll dies an den Schriften Julius Guttmanns gezeigt werden.

Einigen wenigen Aspekten dieser Problemkonstellation soll im Folgenden nachgegangen werden.

1.

Den lapidaren, seit gut 30 Jahren regelmäßig wiederholten Handbuchhinweis, es gebe keine allgemein akzeptierte Definition von »Religion«, eine Tatsache, die auch nicht durch die legendären 48 Definitionen von James H. Leuba aus dem Jahre 1912 aufgewogen werden könne,² sollte man nicht einfach beiseiteschieben, wenn man ein Thema zu behandeln vorgibt, das mit »Der Streit um »Religionsphilosophie« benannt wurde. Nicht besser steht es um die definitorischen Bemühungen

¹ Nach dem Vortrag in Wien erfuhr ich, dass allgemein ein stärker auf Thesen hin zugespitzter Beitrag erwartet wurde. Dieser Erwartungshaltung versuche ich hier nun, womöglich also erst nachträglich, Genüge zu tun.

² JAMES H. LEUBA, *The psychological study of religion: Its origin, function, and future*, New York 1912.

des Begriffs »Philosophie«.³ Wenn also zwei schwer oder gar nicht einzugrenzende Begriffe zusammengeführt werden, mag eine begriffsgeschichtliche Herangehensweise Aufschluss zumindest über das Zustandekommen, den Bedeutungswandel und, falls das Material dazu ausreicht, das Gleichbleibende dessen hervortreten lassen, was das Kompositum als solches ausweist und auszeichnet. Im Falle von »Religionsphilosophie« lässt sich, folgt man dazu Walter Jaeschke in Ritters »Wörterbuch«⁴, Hartmut Rosenau in der »Theologischen Realenzyklopädie«⁵, Hermann Deuser in seinem einschlägigen Handbuch⁶ und vielen anderen, mit Kants Religionsschrift und deren Rezeption eine Etablierung des Begriffes historisch und systematisch datieren. Rasch weitet sich, vor allem durch Hegel und Schleiermacher, das Bedeutungsspektrum aus, worauf hier nicht einzugehen ist. Denn ich habe ja nicht »die Religionsphilosophie« zum Thema gewählt, sondern habe den Begriff in Verbindung mit der sogenannten »Wissenschaft des Judentums« gebracht und spreche zudem von »Rationalitätsstandards«.

»Religionsphilosophie« ist für die sich etablierende »Wissenschaft des Judentums« seit den 1820ern eine selbstverständliche Kategorie.⁷ Selbstverständlich deshalb, weil ihnen das Kompositum als ein für die Geschichte des jüdischen Denkens angemessen beschreibender Begriff erscheint, der schon durch seine außerhalb der jüdischen (Begriffs-)Traditionen liegende Herkunft signalisiert, dass sich die Entwicklung jüdischen Denkens durch einen von außen kommenden Impuls angestoßen verstehen lässt. Danach wird das seit den Talmuden verworfene »chochmat yavan«, das fremde, also das griechische Wissen, adaptiert und in der Folge transformiert. Diese Transformation ist entscheidend. Nicht ein »gegen«, sondern vielmehr ein in der Galuth-Situation sich entwickelndes, von der theologischen Lebensnotwendigkeit offensichtlich vorgegebenes Adaptionsverhalten beginnt Wirkung zu zeigen – wenn auch äußerst dürftig dokumentiert in seinen Anfängen. Es war der lebenslang an der Harvard University lehrende Harry Austryn Wolfson (1887–1974), der die von Philo, also dem eigentlichen Anfang dieser Entwicklung, ausformulierten Kategorien, die

³ Noch immer nicht überholt: KARLFRIED GRÜNDER (Hg.), Philosophie in der Geschichte ihres Begriffs. Sonderdruck aus dem »Historischen Wörterbuch«. Bd. 7, Darmstadt 1990, 573–927.

⁴ WALTER JAECHKE, Art. Religionsphilosophie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 8, Darmstadt 1992, 748–763.

⁵ HARTMUT ROSENAU, Art. Religionsphilosophie I. Christliche Religionsphilosophie, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXVIII, Berlin 1997, 749–761.

⁶ HERMANN DEUSER, Religionsphilosophie, Berlin 2009.

⁷ Siehe dazu ausführlich: THOMAS MEYER, Die Einheit von Wissenschaft und Religion. Die Herausforderung einer »Wissenschaft des Judentums«, in: Ders. / Andreas Kilcher (Hg.), Die »Wissenschaft des Judentums«. Eine Bestandsaufnahme, Paderborn / München 2015, 159–176.

ganz im von ihm intensiv diskutierten *ἐγκύκλιος παιδεία* wurzelten, als die bis Spinoza nie verlassene Grundlage aller jüdischen Vertreter einer »religious philosophy« betrachtete.⁸

Ein weit weniger ambitionierter, zudem niemals explizit als geschichtsphilosophischer Ansatz verstandener Begriff als Wolfsons »religious philosophy« war von Beginn an der der »Religionsphilosophie« innerhalb der »Wissenschaft des Judentums«. Inwiefern Religionsphilosophie ein »beschreibender Begriff« ist, muss erklärt werden. Generationenübergreifend gibt es in der »Wissenschaft des Judentums« eine auffallende, das heißt, genauer zu bestimmende Zurückhaltung in der inhaltlichen Ausfüllung des Begriffes. Vergleicht man etwa die Definitionsversuche, wie sie Paul Tillich 1925 in seinem über 60seitigen, gleichnamigen Text für Max Dessoirs »Lehrbuch der Philosophie«⁹ und Joachim Wach 1930 im entsprechenden Eintrag für »Religion in Geschichte und Gegenwart«¹⁰ gegeben haben, mit Julius Guttmanns Beitrag¹¹ im fünfbändigen »Jüdischen Lexikon«, wie Wachs Stichwort 1930 publiziert, dann könnten die Unterschiede nicht größer sein. Während Tillich komplexe Überlegungen zu der Ausarbeitung einer bereits früher entwickelten normativen Idee von »Religionsphilosophie« anstellt, gibt der Religionswissenschaftler und Historiker der Hermeneutik eine seinen wissenschaftlichen Interessen geleitete Rahmung an. Gemeinsam ist den beiden Bestimmungsversuchen, dass sie umfassend und quasi natürlich ausgreifend auf das Gesamt der »Kultur« ausgerichtet sind. Das kann »Religionsphilosophie« auch deshalb, weil die beiden Relata des Kompositums nicht nur in einem konstruktiv-herausfordernden Wechselverhältnis stehen, sondern für Tillich und Wach gleichermaßen quasi anthropologische Grundlagen zum Ausdruck bringen, die im menschlichen Tun Leben formen und gestalten. Der 1880 geborene Guttmann hingegen, der sowohl an der Breslauer Universität, dort u. a. bei Werner Sombart, als auch am dortigen Rabbinerseminar ausgebildet wurde, nimmt, wie die allermeisten Vertreter der »Wissenschaft des Judentums«, eine andere Perspektive ein.

⁸ HARRY AUSTRYN WOLFSON, *Religious Philosophy. A Group of Essays*, Harvard 1961. Siehe dazu ausführlicher mit entsprechender Literatur: THOMAS MEYER, Die Geschichtlichkeit der jüdischen Philosophie. Von David Neumark bis zur »Cambridge History of Jewish Philosophy«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 11 (2017), 133–152.

⁹ PAUL TILLICH, *Religionsphilosophie*, in: Max Dessoir (Hg.), *Lehrbuch der Philosophie*. Bd. 2: *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin 1925, 769–835.

¹⁰ JOACHIM WACH, *Religionsphilosophie*, in: *2RGG* Bd. 5 (1930), 1914–1921.

¹¹ JULIUS GUTTMANN, *Religionsphilosophie, Jüdische*, in: *Jüdisches Lexikon*, Berlin 1930, 1348–1389.

2.

Welche das genau ist, lässt sich nur verstehen, wenn wir an dieser Stelle eine Genealogie der »Wissenschaft des Judentums« im Bezug auf Religionsphilosophie einfügen: Seitdem Leopold Zunz 1819 unter dem Pseudonym Lazarus Hellwitz einen »Versuch« vorlegte, die auf drei Jahre angelegte Rabbinerausbildung so zu strukturieren, dass deutsche Behörden ihnen die staatliche Anerkennung nicht versagen könne, zeigt sich eine Ausrichtung am allgemein gültigen universitären Ausbildungsstandard, samt der erforderlichen Spezialkenntnisse. Zunz publizierte folgende Liste:

»Pädagogik; Sprachphilosophie; philosophische Encyclopädie; Hodegetick [sic!]; alte und neue Geschichte und Geographie; Israelitische Geschichte; Philosophie; lateinische, griechische, hebräische, chaldäische, arabische, syrische, samaritanische und rabbinische Sprache und Lesung der Autoren; Exegese des alten Testaments; Israelitische Alterthümer; Rabbinische Literatur; Erläuterungen des Talmuds und der Rabbinen.«¹²

Angeleitet sind die Zunz'schen, später von Zacharias Frankel (1801–1875) und anderen vertretenen Überlegungen von einer natürlichen Teilhabe an weltlichen wie geistlichen Wissensbeständen, einer Korrelation, die aus dem Geiste Immanuel Kants ebenso ausbuchstabiert werden wird, wie aus dem August Boeckhs, also dem Beginn einer systematisch betriebenen Philologie entnommen ist. Dass zudem die Verwissenschaftlichungstendenzen im Protestantismus von den jüdischen Gelehrten genau beobachtet wurden, ist geradezu natürlich, gibt Ersterer doch schon institutionell die Rahmen vor, in denen sich Minderheitsreligionen entwickeln können. Die durch die Gründungen der Rabbinerseminare unter anderem in Berlin und Breslau möglich gewordene Schaffung einer wissenschaftlichen Öffentlichkeit in den 1840er bis 1870er Jahren sieht nicht nur die Verwirklichung der von Zunz und anderen vorgeschlagenen Ausbildungspläne einer Rabbinerelite, sondern löst komplizierte interne Kontroversen aus, die in Zeitschriften bewusst nach außen getragen werden. Es geht dabei immer, ich verkürze themenbezogen stark, um zwei Aspekte: Zunächst und in allererster Linie geht es um die Ausbildung, Verstetigung und den schrittweisen Ausbau der Erforschung jüdischen Denkens im umfassendsten Sinne. Sodann interessiert die »Wissenschaft des Judentums« ausdrücklich, wie sehr die Übernahme nichtjüdischer Begrifflichkeiten dabei die untersuchten Gegenstände beeinflusst. Das daraus entstandene Paradigma lässt sich en gros und en detail wohl am besten mit dem Begriffspaar Apologie und Innovation kennzeichnen, denen keine

¹² LAZARUS HELLWITZ (d.i. LEOPOLD ZUNZ), Die Organisation der Israeliten. Ein Versuch, Magdeburg 1819, 58.

substantielle, sondern, ganz im Sinne Ernst Cassirers, funktionelle Bedeutung zukommt.¹³ Mit dem funktionell eingesetzten, also notwendigerweise deskriptiv eingesetzten Begriffspaar Apologie und Innovation wäre die mit der hier bloß illustrierten Entwicklung einhergehende immense Ausdifferenzierung ebenso erfasst, wie die kulturelle und politische Teilhabe an den Aktivitäten und Formierungen der Mehrheitsgesellschaften. Apologie und Innovation sind beständig aufeinander verwiesen und zeigen jeweils ein Innen- wie ein Außenverhältnis an. Selbstverständlich wird weiterhin gegen einen massiven Antisemitismus, dessen Gestalten ebenfalls eine Komplexitätszunahme verzeichnen,¹⁴ gekämpft. Selbstverständlich geht es in weit stärkerem Maße um die Wiederaneignung der jüdischen Traditionen unter den Bedingungen der Moderne. In der zeitlichen Folge ist mit fortschreitender institutioneller Etablierung eine Verschiebung innerhalb des Paradigmas zu beobachten. Die Apologie wird immer innovativer, während sich die Innovation den diversen Bewegungen des Historismus annähert. Das bedeutet, dass sich die apologetischen Tendenzen stärker werdend als Selbstaufklärung erweisen, während die hier als Innovation gekennzeichneten Aneignungen als solche Teil des jüdischen Eigensinns immer weiter die die Gegenwart bestimmenden geistigen Strömungen umfassen. Diese Entwicklungen lassen sich vor allem in der Generation eines Heinrich Graetz, David Kaufmann und Moritz Steinschneider, also zum Ausgang des 19. Jahrhunderts beobachten. Jüngere Untersuchungen wie die von Yossef Schwartz zum Begriff der »Apologie«¹⁵ und die Einbettung dieser Zusammenhänge in den Rahmen der Bestimmung einer jüdischen Religionsphilosophie, so in der kürzlich erschienenen Monographie von Michael Zank,¹⁶ bestätigen diese Beobachtungen.

Kommen wir, um das Gesagte zu personalisieren, also genauer verstehen zu können, auf Julius Guttman zurück. Er ist, aus der Post-Shoah-Perspektive, ohne eigenes Zutun einer der großen Bilanzersteller dessen geworden, was ich ganz kurz umrissen habe. Er teilt dieses Schicksal etwa mit Max Wiener, dem Historiographen der jüdischen Theologie seit dem frühen 19. Jahrhundert, denn beide veröffentlichen im ersten von zunächst zwölf anni horribiles ihre »Summen«, Guttmanns »Philosophie des Judentums«¹⁷ und Wieners »Jüdische Religion

¹³ ERNST CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910.

¹⁴ Das zeigt auf überzeugende Weise die zumeist übergangene Studie von PEGGY COSMANN, *Physiodicee und Weltnemesis. Eugen Dührings physiomoralische Begründung des Moral- und Charakterantisemitismus*, Göttingen 2007.

¹⁵ Siehe YOSSEF SCHWARTZ / VOLKHARD KRECH (Hg.), *Religious Apologetics and Philosophical Argumentation*, Tübingen 2004.

¹⁶ MICHAEL ZANK, *Jüdische Religionsphilosophie als Apologie des Mosaismus*, Tübingen 2016. Zanks Studie ist wesentlich für das hier Gesagte.

¹⁷ JULIUS GUTTMANN, *Philosophie des Judentums*, München 1933.

im Zeitalter der Emanzipation«¹⁸. Dass Letzterer sein auf »September 1933« datiertes »Vorwort« mit der Variation eines berühmten Ranke-Zitates: »Aber wie jeder Mensch, so hat jedes Geschlecht und jede Geschichtsperiode unmittelbaren Zugang zu Gott« beendet, verweist uns auf den benannten Zusammenhang von Innovation und Historismus.¹⁹ Ähnlich radikal, wenn auch in einem entgegengesetzten Sinne, verfährt Guttmann, der in seiner »Einleitung« davon spricht, dass er einen »Verzicht auf eine Würdigung« der »letzten religiösen Motive« des biblischen und talmudischen Judentum vorgenommen habe, um sich auf die rein gedankliche Entwicklung der »Philosophie des Judentums« konzentrieren zu können, verweist auf die benannte spezifische Apologie der »Wissenschaft des Judentums«. Religionsphilosophie bleibt weiterhin eine rein deskriptiv eingesetzte Analysekatgorie für Guttmann, nicht zuletzt aus dem Wissen, dass die zitierten »letzten religiösen Motive« einem rein innerjüdischen Kategoriensystem vorbehalten sind – nämlich der Halacha und ihren Deutungen.²⁰

Genau hier erwächst der »Wissenschaft des Judentums« ein Problem, das sie indirekt angeht. Ritus und Liturgie, oder mit Mendelssohn gesagt: die »Zeremonialgesetze«, Lebenspraxis und vor allem das von Beginn an als ambivalent empfundene, aber Antworten verlangende Angebot einer jüdisch-bürgerlichen »Emanzipation« führen zu dem, was die orthodoxen Bewegungen als Abfall vom Glauben betrachten: die Neuverortung der Halacha innerhalb der konservativen und liberalen Gruppierungen.

Indirekt geht man das Problem an, denn die Kategorie der Innovation, nunmehr ganz im Sinne einer vollständigen Historisierung, wird konsequent in der Beschäftigung mit der Halacha angewandt. So sucht man statt der beiden Talmude die rationale Tradition des islamisch-jüdischen Mittelalters auf, um ein Verständnis für das Zusammenspiel der das moderne Judentum kennzeichnenden Korrelation »Tradition und Krise« – so der bedeutende Karl Mannheim-Schüler Jakob Katz – zu erhalten.²¹

Es ist dann Maimonides (1238–1304), der mit dem Beginn der »Wissenschaft des Judentums« zum Maßstab für die Rationalitätsstandards innerhalb der jüdischen Moderne wird. Maimonides' nichthalachisches Hauptwerk »More Newuchim« in der bis heute maßgeblichen Edition des judeo-arabischen Textes durch Salomon Munk (1805–1867), die er von 1856 bis 1866 in drei Bänden herausgab und mit einer ebenfalls unersetzlichen historischen Studie »Mélanges de philosophie juive et arabe« begleitete, setzt bereits den Rahmen, in dem sich

¹⁸ MAX WIENER, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933.

¹⁹ A. a. O., 4.

²⁰ Siehe GUTTMANN, Philosophie (Anm. 17), 7.

²¹ JAKOB KATZ, Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft aus der Krise. Mit einem Vorwort v. Michael Brenner. Übersetzt v. Christian Wiese, München 2002. Das hebräische Original erschien 1958.

die Vertreter der »Wissenschaft des Judentums« bewegen werden.²² Wenn David Kaufmann (1852–1899) vor genau 141 Jahren seine Studie »Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie«²³ direkt auf das Erbe Munks bezieht, dann nicht nur in der Themenwahl, sondern in der historisch-systematischen Ausformulierung der notwendigen Wiederaneignung einer rational-religiösen Reflexionskultur. Guttman ist es dann, der aus der vieljährigen Beschäftigung der »Wissenschaft des Judentums« mit der religionsphilosophisch rekonstruierten Geschichte des jüdischen Denkens die Summe zieht.

»Die geistigen Welten, deren Gegensatz sich bei Ibn Daud verhüllt und abgestumpft hatte, will Maimonides zu innerlichem Ausgleich bringen. Er setzt die Kraft eines durchdringenden, weitausgreifenden Denkens daran, den Aristotelismus auf den Boden des Judentums zu verpflanzen. Aber während die Philosophie Ibn Dauds den Eindruck macht, als sei Ġazalis und Jehuda Halewis Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus eindruckslos an ihm vorübergegangen, stellt Maimonides den Gegensatz zwischen dem Aristotelismus und der biblischen Offenbarungsreligion mit voller Schärfe heraus, um ihn in einer wirklichen Synthese zu überwinden. Durch diese große Leistung ist er zu dem philosophischen Führer des späteren jüdischen Mittelalters geworden. Die von ihm gestellten Probleme sind von seinen Nachfolgern immer aufs Neue aufgenommen worden. Sie haben sich mit seinen Lösungen nicht begnügt, sondern die Einheit von Religion und Philosophie auf anderen Linien zu erreichen oder den Aristotelismus grundsätzlich zu überwinden gesucht. Aber diese sich durch drei Jahrhunderte hindurchziehende Entwicklung ist ganz von Maimonides beherrscht. Er hat nicht nur die Grundlage für die weitere philosophische Arbeit geschaffen, sein Werk bleibt in ihrem Fortgange in aktueller Gegenwärtigkeit lebendig. Die Arbeit an den von ihm gestellten Problemen knüpft bis über das Ende des Mittelalters hinaus, bald in kritischer Weiterführung seiner Position, bald in grundsätzlichem Gegensatz zu ihr, an ihn an.«²⁴

3.

Damit sind wir zu einem Begriff gekommen, der im Folgenden im Mittelpunkt stehen soll. Will man das Zusammenspiel von Apologie und Selbstaufklärung, Innovation und Historismus selbst philosophisch-systematisch im Hinblick auf jüdische Religionsphilosophie und ihre Rationalitätsstandards angehen, dann

²² Dazu, vor allem zu der entsprechenden Literatur siehe nun die Studie von CHIARA ADORISIO, *Dialectic of Separation: Judaism and Philosophy in the Work of Salomon Munk*, Boston 2017.

²³ DAVID KAUFMANN, *Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, Gotha 1877.

²⁴ GUTTMANN, *Philosophie* (Anm. 17), 174.

wird man um die bei Guttman prominent vorkommende Rede von »Einheit« nicht herumkommen.²⁵ Die Begriffe »Einheit« und »Religionsphilosophie« sind dann die rahmenden Markierungen, die »Religion« als modernen Begriff erkennen lassen, der in Abgrenzung etwa zu »Glaube« und »Konfession« eine andere Beschreibungsmöglichkeit von wissenschaftlicher Beschäftigung mit Gott bzw. dem Äußeren etwa eines Gefühls über ein Gott-Wesen bietet. Religion wurde mit der Göttinger und Hallenser Theologie, mit Immanuel Kant und dessen gut 4000 Titeln umfassender protestantisch-theologischen Rezeption zum deutlichen Indikator einer kritischen Wendung gegen katholische Doktrinen und Dogmen, und bot darüber hinaus sowohl dem Protestantismus als auch dem in diesem tiefverwurzelten, sogenannten deutschen Idealismus die Erschließung eines neuen Verständnisses von Philosophie.

Wissenschaft ist in diesem Kontext zunächst nichts anderes als die erfolgreiche Suche nach und dann die Umsetzung in der Form von Verschriftlichung diverser Rationalitätsstandards, die sich ebenso ausdifferenzieren wie die Felder, in denen sie genutzt werden. Die klassischen Kriterien der öffentlichen Nachvollziehbarkeit, das Offenlegen der formalen und argumentativen Strukturen, die die Möglichkeit der Zustimmung bzw. Kritik unter Nutzung zumindest ähnlicher Rationalitätsstandards plausibilisieren, werden durch die Texte erfüllt. Das Ganze der Religion passt sich dann in die so ausgestaltete Wissenschaft ein, wie sich die Wissenschaft als geeignet für den Korpus religiöser Schriften und anderer Ausdrucksformen herausstellt.

Es ist nun nicht überraschend, dass diese sehr allgemein gehaltene Beschreibung nur ein Erfassungsraster bieten kann für das, was sich in der Wissenschaft des Judentums seit ihrer Etablierung ab 1818 ereignete. Nämlich: ein schon in der bloßen chronologisch historischen Schau unüberschaubares Nebeneinander von Religions- und Wissenschaftsbegriffen, die gleichwohl die Brauchbarkeit von bereits etablierten Rationalitätsstandards anerkannten, nicht zuletzt deshalb, weil sie darin zumeist keinen Widerspruch zu traditionellen Techniken der Darstellung und Interpretation von jüdischen Texten sahen. Ebenfalls im Verfolg der chronologisch historischen Entwicklung sieht man in den beiden Extremen, nämlich der völligen Ablehnung fremden Wissens bzw. der Behauptung der Überlegenheit moderner, das heißt wissenschaftlicher Methoden, gravierende Wandlungsprozesse. Während sich etwa die diversen orthodoxen und neo-orthodoxen Bewegungen vor allem in der Generation derer, die um 1900 geboren wurden, sich ganz unmittelbar und ohne jede Vorstellung davon, einen Bruch mit der eigenen Tradition vorgenommen zu haben, virtuos der Möglichkeiten moderner Deutungsangebote bedienen, wird im Gegenzug

²⁵ Ich werde hier auf die Ursprünge und Transformationen des Begriffes »Einheit« von Kant und Moritz Lazarus zu Hermann Cohen zu Ernst Cassirer und Guttman nicht eingehen können. Ich verweise hierzu allgemein auf meine zuvor genannten Arbeiten.

mancher zuvor Fortschrittsgläubige zum rückwärtsgewandten Propheten, somit zum Historiker seiner eigenen Fehleinschätzung des Entwicklungsprozesses. Alexander Altmann wäre ein Beispiel für die Orthodoxie, so wie es der oben erwähnte Max Wiener für das liberale Judentum ist – oder Isaak Heinemann für das konservative Judentum. Die Rekonstruktionslinien des Komplexes »Wissenschaft des Judentums« liegen jedenfalls, das weist bereits der flüchtigste Blick auf den Zusammenhang von Religion, Wissenschaft und Einheit nach, nicht in den Kategorien »liberal«, »konservativ« und »orthodox«.

Dabei wird im Umgang mit den Rationalitätsstandards, das gilt nicht weniger generell, sehr genau unterschieden, auf welchem Feld man sich bewegt. Während sich ein Teil der Autoren der Wissenschaft des Judentums der Antike bis hin zur eigenen Gegenwart aus allgemeinen historischen oder soziologischen Interessen zuwendet, um die äußeren Faktoren der jüdischen Geschichte zu bestimmen, herrscht bei anderen ein gnadenloser Überbietungswettbewerb, wenn es um die Deutung, Edition oder Fortschreibung der jüdischen Texte geht. Es sind jene, die hier aufgrund ihrer wissenschaftlichen modernen Expertise zwischen den Jahrhunderten und Traditionen Korrelationen herstellen, die dann die allgemeine wissenschaftliche Wahrnehmung des 19. und 20. Jahrhunderts erschaffen haben. Verfolgt man deren methodische Entscheidungen, dann gibt es für die Bestimmungsversuche von »Religion« und »Wissenschaft« sehr viel zu lernen. Zum einen das, dass direkt ausgesprochen wird, welche konkreten Rationalitätsstandards man für die eigenen Argumente in Anspruch nimmt, zum anderen weil in der Form von Rede und Gegenrede genau das entsteht, was man einen eigenen Raum nennen könnte. Die Wissenschaft des Judentums schafft zahllose solcher Räume, in denen sich ein völlig unabhängiges Diskursgeschehen abspielt, das wiederum, sobald Außenbezüge hergestellt werden, die gewählte Position deutlicher vertreten lässt. Die Einkürzung auf bloße Reaktionsschemata: Das hat X von Hegel; Y verteidigt hier Z gegen Troeltsch, entspricht nicht nur nicht den realen Verhältnissen – und ist außerdem zumeist einer Shoah-Rückprojektion geschuldet – sondern verzerrt, bis hin zur Karikatur, die Wahrnehmung der geleisteten Arbeit der Wissenschaft des Judentums.

Sodann erweist sich die Herstellung einer Einheit von Religion und Wissenschaft als erkenntnisauerschließend für die mittelalterlichen Diskussionen arabischer und jüdischer Gelehrter. Deren Verteidigen, Erweitern und schließlich Überschreiten aristotelischer und neoplatonischer Philosopheme und Theologumena lassen sich in ihren Eigenarten nur dann rekonstruieren, wenn sie an der grundsätzlichen Bereitschaft gemessen werden, dass die genannte Einheit als Teil der Lebenswelt verstanden wird.

In der von mir so bezeichneten Einheit finden also genau jene Transformationen und, ganz im Sinne Hans Blumenbergs, Gegen- und Umbesetzungen statt, die einen je eigenen »Religions-« und »Wissenschaftsbegriff« erwirken. Das heißt, dass unter den selbst gesetzten Bedingungen mittels Aneignung, Überformung

und Umdefinition oder anderer Methoden mit Argumenten, Texten und Traditionen nach je eigenen Vorstellungen umzugehen, die Ausbildung eines genuin neuen Wissenschaftsbegriffs vollzogen werden kann. Das heißt dann aber auch für die Rekonstruktion dieser so organisierten Beziehungsgeflechte die spezifischen Verhältnissetzungen zu benennen und interpretatorisch gegenwärtig zu halten. Erst vor dieser Konstellation wird überhaupt einsichtig, dass es eine Wissenschaft des Judentums gegeben hat, über die nachzudenken lohnt. Wäre sie bloß das Ergebnis eines linearen historischen Prozesses, ließe sie sich als Folge der Moderne beschreiben. Wäre sie lediglich die Fortführung jüdischer Geschichtslosigkeit im Sinne der jüdischen Gegenwärtigkeit von Thora und Talmud, die schon immer eine Form des Extramundanen gewährten, dann könnte man es bei Kontinuitätsbeschreibungsweisen belassen. Doch die Sache ist, so scheint es mir, komplizierter. Deshalb gehen wir einen Schritt weiter.

Innerhalb dieser neuen Verständnisräume lassen sich wiederum große Wandlungen beobachten. Das heißt, dass sie Dynamiken schaffen und freisetzen, die sich in der klassischen Weise als Diskurse beschreiben lassen. Die Zuordnungen werden dabei von den Protagonisten selbst vorgenommen. Hierzu zwei kurze Beispiele:

1. Die Wissenschaft des Judentums weist bereits in ihrem Ursprung eine Mehrdeutigkeit aus, die nur durch ihre spätere Entwicklung genauer bestimmt werden kann. Während die philologische Seite stets und zu Recht als Gründungsdisziplin herausgestrichen wurde, treten Philosophie und ihre Filiationen, sowie Jurisprudenz, Literatur und Theologie zurück. Wie aber erklärt man dann die Existenz all der später so prominent vertretenen Richtungen, wenn man sich jenseits von Ausdifferenzierung und situativer Reaktion ein Bild von der Entstehung, Konsolidierung und Fortentwicklung der Wissenschaft des Judentums machen möchte? Gerade die Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums in Rabbinerseminaren einerseits, in freien intellektuellen Zirkeln andererseits, verdient hier in der Gegensätzlichkeit der beiden und in den feinen Unterschieden mit ihren habituell-geistigen Folgen besondere Beachtung.

2. Man kann über die Generationen Wandlungsprozesse feststellen, die nicht bloß auf veränderte Interessen und Zeiten zurückzuführen sind. Man schaue sich etwa dazu Rabbinerfamilien und ihre Stammbäume an. Man kann hier an Jakob Guttman denken, der mit seinem Schwager David Simonsen, dem späteren Oberrabbiner von Dänemark, in Breslau studiert hatte und der wiederum der Vater von Julius Guttman war. Deren gemeinsamer Arbeits- und Forschungsschwerpunkt war die arabisch-jüdische Philosophie, sowie deren Rezeption im Christentum.²⁶

²⁶ Zu Jakob Guttman siehe den wichtigen Artikel von YOSSEF SCHWARZ, Eine neuthomistisch-christliche Brücke zum jüdischen Mittelalter. Jacob Guttman's Darstellung jüdischer und christlicher Philosophien im Mittelalter, in: GÖRGE K. HASSELHOFF (Hg.), Die

Wandlungsprozesse innerhalb der Wissenschaft des Judentums lassen sich sehr gut nachvollziehen, wenn man die Kriterienkataloge von Autoren untersucht, die über sehr lange Zeiträume in Zeitschriften Besprechungen publizierten. Etwa bei Viktor, später Avigdor Aptowitzer (1871–1942), der von 1905 bis 1938 in der Breslauer »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« schrieb. Oder sein Wiener Kollege, Adolf Schwarz (1846–1931), Beiträger der Zeitschrift von 1874 bis 1929, der bedeutendste Hermeneutiker der »Wissenschaft des Judentums«, der in seinen historischen Studien immer wieder Variationen der Einheit von Wissenschaft und Religion zur Diskussion stellte. An diesen Beispielen lässt sich exemplarisch mitvollziehen, wie in der permanenten Reflexion auf die übernommenen Rationalitätsstandards einerseits und deren Abgleich mit den textuellen Befunden, die naturgemäß einer gesonderten Eigenlogik folgen, ein selbständiges System von Auslegungsformen entsteht. Je nach Façon bzw. intellektueller Herkunft lassen sich konventionelle, häretische, modische etc. Auslegungsangebote feststellen, die allesamt jüdischem Eigensinn folgen.

Fassen wir kurz zusammen:

1. Die Wissenschaft des Judentums versucht innerhalb des Paradigmas der Einheit von Wissenschaft und Religion die Reintegration der alten Paradigmen jüdischer Religiosität in einer eigens entwickelten Wissenschaftsauffassung herzustellen, die das jüdische Wissen in einer prinzipiell auf das Wechselspiel von Säkularisierung und Resakralisierung konzentrierten Moderne als genuin jüdisch ausweist und dafür eine neue Form wählt, die sich dieser Moderne verdankt, ohne in ihr aufzugehen. Das dazu benutzte Schlagwort heißt »Religion«.

2. Die Wissenschaft des Judentums transformiert die lebensweltlich in Aberhunderten von Entwürfen gelöste bzw. ungelöste Spannung zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft in Formen der Artikulation jüdischen Wissens, die genuin modern sind. Und das in dem Sinne, dass der Möglichkeitsspielraum zur Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung als Repertoire und Reservoir zur Bewältigung dieser Spannungen angeboten wird. Nicht zuletzt die zahlreichen Bibelübersetzungen oder Verdeutschungen und Nacherzählungen können so begriffen werden.

3. Die hier den Wissenschaftlern der Wissenschaft des Judentums unterstellte Einheit von Wissenschaft und Religion hat selbst wiederum aus innerjüdischen Diskursen, wie aus philosophischen Diskursen gewonnene Quellen: Sie synthetisieren die Vorstellung der Einheit des jüdischen Volkes als eines Ausgewählten mit jenen Rationalitätsstandards, die sie in Theorien vorfinden, die Universalität für sich beanspruchen. Hierin wird kein Widerspruch entdeckt, vielmehr wird auf diese Weise die Vorentscheidung bestätigt, wonach das Ju-

Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums, Berlin / New York 2010, 239–262.

dentum als geistig-intellektuelles und historisches Phänomen aus dem Besonderen der Auserwähltheit das Allgemeine einer Religion ableiten kann.

4.

Julius Guttmann war bei Weitem nicht der einzige Vertreter der »Wissenschaft des Judentums«, der die Einheit von Religion und Wissenschaft mit einem Kompositum bezeichnete. Der Philosoph aber nahm sich dafür nicht irgendwie ein Feld vor, sondern jenes, das gerade diese Einheit zu negieren scheint, nämlich die Philosophie. Deren genuin griechische Herkunft war seit dem Talmud als das schwächende Gegenüber des jüdischen Glaubens abgewiesen worden. Für Guttmann war diese Tatsache jedoch nur einer historischen Konstellation geschuldet, deren Veränderbarkeit durch den geschichtlichen Verlauf selbst bestätigt wurde. Als Religionsphilosophie würdigte er dann in seinem Hauptwerk »Die Philosophie des Judentums« von 1933 das Zusammentreffen von Judentum und Philosophie – deren Analyse die Einheit von Religion und Wissenschaft als Ziel der Wissenschaft des Judentums belegt.²⁷

Doch während Guttmanns »Philosophie des Judentums« die konsequente Durchführung seines religionsphilosophischen Programmes darstellt, so liefert der elf Jahre zuvor publizierte Text »Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und modernen Denken« die Programmatik und Rechtfertigung für sein Vorhaben. So heißt es dort gleich zu Beginn:

»Zunächst aber sollen Religion und Philosophie nicht methodisch voneinander gesondert, sondern inhaltlich miteinander ausgeglichen werden. Das Ganze der philosophischen Arbeit wird damit unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt und der von außen her übernommene Stoff von ihm aus gestaltet und geformt.«²⁸

Dabei erkannte Guttmann ausdrücklich an, dass Philosophie und Religion jeweils autonome »Wahrheitsgebiete« für sich in Anspruch nehmen. Diese eigentlich selbstverständliche Feststellung wird sich als entscheidend für die angestrebte Rekonstruktion herausstellen. Guttmann findet es unter den gegebenen Umständen, das heißt in der nachkantischen Moderne, als wesentlich, den »methodischen Eigenwert der Religion zu bestimmen«. Eine Beobachtung, die er mit dem Aufkommen protestantischer Religionskonzepte in der Post-Schleierma-

²⁷ GUTTMANN, Philosophie (Anm. 17), 10.

²⁸ JULIUS GUTTMANN, Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und modernen Denken, Berlin 1922, 5. Der Text erschien zugleich in der Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum der Hochschule für die Wissenschaft in Berlin. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf den Separatdruck.

cher-Phase ausmachen kann. Es geht also um die »Einheit« – die gar nicht anders gewonnen werden kann als durch die prinzipielle Anerkenntnis der Verschiedenheit dessen, was sich zur »Einheit« zusammenschließen soll.

Was aber steht nun in »Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen Denken«?

Der Text setzt mit einer weitreichenden These ein. Nach ihr war der entscheidende Transformationsprozess in der Ideengeschichte die veränderte Bedeutung und Rolle der Religion: Sie wurde für die Philosophie zum eigenständigen, genuin philosophischen Reflexionsgegenstand. Fortan stünde das zentrale »Problem der religiösen Wahrheit« im Mittelpunkt einer Umbildung, in deren Verlauf die »Wissenschaft die Religionsphilosophie« und die »Religion die Theologie« hervorgebracht hätten.²⁹ Wichtig ist bereits auf dieser Stufe der Reflexion, dass die beiden Relata »Wissenschaft und Religion« nicht nur in Austauschverhältnissen stehen – also das, was seit Hermann Cohen »Korrelation« genannt wurde – sondern, auch dies von Cohen bedacht, ebenso ursprünglich wie produktiv sind. Das heißt, wir haben es nicht mit bloßen Begriffen, sondern vielmehr mit realhistorischen Kategorien, letztlich also Aktivitäten zu tun.

Guttmann führte mit der Rede von der »Wissenschaft« neben »Philosophie« und »Religion« eine dritte Instanz ein, die Initiator und Motor der beschriebenen Entwicklung war. Der Treibstoff für den Motor gab die komplexe Gemengelage ab, in der sich Philosophie und Religion im Mittelalter befanden. Die Legitimation staatlichen Handelns verlangte zunehmend nach philosophischen und religiösen, das heißt letztlich: theologischen Argumenten. Aber nicht nur die Legitimation staatlichen Handelns war Auslöser der Neubestimmungsversuche von Philosophie und Theologie. Beide suchten ihrerseits nach einem Ort in der Welt von Theorie und Praxis und bedurften damit einer Selbstvergewisserung.

Beide Wahrheitssphären setzten folglich gleichzeitig ihr Konkurrenz- wie ihr Abhängigkeitsverhältnis fort. Dieses paradoxale Verhältnis veränderte naturgemäß die beiden Relata selbst. So entwickelte sich nach Guttmann im jüdischen Denken nahezu zeitlich und systematisch parallel zur katholischen und islamischen Theologie eine autonome jüdische Theologie, während sich die ursprünglich häretische philosophische Spekulation über Gegenstände der Religion hin zu einer Religionsphilosophie synthetisierte. Was aber war dann genau in dieser Entwicklung »Wissenschaft«? Offensichtlich verband Guttmann mit dem Begriff die Herausbildung von Rationalitätsstandards und -strukturen, die jedoch die Glaubenssätze selbst unberührt ließen. »Wissenschaft« im jüdischen Mittelalter ist bei Guttmann ein Weberscher Idealtypus. Das heißt, dass der gewonnene Wissenschaftsbegriff in den historischen Verlaufsformen beobachtet und seine Veränderungen vermerkt werden müssen – bis die Hülle des Idealtypus abgestreift ist. Leo Strauss wird Guttmann genau dies vorwerfen, nämlich

²⁹ A. a. O., 4 f.

mittels eines modernen Konzepts, also von außen, die Traditions- und Wissensbestände des Mittelalters rekonstruieren zu wollen. Für Guttman ist das von der Anlage seiner Vorstellungen von Religion, Wissenschaft und deren Einheit selbstverständlich. Die Illusion eines Originalzustandes, in diesem Falle des Mittelalters, macht es unmöglich, produktiv über eine Epoche nachzudenken. Strauss wird Guttman Historismus vorwerfen – ein Vorwurf, der sich umgekehrt ebenso gut machen ließe.

In dieser Versuchsanordnung trifft dann die monotheistische Gemeinsamkeit der »Offenbarung« auf die »absolute metaphysische Welterkenntnis« der Philosophie. Die jüdische Religionsphilosophie habe dabei den Kontakt mit ihrer Kontrahentin Theologie gesucht. Ihr sei es darum zu tun gewesen, die »starke Anpassung der religiösen Gedanken an Aristotelismus und Neuplatonismus« zu vollziehen, und gleichzeitig diese Entwicklung so auszugestalten, dass die beiden Axiome der Offenbarung unangetastet blieben, nämlich erstens die »Freiheit des göttlichen Schöpfungsaktes« und zweitens die »Stellung Gottes als des souveränen Herrn der Welt«.³⁰ Es entspricht ganz der Vorstellung von der innerhalb der Wissenschaft des Judentums gepflegten Vorstellung von »Einheit«, dass Guttman die »jüdische Religionsphilosophie« als die Form, die die Einheit von Religion und Wissenschaft ausformuliert, in der »Mitte« zwischen Katholizismus und Islam verortet.

Die Autorität der Offenbarung war einmal ein entschieden von der Theologie gegenüber jeder metaphysischen Erklärung abgegrenzter Bezirk, oder aber sie war religionsphilosophisch festgelegt. Doch die Absolutheitsbehauptungen von Religionsphilosophie und Theologie selbst sind begründungsbedürftig und mussten offengelegt werden. In dem Moment, da der Schritt vom Glauben hin zum Wissen getan wurde, änderten sich bereits die scheinbar unveränderlichen Koordinaten. So geriet innerhalb des einheitsstiftenden Zwitters Religionsphilosophie, deren Koordinatensystem durch »Offenbarung« und »Vernunft«, aufgespannt wurde, die geglaubte Offenbarung zur Frage nach dem »Zweck der Offenbarung«. Der »Zweck« fragte nach Gründen, das heißt, dass das Erkenntnisinstrument der Religionsphilosophie, die »Vernunft« als »spekulative« eingesetzt werden musste. Damit war man bei der »Vernunftreligion« angelangt, die ihren Namen aber erst in der Aufklärungsepoche erhielt.

Nicht anders ergeht es der Theologie. War der Kontakt, und dies geschieht um der Abweisung wegen, mit aristotelischen, neuplatonischen und islamischen Philosophemen und Theologoumena erst einmal gegeben, setzten die Diskussionen um zuvor gesetzte unveränderliche Glaubenswahrheiten ein. Je mehr dann die Glaubenswahrheiten verteidigt wurden, umso vielfältiger und komplexer wurden die Begründungsstrukturen, die das Spiel von Fragen und Antworten aufwarfen.

³⁰ A. a. O., 5–8.

Guttmanns Darstellung dieser Zusammenhänge beruhte auf der Idee zweier Pole, die mit den Fragen des modernen Mittelalters konfrontiert wurden. Doch sehr schnell zeigten sich beide Enden flexibler als es diese Anordnung suggerierte. Seine Nachzeichnung der folgenden Entwicklung zielte denn auch auf die immense Flexibilität argumentativer Formen ab, die sich nicht in der Befürwortung und Ablehnung von außen kommender Wahrheitsansprüche erschöpften. Sie erwiesen sich als dynamische Systeme, die Anpassungsprozesse nicht als Verlusterfahrungen darstellten, sondern als Möglichkeiten, die in den Kerngehalten selbst angelegt waren. Versucht man Guttmanns Überlegungen präziser zu fassen, muss man seine Sicht des Mittelalters um die der Aufklärung ergänzen.

Zwischen Mittelalter und Aufklärung lassen sich exakt nachzuzeichnende Verbindungen aufweisen. Der einmal in Gang gesetzte Prozess einer christlich inspirierten Rationalisierung der Religion, die dadurch zur Theologie wurde, und die Verbindung, die griechisches, islamisches und christliches Denken mit dem hochentwickelten gesetzestreuen Judentum am geographischen Rand des alten Europa einging, kannte ständige Umformungen von Einzelgehalten und Bezügen. Gleichwohl standen die beiden absoluten, sich dennoch als äußerst flexibel erweisenden Begriffe »Offenbarung« und »Vernunft« von nun an selbst in einem Korrelationsverhältnis. Die drei monotheistischen Religionen reagierten darauf in sehr unterschiedlicher Weise. Innerhalb der jüdischen Theologie blieb unbestritten, dass sich eine genuine jüdische Philosophie nur dann werde etablieren können, wenn sie die Zentralstellung von Tora und Halacha leugnete. Doch auch die religionsphilosophische Option geriet sofort in eine extreme Spannung. Sie konnte, wenn sie sich denn überhaupt auf das Gebiet des griechischen Denkens einlassen wollte, entweder nach »Lücken« in der traditionellen Literatur sowie in der griechisch-arabischen Philosophie Ausschau halten, die dann »gefüllt« wurden, oder den noch komplizierteren Weg gehen, in dem sie eine genuine Parallelität zwischen philosophischem und religiösem Denken vom Standpunkt der Philosophie selbst behauptete.

Guttmann sah auf beiden Feldern Synthesen in der Erprobung. Das Mittelalter, als die frühe Aufklärung, war der »Kampfplatz«, auf dem über den Ort der Philosophie im System der Wissenschaften entschieden wurde. Denn als »frühe Aufklärung« war sie per se häretisch, störte die Kreise des der Tora und der Halacha verpflichteten Judentums.

Für Guttmann war das Mittelalter daher jene Epoche, die das jüdische Denken, das bis dahin nahezu vollständig auf die Tradierung des Glaubens mittels aus ihm selbst hervorgegangener Methoden bezogen war, »erweckte«, und der komplexe Prozess zwischen Selbständigkeit und Anpassung an bzw. gegenüber griechischer und islamisch-griechischer Philosophie begann. Wie aber analysierte man dann diesen Zeitraum? Die beiden klassischen Methoden waren durch den bereits erwähnten Dualismus »historisch« versus »systema-

tisch« bezeichnet. Der doxographische Versuch, mittels der zeitgenössischen Terminologie die zentralen Gehalte des Denkens nachzuzeichnen, um dann, deutlich abgegrenzt, in der jeweiligen philosophischen Sprache diese Rekonstruktion zu bewerten, war die eine Möglichkeit. Die andere war durch eine eigene Systematik gekennzeichnet, zumeist mit einem spezifischen Vokabular, die dann mit einem anderen Denken konfrontiert wurde. Das konnte als »Destruktion«, wie bei Heidegger, oder von jeder anderen systematischen Position aus geschehen. Guttman war sich der Alternative bewusst. Ohne jede weitere Begründung streute er in seine Rekonstruktion Begriffe und Formulierungen wie die von der »Autonomie« des »religiösen und sittlichen Bewußtseins«, vom »Ueberlieferungszusammenhang«³¹ ein. Das hieß trotz der erkennbaren Übernahme einer seit Kant üblichen Begrifflichkeit nicht, dass Guttman durch die Brille des Königsberger Systementwurfs oder jener seiner Nachfolger auf die mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie blickte.

Vielmehr versuchte er mittels dieser Begriffe den Inhalt der damaligen Auseinandersetzungen so wiederzugeben, dass sie zeitgenössisch verständlich wurden. Dabei achtete er sehr genau darauf, dass er keine Aktualisierung der ursprünglichen Gehalte vornahm. Des Weiteren verzichtete er auf die seinerzeit beliebten Kategorien der Überwindung oder der Verschärfung von Positionen – die im sich verschärfenden Kampf der Ideen den exklusiven Zugang zu den Ursprüngen der Kultur, der Metaphysik oder zu Gott versprochen. Für Guttman war das Mittelalter trotz allen Festhaltens an der Tradition bereits eine Epoche, in der sich das Judentum durch Auseinandersetzungen als sich ständig verändernde Religion auszeichnete. Es war nicht zum zweiten Male nach der Antike quasi in aller Unschuld auf die Herausforderungen des Neuen gestoßen, sondern es hatte sich gewandelt, ohne sich dabei untreu zu werden. So zeigte sich in Guttmans Darstellung das jüdische Denken der neuen Situation gewachsen, indem es nun im Mittelalter die weiteren angebotenen Transformationsprozesse zunächst mitmachte und dann mitgestaltete.

Das alles klang tatsächlich nach einem »dritten Weg« zwischen »historisch« und »systematisch«, war aber tatsächlich frei von dieser Alternative. Geschichtlich Überliefertes ließ sich in die Problematik des Dualismus nur dann einspeisen, wenn es der Philosophie allein angehörte. Da jedoch die beiden Teile Religion und Philosophie ihren jeweiligen Anteil am Erkenntnisprozess hatten, ließen sie sich per se nicht in »historisch« und »systematisch« aufteilen. Beide formulierten sowohl unverrückbare Wahrheiten aus der Tradition, als auch genuin moderne Vorstellungen, die durch den Kontakt zwischen Philosophie und Theologie entstanden.

Was also Guttman zu demonstrieren versuchte, war nichts anderes als das, was in der Rede von »Einheit von Religion und Wissenschaft« sich versammelte:

³¹ A. a. O., 50.

Der Kern der historisch gewachsenen Gehalte ließe sich untereinander nur unter methodischen Gesichtspunkten streng abgrenzender, aktiver Kategorien freilegen. Die Idee der »Einheit« hatte in diesem Zusammenhang, das beweist Guttmanns Durchgang besonders eindringlich, eine doppelte Bedeutung. Nicht nur, dass also »Wissenschaft« und »Religion« taugliche funktionale Begriffe für genuin jüdische Denk-Erfahrungen³² wurden, sie ließen sich als auf diese Weise redefinierte Begriffe als Analyseinstrumente für nichtjüdische Phänomene nutzen. Dieser Umwandlungsprozess kann zugleich als Wiederherstellungsversuch einer »Einheit« betrachtet werden – einer »Einheit«, die das – vermeintlich partikulare – Jüdische innerhalb eines begriffs- und lebensweltlichen Fremden als genuin universal setzt. Nimmt man diese Ausgangssituation als eine idealtypisch konstruierte, dann lassen sich die realen Veränderungsprozesse – Deutungen, Eingriffe durch Ereignisse, Modifikationen von Ansichten aufgrund intellektueller oder sozialer Verschiebungen – jenseits von Wertvorstellungen rekonstruieren. Dieser Rekonstruktionsversuch ist einer, der in der Wissenschaft des Judentums, und hier ist er tatsächlich der »Expertenkader«, als der er von Leo Strauss gekennzeichnet wurde, selbst zur Anwendung kam.³³

5.

Die Bemühungen um die Einheit von Wissenschaft und Religion, wie sie auf den vorherigen Seiten nachgezeichnet wurden, bieten einen fruchtbaren Ansatz für die Gesamtreakonstruktion der Wissenschaft des Judentums. Sie kann in der Folge als in sich flexibles System von Anpassung und Konservierung nachgezeichnet werden, in der sich beide Existenzweisen als auf die eigene Zeit und die ständig neu gestellte Herausforderung, die eigene Tradition als in sich selbst verändernde, das heißt: lebendige Einheit zu fassen, reagierende Formation ge-

³² »Jüdische Erfahrung« verwende ich hier mit äußerster Skepsis – aber in Ermangelung eines besseren Begriffes. Allzu oft verbergen sich dahinter platte Essentialismen oder das bloße Beharren auf etwas, was qua Erfahrung unteilbar ist. Von »jüdischer Erfahrung im 20. Jahrhundert« zu sprechen etwa ist Unsinn, es sei denn, man nimmt jede Erfahrung ernst – dann aber wird man kaum davon sprechen können, denn davon gab es Millionen. Und man weiß nicht einmal, ob sie nicht erst post festum zu »jüdischen« oder »Erfahrungen« wurden – von »jüdischen Erfahrungen« ganz abgesehen.

³³ Es war Leo Strauss, der die schärfste Kritik an dem hier vorgestellten Konzept geübt hat. Siehe dazu LEO STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Berlin 1935. Siehe dazu allgemein die Schriften Heinrich Meiers. Ich bin in früheren Arbeiten so häufig auf die Kritik von Strauss eingegangen, dass ich hier allgemein verweise auf: THOMAS MEYER, *Zwischen Philosophie und Gesetz. Jüdische Philosophie und Theologie von 1933 bis 1938*, Boston / Leiden 2010.

fasst werden. Wissenschaft des Judentums als Einheit von Wissenschaft und Religion ist somit eine gleichzeitig offene und geschlossene historisch und religionssystematisch ausgerichtete Formation gewesen.

Diese Beschreibungsform muss natürlich offenhalten, dass die »Wissenschaft des Judentums« kein irgendwie generationenübergreifendes, von einer einzigen Idee und Form getragenes Gebilde war. Vielleicht muss man am Ende ganz ausdrücklich daran erinnern, dass nur ein konsequenter Historismus überhaupt in der Lage ist, die »Wissenschaft des Judentums« in den Blick zu bekommen. Man mag sich damit dem Vorwurf aussetzen, auf diese Weise würde der Historismus, der die »Wissenschaft des Judentums« selbst ausgezeichnet habe, lediglich verdoppelt und der Eigensinn dieser Formation ginge verloren. Doch angesichts des von Scholem völlig richtig beschriebenen Auflösungsprozesses der »Wissenschaft des Judentums«, der sich nahezu zeitgleich mit der Vernichtung des europäischen Judentums durch das nationalsozialistische Deutschland ereignete, haben wir es hier mit einem abgeschlossenen Phänomen zu tun. Die Einheit von Wissenschaft und Religion konnte nach der Shoah kein Vorhaben mehr sein. Die anspruchsvolle Konzeption selbst, ihre politische Sensibilität, die sich im geschilderten Austauschprozess mit der lebensweltlichen und intellektuellen Umwelt dokumentierte, die philosophischen, religionsphilosophischen und theologischen Deutungsmuster, schließlich die gestellten Aufgaben und deren Bewältigungsversuche, stellen Herausforderungen dar, deren Musealisierung durch die Interpreten als Eskapismus vorgeworfen werden müsste. Deshalb wurde hier an die Einheit und Religion von Wissenschaft erinnert, die für nichts anderes entsteht als für die Rationalitätsstandards, die sie ausbildet und anwendet.

Rationalitätsstandards in den Naturwissenschaften und das Projekt einer realistischeren Theologie

Dirk Evers

1. Vorbemerkungen

Ein wesentliches Hindernis für viele Zeitgenossen, sich in ein positives Verhältnis zu Glauben und Religion zu setzen, dürfte darin liegen, dass der geschichtliche Aufstieg der europäischen Naturwissenschaften durch das aus ihnen folgende Wirklichkeitsverständnis keinen Raum für Gott und die als eigentümlich wahrgenommenen Gegenstände der Religion wie Wunder, Gebetserhöhung, höhere Weisheit oder Offenbarung, ewiges Leben u. a. mehr lässt. Religion und Glaube können allenfalls als nützliche, aber angesichts der Erklärungsleistung der Wissenschaften im Grunde fiktive Hilfsmittel zur Lebensgestaltung von Individuen und Gemeinschaften gelten, denen weder wirkliche Erklärungsleistungen, noch echter Wirklichkeitskontakt oder daran ausweisbare Wahrheitsfähigkeit zugetraut werden. Und die sie begleitenden, stützenden und propagierenden Institutionen werden als mehr oder weniger verdienstvolle Sozialagenturen verstanden, die soziale und kulturelle Bedeutung für entsprechend veranlagte Individuen haben, in der Pflege ihrer traditionellen Inhalte aber vornehmlich auf die Vergangenheit und besonders auf die vor-wissenschaftliche Vergangenheit der europäischen Kulturgeschichte bezogen sind. Die Folge ist ein sich am naturwissenschaftlich geprägten Realismus orientierendes Einziehen von immer kurzreichweitigeren Transendenzen, so dass für religiösen Glauben im Sinne eines Gottesverhältnisses und einer darauf fußenden vertrauenden Grundeinstellung zur Wirklichkeit als Resonanzraum der eigenen Existenzfragen und damit zu einer letzten Sinnperspektive auf das Ganze, in der auch die eigene Frage nach dem Glück, nach der eigenen Aufgabe und nach einem gelingenden Leben mit aufgenommen ist,¹ keine Grundlage mehr vorhanden ist.

¹ Vgl. dazu Holm Tetens' Bestimmung von Philosophie und Metaphysik: »Philosophie fragt nach der besonderen Stellung des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit, und sie fragt danach vor dem Hintergrund der Suche des Menschen nach dem Glück und einem

Ratifiziert wird dieses Verständnis des Realen durch die Methodik und den Erfolg der Naturwissenschaften. Die Sistierung eines göttlichen Faktors in der empirischen Welt brachte für die Erforschung und technische Beherrschung der Naturprozesse durch die Naturwissenschaften keinerlei Nachteile, sondern führte im Gegenteil dazu, dass die Verhältnisse sich lichteten, der Charakter der Natur als eines sich selbst erhaltenden Zusammenhangs absichtsloser Kräfte immer deutlicher hervortrat, nicht nur die *beschreibenden* Gesetze der Umschwünge der Himmelserscheinungen, der klassischen *φαινόμενα* gerettet werden konnten, sondern auch die *genetischen* Fragen nach der Entstehung des Sonnensystems, nach der Entstehung der Lebewesen und des Menschen durch natürliche Zuchtwahl und nach den biochemischen Prozessen, die uns entstehen, leben und vergehen lassen, beantwortbar wurden. Beginnend mit der frühneuzeitlichen methodischen Formel des *etsi deus non daretur*,² die sich in einem ungeahnten Maße bewährt und bestätigt hat und die sich in dem elaborierten technischen Korsett niederschlägt, mit dem wir unsere Existenz im Rahmen der so verstandenen Wirklichkeit stützen, erhalten und durch immer neue Möglichkeiten erweitern, kommt es in der Konsequenz zu dem, was Charles Taylor den rein immanenten Rahmen genannt hat, so dass man heute »tatsächlich in einer Welt leben [kann], die allerorten die Abwesenheit Gottes zu verkünden scheint«³. Man kann diese reine Immanenz der Wirklichkeit geradezu sinnlich erfahren. Das ist in der Tat eine bemerkenswerte Leistung, und das sage ich als stark naturwissenschaftlich geprägter Zeitgenosse ohne ironischen Unterton. Die europäische Moderne gibt uns im Zusammenspiel von Wissen, neuem Selbstverstehen und Pragmatik die Wirklichkeit in einem neuen Licht und in einer Geschlossenheit zu erkennen und stellt zugleich Mittel für den Umgang mit ihr bereit, hinter die zurückzugehen kaum jemand wollen dürfte, der etwas von ihrer aufklärerischen Helle erfahren und von ihren Möglichkeiten profitiert hat.

gelingenden Leben« (HOLM TETENS, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart ³2015, 16).

² Sie wird im Allgemeinen auf Hugo Grotius zurückgeführt, auch wenn sie so in seinem Werk nicht auftaucht. Immerhin sind spätestens seit dem Mittelalter Debatten bekannt, in denen es zu den Vollkommenheiten der Schöpfung gerechnet wird, dass diese funktioniert, als gäbe es keinen Gott. Hugo Grotius hat damit dann die Gültigkeit und Vollkommenheit des Naturrechts begründet. Dieses gilt auch dann, »wenn man annähme – was freilich ohne die größte Sünde nicht angenommen werden darf –, dass es keinen Gott gäbe oder dass er sich um die menschlichen Belange nicht kümmere: etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana« (HUGO GROTIUS, De jure belli ac pacis, libri tres, hg.v. Johannes F. Gronovius, Amsterdam 1720, X [Prolegomena Nr. 11]).

³ CHARLES TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M. 2009, 630.

Gestützt wird die mit dieser Wirklichkeitserfahrung verbundene Sicht von Religion und Glaube durch Erzählungen, durch Narrative darüber, wie »wir allmählich hierhin gekommen sind und einen früheren Zustand überwunden haben«⁴. Die Geschichte der Naturwissenschaften wird als eine große Erzählung inszeniert, wie es der Menschheit nach und nach wie Schuppen von den Augen fällt und die neue, wissenschaftliche Sicht der Wirklichkeit gegen die Schurken, zu denen vor allem die machtförmig organisierten religiösen Institutionen mit ihrem Anspruch auf autoritative Wirklichkeitsdeutung gehören, die an ihrer Deutungshoheit um jeden Preis festhalten wollen, in paradigmatischen und letztlich immer siegreichen Kämpfen durchgesetzt wird. Die vielen Ursprungslegenden der Wissenschaftsgeschichte gehören hierher, von denen die zu Nikolaus Kopernikus, Galileo Galilei und Charles Darwin die bekanntesten sind.⁵ Geschildert wird diese Geschichte als Folge immer hilfloser werdender Rückzugsgefechte, die in immer neuen Volten der Getriebenen enden, die sich auf die eine oder andere Art in scheinbar gesicherte Reservate zu retten suchen. Sehr schön hat dies John Updike in seinem Roman »Das Gottesprogramm« seinem Protagonisten, dem barthianisch sich gebenden Theologieprofessor Roger Lambert in den Mund gelegt:

»Wenn sich die Theologie an der Naturwissenschaft vergreift, verbrennt sie sich stets die Finger – im sechzehnten Jahrhundert an der Astronomie, im siebzehnten an der Mikrobiologie, im achtzehnten an Geologie und Paläontologie, im neunzehnten an Darwins Evolutionsbiologie. Immer wurde das Weltbild schier unfäblich erweitert, während die Kirchenmänner sich duckten, in immer kleineren und schattigeren Nischen Zuflucht suchten, sich zuletzt in den düsteren, vieldeutigen Tiefen der Seele verkrochen, wo ihnen nun die Neurologie grausam zusetzt, sie aus den Falten des Gehirns hinausspült wie der Wasserstrahl die Holzläuse aus dem Bretterstapel.«⁶

⁴ A. a. O., 56.

⁵ Vgl. zu Kopernikus: MARTIN CARRIER, Nikolaus Kopernikus, München 2001 und RICHARD SCHRÖDER, Die Bibel im Streit um Copernicus, in: Berichte und Abhandlungen Bd. 14 (BBAW 14), hg. v. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin 2008, 51–86; vgl. zu Galilei: HANS BIERI, Der Streit um das kopernikanische Weltsystem im 17. Jahrhundert. Galileo Galileis Akkomodationstheorie und ihre historischen Hintergründe: Quellen – Kommentare – Übersetzungen (Freiburger Studien zur Frühen Neuzeit 9), Bern ²2008 und RICHARD SCHRÖDER, Wissenschaft contra Religion? Zum Fall Galilei, in: Die Normativität des Wirklichen. Über die Grenze zwischen Sein und Sollen (Robert Spaemann zum 75. Geburtstag), hg. v. T. Buchheim / R. Schönberg / W. Schweidler, Stuttgart 2002, 112–154; vgl. zu Darwin: Der Darwinismus-Streit (Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert 2), hg. v. K. Bayertz / M. Gerhard / W. Jaeschke, Hamburg 2007.

⁶ JOHN UPDIKE, Das Gottesprogramm. Rogers Version, Reinbek bei Hamburg 1993, 44.

Dass Religion als solche nicht verschwindet, sondern in zum Teil gewandelter, zum Teil sehr archaischer Form fortbesteht, steht nur in bedingter Spannung zu dieser Sicht der Moderne. Die bleibenden religiösen Vorstellungen werden als Atavismen verstanden, und zwar als Atavismen mit einer eigenen Hartnäckigkeit, weil sie zum einen einem Sinnbedürfnis der Menschen entgegenkommen, das durch kognitive, soziale und psychologische Strukturen geprägt ist und für viele Individuen schwer abgelegt werden kann, und weil sie zum anderen durch Institutionen gestützt werden, die durch frühkindliche religiöse Indoktrination Menschen an sich binden und die gesellschaftlich mehr beanspruchen und denen mehr zugestanden wird, als ihnen eigentlich zukommt. Kognitive, empirische Religionsforschung setzt an genau diesem Punkt an.⁷

Updike beschrieb die Rückzugsgefechte und die Volten der Theologie, denen nachzugehen einen eigenen Vortrag wert wäre. Ich denke, dass in den Standarddarstellungen der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts gerade in dieser Hinsicht einige Differenzierungen angebracht werden könnten und sollten. Sehr grob und holzschnittartig lassen sich drei Grundhaltungen in der deutschsprachigen protestantischen Theologie unterscheiden.⁸ Zum einen finden sich *metaphysisch-rationalistische* Ansätze, die naturwissenschaftliche Erkenntnis zum Ausgangspunkt ihrer Überbietung durch theologische Konzepte nehmen, die aber in der Gefahr stehen, in einen problematischen Supranaturalismus oder einen unplausiblen metaphysischen Rationalismus abzugleiten. Von ihnen setzen sich zum anderen *subjektivitätstheoretische* oder *phänomenologische* Ansätze ab, die sich auf eine unterstellte vorfindliche Struktur christlich frommen Selbstbewusstseins gründen und durch eine »Entsubstantialisierung der Aussagen des frommen Subjekts«⁹ theologische Debatten von naturwissenschaftlicher Erkenntnis abkoppeln. Und zum Dritten gehören *offenbarungstheologisch* begründete, *hermeneutische* Theologien hierher, die etwa von verschiedenen Sprachspielen oder Grammatiken sprechen, denen Religion, Theologie und Naturwissenschaften jeweils gehorchen, so dass auch hier eine Abkoppelung stattfindet und es z. B. für Karl Barth in Sachen Schöpfung »schlechterdings keine

⁷ Vgl. den Forschungsüberblick bei JUSTIN L. BARRETT, Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward, in: Journal for the Scientific Study of Religion 50, H. 2 (2011), 229–239 und als einen naturalistischen Protagonisten kognitiver Religions-theorie PASCAL BOYER, The Fracture of an Illusion. Science and the Dissolution of Religion (RThN 20), hg. v. T. M. Schmidt / M. G. Parker, Göttingen 2010.

⁸ Vgl. dazu vom Verf.: DIRK EVERS, Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik, ThLZ 140, H. 1/2 (2015), 3–22.

⁹ NOTGER SLENCZKA, Flucht aus den dogmatischen Loci. Das Erbe des 20. Jahrhunderts. Neue Strömungen in der Theologie, in: zeitzeichen 14 (2013), 45–50, 47.

naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände oder auch Hilfsstellungen geben kann«¹⁰.

Alle drei Ansätze haben geradezu unverzichtbare Wahrheitsmomente, führen aber je für sich genommen die Theologie nach meiner Überzeugung in aporetische, für die Frage nach Gott im Zusammenhang wissenschaftlicher Wirklichkeitserkenntnis letztlich sprachlose Konstellationen, die es verhindern, dass weite Teile unserer europäischen Gesellschaften vor dem Hintergrund ihres Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnisses überhaupt einen Zugang zu diesen Antworten gewinnen können. Ob es die Unterscheidung von Fakten und Deutung, von Gegenstandsrationalität und Subjektivität, von Seinsurteilen und Werturteilen, von Offenbarung und Weltweisheit ist, gemeinsam ist der Grundtenor jedenfalls in der deutschsprachigen Theologie gewesen – um es mit Schleiermacher zu sagen –, »daß jedes Dogma, welches wirklich ein Element unseres christlichen Bewußtseyns repräsentirt, auch so gefaßt werden kann, daß es uns unverwickelt läßt mit der Wissenschaft«¹¹. Das dürfte für viele Zeitgenossen wenig plausibel sein, weil im Zusammenhang eines neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses vielmehr gilt, dass es kaum irgendeinen Bereich menschlicher Existenz geben dürfte, dessen Beschreibung nicht mit den empirischen Wissenschaften auf die eine oder andere Art verwickelt ist.

Um echten und zugleich erkenntnistheoretisch aufgeklärten Problemkontakt zwischen den empirischen Wissenschaften und den Deutungen der Religion sowie der Orientierungsleistung religiösen Glaubens herzustellen, dürfte es unerlässlich sein, sich mit den Rationalitätskriterien auseinanderzusetzen, denen die Naturwissenschaften *faktisch* gehorchen. Ziel sollte es sein, einen pluralen, offenen Realismus für die Theologie wiederzugewinnen, der empirische Erkenntnis so ernst nimmt, wie sie es verdient, und zugleich für das, was Glaube und Religion an ihr und mit ihr zur Geltung bringen möchten, so offen ist, dass sie als in einem nachvollziehbaren Sinne realistische Zugänge zur faktischen Wirklichkeit und zur eigenen Existenz expliziert werden können.

Dazu möchte ich einige wenige Schlaglichter auf wissenschaftstheoretische Debatten werfen, die uns die Differenziertheit dessen, was naturwissenschaftliche Rationalität heute darstellt, vor Augen führen, um dann im Schlussteil Leitlinien einer realistischeren Theologie zu entwerfen, die sich eher unter

¹⁰ KARL BARTH, Die kirchliche Dogmatik III/1. Die Lehre von der Schöpfung. 1. Teilband: Das Werk der Schöpfung, Zürich ⁵1988, Vorwort [ohne Seitenangabe].

¹¹ FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, Dr. Schleiermacher über seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke, in: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften (KGA Abt. 1: Schriften und Entwürfe 10), hg. v. H.-F. Traulsen, Berlin 1990, 307–394, 351. Vgl. auch vom Verf.: DIRK EVERS, Apologetische Theologie im »Weltanschauungskampf«. Der Streit um Theologie und Naturwissenschaften vor und nach 1900, in: Materialdienst der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 72, H. 12 (2009), 443–455.

Aufnahme statt in reiner Absetzung von Rationalitätsstandards und Einsichten der Naturwissenschaften vollzieht. Man kann nach meiner Wahrnehmung diese Debatten in drei Phasen ordnen, die mit der klaren Herausarbeitung der Dichotomie von Empirie und Theorie beginnen, diese dann in eine pragmatisch fundierte Logik der Forschung überführen und dadurch auch relativieren bis hin zur Verkündung ihrer radikalen Auflösung, die dann aber in einer dritten und gegenwärtig andauernden Phase zu einem pluralen, offenen Realismus unterschiedlicher Couleure zurückgefunden haben. Diese drei Phasen kann man mit den Stichworten »logischer Empirismus«, »kritischer Rationalismus« und »neuer Realismus« bezeichnen.

2. Rationalitätsstandards in den Naturwissenschaften

2.1 Logischer Empirismus

Es war das Programm dieser Schule,¹² einen einheitlichen normativen Begriff von Wissenschaft über alle Disziplinen hinweg zu propagieren, der sich am Ideal

¹² Auch wenn der logische Empirismus in einer strengen Form als gescheitert angesehen werden kann, so sind nicht nur seine Nachwirkungen vor allem in der amerikanischen Debatte und in der analytischen Philosophie überhaupt allgegenwärtig, auch neuere naturalistische Konzeptionen, die in Richtung eines einheitlichen und streng empirisch ausgerichteten Wissenschaftsbegriffs argumentieren, vertreten ähnliche Positionen. Zudem wird immer mehr deutlich, dass in den tatsächlich vertretenen Positionen etwa bei Rudolf Carnap oder Moritz Schlick mehr steckt, als die seit Popper regelmäßig wiederholten Erledigungsansagen zugestehen wollen. Das dokumentiert sich in einer durchaus breiten Palette von Monographien zum logischen Empirismus in den letzten Jahren (vgl. MATTHIAS NEUBER, Dogmenfreiheit als Prinzip. Neuere Literatur zum logischen Empirismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 65 [2011], 96–114), die auf die undogmatische Pluralität der tatsächlichen Diskurse bis hin zu Quine u. a. in den 1950er Jahren aufmerksam machen, im *Cambridge Companion to Logical Empiricism* von 2007 und der Arbeit an der Moritz-Schlick-Gesamtausgabe und Schlicks intellektueller Biographie vom *Institut Wiener Kreis* an der Universität Wien, der *Forschungsstelle und Dokumentationszentrum* für österreichische Philosophie in Graz und der *Moritz Schlick Forschungsstelle* am Institut für Philosophie der Universität Rostock. Karl Popper hat sich selbst wiederholt zugeschrieben, dem logischen Positivismus den Todesstoß versetzt zu haben. Vgl. z. B. KARL R. POPPER, Wider die großen Worte, in: Gesammelte Werke in deutscher Sprache. Bd. 14: Freiheit und intellektuelle Verantwortung. Politische Vorträge und Aufsätze aus sechs Jahrzehnten, hg. v. H.-J. Niemann, Tübingen 2016, 156–172, 167: »Überdies war meine Kritik des Positivismus erstaunlich erfolgreich. Sie wurde nach vielen Jahren von den überlebenden Mitgliedern des Wiener Kreises weitgehend akzeptiert, so daß der Philosophiehistoriker John Passmore schreiben konnte: ›Der Po-

eines formalisierten Systems orientierte. Freges Logizismus, Russells vollständig axiomatisierte Logik, das antimetaphysische Verständnis von Sprache in ihrem Verhältnis zur Welt der Sachverhalte des frühen Wittgenstein, der Wiener Kreis und der strenge Empirismus oder besser Empiriokritizismus eines Ernst Mach bildeten wichtige Einflüsse oder stellen Varianten der Grundüberzeugung dar. Am Ende muss alles gerechtfertigte Wissen in der einen oder anderen Weise mit wahrnehmbaren, möglichst protokollierbaren Unterschieden in der empirischen Wirklichkeit verbunden sein, und die Verbindung der fundamentalen Wissensbestände mit der Erfahrungswirklichkeit muss ebenso wie die Verbindung der Wissensbestände untereinander einer möglichst strengen logischen Form gehorchen. Nur dann kann man überhaupt von einer sinnvollen, wahrheitsfähigen Aussage über die Wirklichkeit sprechen. Ich zitiere die bekannte Fassung des empiristischen Sinnkriteriums nach Friedrich Waismann: »wer einen Satz ausspricht, der muß wissen, unter welchen Bedingungen er den Satz wahr oder falsch nennt; vermag er das nicht anzugeben, so weiß er auch nicht, was er gesagt hat.«¹³

Wichtig ist festzuhalten, dass es sich um keinen empiristischen Fundamentalismus handelte. Zumindest bei den Hauptprotagonisten Schlick, Carnap und Neurath wird die Theorieabhängigkeit der Beobachtungen immer mitreflektiert und die Wissenschaftstheorie immer als nur nachgeordnete, der faktischen Pluralität der empirischen Wissenschaften nachdenkende, ihrerseits aber nicht abstrakt normative Selbstverständigung über das, was Wissenschaft genannt zu werden verdient, angesehen. Der logische Empirismus war dezidiert anti-fundationalistisch, anti-metaphysisch und durchaus pragmatisch orientiert. Carnaps späteres Toleranzprinzip legt von diesem Anti-Dogmatismus beredtes Zeugnis ab.¹⁴

Es wäre reizvoll, nun ins Detail zu gehen, aber ich verweise nur auf vier Punkte, die dazu führten, das ursprüngliche Programm zu verlassen. Zum *einen* erwies sich das angeführte empiristische Sinnkriterium als problematisch, also die Bindung der Erfahrungssätze an feststellbare Sachverhalte. Es hatte sich herausgestellt, dass das Sinnkriterium nicht auf sich selbst anwendbar ist. Es ist selbst weder ein empirischer Satz noch eine logische Tautologie. Außerdem gilt,

sitivismus ist so tot, wie eine philosophische Bewegung es nur sein kann.« Zum emotional und biographisch angespannten Verhältnis Poppers zum Wiener Kreis vgl. DAVID EDMONDS / JOHN EIDINOW, Wittgenstein's Poker. The story of a ten-minute argument between two great philosophers, London 2001.

¹³ FRIEDRICH WAISMANN, Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs, in: Erkenntnis 1, H. 1 (1930), 228–248, 229. Vgl. dazu vom Verf.: DIRK EVERS, Theologie – Erfahrung – Wissenschaft, in: Theologie im Gespräch mit empirischen Wissenschaften (VWGTh 35), hg. v. Matthias Petzoldt, Leipzig 2012, 377–407, 389–393.

¹⁴ Vgl. RUDOLF CARNAP, Mein Weg in die Philosophie, Stuttgart 1993.

dass im Grunde alle wissenschaftlich relevanten Sätze generelle Sätze sind, deren Wahrheit nicht durch Einzelbeobachtungen verifiziert werden kann. Damit ist das *zweite* Problem auf dem Plan, das seit Hume die Wissenschaftstheorie beschäftigt, das Induktionsproblem. Von der Faktizität von Einzelbeobachtungen kann logisch nicht auf die Wahrheit von generellen Sätzen geschlossen werden.

Zu diesen beiden formalen Grundproblemen tritt als *drittes* der Verweis auf die Nichtformalisierbarkeit der faktisch stattfindenden Forschung mit ihren pragmatischen und kreativen Anteilen, die weder empirisch noch logisch ausweisbar sind. Michael Polanyi nannte das später *implicite* oder *personal knowledge* oder auch *the tacit dimension*.¹⁵ Wissenschaft beruht auf Techniken z.B. im Labor, in die Wissenschaftler eingeführt werden und die sie beherrschen, ohne dass sie ihre Grundlagen explizieren könnten. Man könnte die Beherrschung dieser Techniken mit der Fähigkeit des Fahrradfahrens vergleichen. Auch in diesem Fall verstehen wir uns auf mehr, als wir explizit erläutern können. Polanyi hat dies in der oft zitierten These »we can know more than we can tell« zusammengefasst.¹⁶ Hinzu kommt die Rolle von Intuition und Gestaltwahrnehmung, die sich als unverzichtbar und oft erkenntnisleitend für die naturwissenschaftliche Theoriebildung erwiesen haben: »Scientific knowing exists in discerning Gestalten that are aspects of reality.«¹⁷ Unterscheidungen wie die von Vernunft und Erfahrung, Logik und Beobachtung, analytische und synthetische Sätze oder Theorie- und Beobachtungssprache sind in dieser Sicht durchaus relativ und verschieblich. Damit ist auch das *vierte* Problem auf dem Plan, die zunehmend erkannte Bedeutung der historisch kontingenten Dimension in den Naturwissenschaften, mit dem wir zu dem Einspruch Karl Poppers und des kritischen Rationalismus kommen.

¹⁵ Vgl. MICHAEL POLANYI, *Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy*, Chicago 2009 und DERS., *Implizites Wissen [The tacit dimension]*, Frankfurt a. M. 1985. Polanyi ist für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften im angelsächsischen Raum wichtig gewesen, vgl. dazu ANDREAS LOSCH, *Jenseits der Konflikte. Eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 133)*, Göttingen 2011, 166–190.

¹⁶ MICHAEL POLANYI, *The tacit dimension* (1966), Chicago, Ill. 2009, 4. Vgl. neuerdings auch Dreyfus und Taylor: »In einem bestimmten Sinn ›wissen‹ wir sehr viel mehr, als wir wissen« (HUBERT L. DREYFUS / CHARLES TAYLOR, *Die Wiedergewinnung des Realismus*, Berlin 2016, 126).

¹⁷ MICHAEL POLANYI, *Science, faith and society* (1946), Chicago ⁵1973, 10. Polanyis Beispiel ist unsere Fähigkeit der Gesichtserkennung.

2.2 Kritischer Rationalismus

Schon in den 1930er Jahren hatte Karl Popper dem Verifikationismus des logischen Empirismus seinen Falsifikationismus entgegengesetzt und ihn mit einer Grundhaltung begründet, die er als kritischen Rationalismus bezeichnete. Poppers Theorie dürfte in ihren Grundzügen soweit bekannt sein, dass wir hier nicht genauer darauf eingehen müssen. Ich weise nur darauf hin, dass Poppers *Logik der Forschung* ihren Ausgangspunkt beim Induktionsproblem nimmt und das Verfahren wissenschaftlicher Rationalität nicht als Begründungsverfahren, sondern als kritisches Verfahren einer ausweisbaren Überprüfung versteht, das eingebettet wird in ein differenziertes, nicht-fundamentalistisch verfasstes Zusammenspiel von Prüfbarkeit und Wahrscheinlichkeitsüberlegungen. Von Deduktion wird umgestellt auf Bewährung im Wechselspiel von begründeten Vermutungen und empirisch geleiteten Widerlegungen,¹⁸ welche wiederum eingebettet wird in eine Theorie der liberalen, »offenen« Gesellschaft¹⁹ und des Lebens als einem Vorgang des Problemlösens überhaupt.²⁰

Auch hier allerdings stellte sich schnell etwas ein, was man mit Hans Blumenberg als »Lockerung der Systemstruktur durch Ausschöpfung der Systemleistung«²¹ bezeichnen könnte. Poppers Schule führte selbst die Auflösung dieses Zusammenhangs einer rationalen Logik der Forschung auf dem Weg hin zu immer größerer »Wahrheitsähnlichkeit« herbei. Auch hier fassen wir uns kurz. Phänomenologische und pragmatische Perspektiven können von der Popper-schen Logik der Forschung ebenso wenig rekonstruiert werden wie die geschichtliche Kontingenz des faktischen Vollzugs von Wissenschaft. Für die Entgrenzung weg von einem allzu engen Methodenzwang kann stellvertretend das bekannte Diktum des Popper-Schülers Paul Feyerabend stehen: »Anything goes!«²² Entscheidend ist für Feyerabend nicht die Konzentration auf die richtige

¹⁸ Vgl. KARL R. POPPER, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London 2002.

¹⁹ KARL R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* Bd. I: *Der Zauber Platons*, Tübingen ⁶1980 und DERS., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* Bd. II: *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*, Tübingen ⁶1980.

²⁰ Vgl. u. a. KARL R. POPPER, *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, München/Zürich ¹³2012 und DERS., *Erkenntnis und Evolution. Zur Verteidigung von Wissenschaft und Rationalität* (Gesammelte Werke in deutscher Sprache 13), hg. v. H.-J. Niemann, Tübingen 2015.

²¹ HANS BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* Bd. 1–3, Frankfurt a.M. ²1989, 162.

²² PAUL FEYERABEND, *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M. 1976. Feyerabend bleibt auf ein weites und historisch sich änderndes Kriterium von Brauchbarkeit angewiesen.

Methode, sondern die Orientierung an außer-rationalen Inspirationen (er kann sogar von einer Anti-Regel sprechen), an dem, worin man sich schon auskennt, und an Kreativität und Intuition. »Wissenschaftler lösen Probleme nicht deshalb, weil sie eine Wünschelrute besäßen – die Methodologie oder eine Theorie der Rationalität –, sondern weil sie sich mit einem Problem lange Zeit beschäftigt haben, weil sie die Verhältnisse ziemlich gut kennen«²³ oder weil ihnen zur rechten Zeit das Richtige einfällt. Und für den – allerdings seinerseits allenfalls ansatzweise gelungenen – Nachweis, dass Wissenschaft historisch kontingenten Paradigmen folgt, die ihrerseits Funktion wissenssoziologischer Machtverhältnisse sind, kann Thomas Kuhns Studie zur Struktur wissenschaftlicher Revolutionen²⁴ stehen.

Auch wenn die eigenen Grenzen des kritischen Rationalismus inzwischen mehr als deutlich sind, hat doch die durch Popper begründete philosophische und begründungslogische Rekonstruktion des Vorgangs der Naturwissenschaften sich von einer Modellierung kumulativ wachsender Theoriebestände und ihrer Begründungsstrukturen hin zu einer Analyse der inhärenten Theoriedynamiken verändert, und sie bezieht sich nun primär darauf, wie Theorien entstehen, wie sie verworfen, bewährt oder revidiert werden. Es geht der Wissenschaft nicht um Gewissheit, sondern um methodisch relativ verlässliches Wissen, um eine durchschaubare Balance von Erklärungsanspruch, Nüchternheit und unab-schließbarer Wahrheitssuche, so dass sich die Stilisierung zu einer Szientokratie oder zu einer normativen Despotie vermeintlich endgültig festgestellter Faktizität von selbst verbietet und zugleich jede Rede von alternativen Fakten einer kritischen Prüfung unterzogen werden kann.

2.3 Neue Formen des Realismus

In jüngster Zeit, nachdem David Stove schon von einem Kult des wissenschaftlichen Irrationalismus in der Popper-Schule gesprochen hatte, lässt sich vor diesem Hintergrund eine gewisse Rückkehr zu realistischen Auffassungen feststellen, wobei sich der Fokus weg von der Theorie hin zur Praxis verschoben hat. Realismus ist wieder hoffähig geworden als diejenige wissenschaftsphilosophische Grundhaltung, »that does not make the success of science a miracle«²⁵.

²³ A. a. O., 388.

²⁴ THOMAS S. KUHN, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. ⁵1981.

²⁵ HILARY PUTNAM, What is mathematical truth?, in: Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers, Volume 1, Cambridge 1975, 60–78, 73.

Dieser neue Realismus kommt in einem großen Variantenreichtum daher.²⁶ So hat Ian Hacking seit den 1980er Jahren eine Variante eines naturwissenschaftlichen Realismus vertreten, die technische Praxis und Manipulierbarkeit als entscheidende Realitätsindikatoren versteht und nicht Erklärbarkeit. Das Fazit aus den wissenschaftstheoretischen Debatten des 20. Jahrhunderts lautet für ihn: »The lesson is: think about practice, not theory.«²⁷ Als eine komplexe, historisch kontingente Praxis sind die Naturwissenschaften auf zwei Grundformen menschlicher Aktivität begründet, auf Repräsentieren und Intervenieren (Representing and Intervening), wobei Hacking gegen einen Theorienrealismus, also gegen eine echte Entsprechungsrelation zwischen Theorie und Wirklichkeit (Representing), aber für einen Realismus der Entitäten plädiert (Intervening). Sein oft zitiertes Beispiel bezieht sich auf den Bau einer Elektronenschleuder am Stanford Linear Accelerator Center (SLAC), die polarisierte Elektronen auf bestimmte Weise in einen Ball aus Niob, einem seltenen Schwermetall, sprühen soll. Dass es gelungen ist, macht für Hacking deutlich, dass Elektronen real sind: »So far as I'm concerned, if you can spray them then they are real«²⁸.

Eine gegenwärtig diskutierte Alternative zu einem solchen sogenannten Entitätenrealismus ist die eines *Strukturenrealismus*. Als sein Gründervater gilt der Mathematiker Henri Poincaré, aber auch Bertrand Russell, Moritz Schlick, Rudolph Carnap und der späte Quine werden oft dazugerechnet.²⁹ Man könnte aber auch den frühen Cassirer mit seinem Hinweis auf die Umstellung vom Substanz- auf den Funktionsbegriff in diese Reihe stellen.³⁰ Auch der Strukturrealismus vertritt eine moderate Variante eines wissenschaftlichen Realismus, die sehr allgemein ausgedrückt besagt, dass die realistischen Komponenten naturwissenschaftlicher Theorien sich eher auf die strukturelle Gestalt als auf objektartige Entitäten beziehen. Was wir von der Wirklichkeit erfassen können, sind die zwischen Objekten gegebenen Relationen und die diesen aufgeprägte

²⁶ Ohne dass wir weiter darauf eingehen, sei auch auf den neuen Realismus von Markus Gabriel (vgl. MARKUS GABRIEL, Warum es die Welt nicht gibt, Berlin 2015) verwiesen, zu dem es in dem hier Vorgetragenen einige Parallelen gibt.

²⁷ IAN HACKING, Representing and intervening. Introductory topics in the philosophy of natural science, Cambridge 1983, 274.

²⁸ A. a. O., 23. Das erinnert ein wenig an Quines bekannte Definition von Realität: »To be is to be the value of a variable« (WILLARD V. QUINE, On what there is, in: From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays, Cambridge, MA 1999, 1–19, 15). Naturwissenschaft bezieht sich so auf die Realität, dass diese, vermittelt über Beobachtung und Experiment, als Wertebereich der Variablen der Theorie in Betracht kommt.

²⁹ Vgl. HOLGER LYRE, Lokale Symmetrien und Wirklichkeit. Eine naturphilosophische Studie über Eichtheorien und Strukturrealismus, Paderborn 2004, Kap. 1.

³⁰ ERNST CASSIRER, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Darmstadt 1994.

Struktur, nicht aber die Objekte selbst. Etwas salopp gesagt: Ein wissenschaftlicher Realismus verpflichtet uns nicht auf ein bestimmtes Inventar von Gegenständen, sondern auf gewisse strukturelle Beschaffenheiten. Aufgelebt ist die Verteidigung der These, dass eher die Struktur unserer Theorien als das Inventar an Gegenständen auf die Wirklichkeit referiert, seit den späten 1980er Jahren.³¹ Plausibel erscheint sie vor allen Dingen für Bereiche der grundlegenden Physik, bei denen unterschiedliche Beschreibungen desselben Sachverhalts möglich sind, die von ihrer Struktur her isomorph sind, aber von unterschiedlichen ontologischen Vorstellungen ausgehen. So kann z. B. das Verhalten von Gasen entweder mit abstrakten Begriffen wie Druck und Temperatur beschrieben werden oder im Rahmen der kinetischen Gastheorie mit Impulsen und elastischem Stoß.

Inzwischen unterscheidet man verschiedene Spielarten des Strukturrealismus, ontologische, semantische und epistemologische.³² Am radikalsten erscheint die Auffassung eines eliminativen Strukturrealismus, der behauptet, dass es im Grunde nur abstrakte Strukturen gibt nach dem Motto »structure is all there is«³³. Die Unterbestimmtheit der Gegenstandsontologie gegenüber den Strukturen führt hier zu einer Auflösung des Gegenstandskonzepts überhaupt. Doch hat sich diese radikale Auffassung nicht durchgesetzt. Auch von einem einzelnen Elektron in einem ansonsten leeren Universum sollte gelten, dass es eine Ladung hat, auch wenn diese sich in keinem Strukturmerkmal auswirken kann. Ladung ist deshalb kein reines Strukturmerkmal, zumal man anderenfalls auch davon ausgehen müsste, dass Ladung existieren könnte, ohne dass überhaupt eine von der Raumzeit unabhängige exemplifizierende Entität vorhanden ist. Das würde doch die naturwissenschaftlichen Gegenstandskonzepte arg strapazieren.

Nach der Feststellung von Holger Lyre lässt sich in jüngster Zeit eine wechselseitige Annäherung von Strukturen- und Entitätenrealismus beobachten.³⁴ Je nach Gegenstandsbereich und methodischem Zugriff auf natürliche Phänomene kommen eher gegenstandsorientierte oder strukturalistische Beschreibungsweisen in Betracht, ohne dass daraus die eine große Ontologie der Dinge oder die eine Strukturtheorie von allem in naturwissenschaftlicher Perspektive gewonnen werden könnten.

³¹ Vgl. JOHN WORRALL, Structural Realism. The Best of Both Worlds?, in: *Dialectica* 43, H. 1–2 (1989), 99–124.

³² Vgl. JAMES LADYMAN, What is Structural Realism?, in: *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 29, H. 3 (1998), 409–424.

³³ STATHIS PSILLOS, *The Structure, the Whole Structure, and Nothing but the Structure?*, in: *Philosophy of Science* 73, H. 5 (2006), 560–570, 560.

³⁴ HOLGER LYRE, Symmetrien, Strukturen, Realismus, in: *Philosophie der Physik* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2033), hg. v. M. Esfeld, Berlin ⁴2013, 368–389.

2.4 Fazit

Damit sind wir in der Lage, ein erstes Fazit zu wesentlichen Gesichtspunkten naturwissenschaftlicher Rationalität zu ziehen. *Empirische Kontrollierbarkeit* und *semantische Klarheit und Eindeutigkeit* gehören zu den basalen Rationalitätsstandards naturwissenschaftlicher Forschung. Aber von den *Fakten* oder Beobachtungen hin zur *Theorie* führt ebenso wenig wie von der Theorie zu den Fakten ein direkter Weg. Theorien bestimmen, was überhaupt als relevantes Faktum in Betracht kommt, ohne die konkreten Fakten damit festzulegen; und bestimmte Fakten legen bestimmte Theoriekonzeptionen nahe. Schon Verallgemeinerungen, Induktionen, All-Sätze und funktionale Zusammenhänge sind als solche weder logisch ableitbar noch empirisch unabweisbar. Dennoch sind sie schlechthinniger Beliebigkeit entnommen, vor allem dadurch, dass sie über *negative* Prinzipien wie Falsifikation, Widerlegung und Einschränkung kontrolliert werden können. Naturwissenschaften beziehen sich entscheidend *dadurch* auf die Wirklichkeit, dass sie nicht positiv Unausweichlichkeit behaupten, sondern negativ die *Frage nach dem möglichen Besseren* stellen, und sich theoretisch und experimentell dadurch zu den zu erforschenden Phänomenen ins Verhältnis setzen, dass sie durch sie *irritierbar* sind.

Die geschilderten wissenschaftstheoretischen Debatten machen damit auch auf *pragmatische* und auf andere, nicht streng formalisierbare Seiten naturwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung aufmerksam. Entdeckungszusammenhänge unterscheiden sich in ihrer Rationalität von Begründungszusammenhängen. In beide aber gehen intuitive Wahrnehmung, ein implizites Gespür für Zusammenhänge, abduktive Kompetenz und praktisches Erfahrungswissen mit ein. In diesen Zusammenhang gehören auch die in naturwissenschaftlicher Theoriebildung geradezu allgegenwärtigen *Übertragungsleistungen*, von metaphorisch gebrauchten Begriffen wie Feld, Kraft oder genetischer Code über anschauliche Modelle etwa von Atomen und Molekülen, über Beschreibungen von kollektiven Entitäten als einheitlichen Objekten und Quasi-Agenten (z.B. Bienenschwarm) bis hin zu narrativen Übertragungsleistungen, wenn etwa der mechanische Begriff des Drucks als Selektionsdruck in die Evolutionsbiologie übertragen wird oder der des Gefälles in die Chemie. Innerhalb der Naturwissenschaften und über ihre Grenzen hinweg findet ein ständiger Semantiktransfer statt, wenn Begriffe und Konzepte übertragen werden und ein Netz von Assoziationen und semantischen Gehalten durch sie aufgerufen wird.

Naturwissenschaftliche Rationalität stellt sich außerdem als dynamischer Zusammenhang von Methoden dar, der von einer *Gemeinschaft* von Individuen betrieben wird. Naturwissenschaftliche Rationalität verweist auf eine *Gruppenrationalität*, die durch Arbeitsteilung, Kommunikationsprozesse, durch soziale Formen und durch Selektionsprozesse innerhalb der tatsächlich stattfindenden Forschung wirksam ist. Auch hier ist allerdings gegen konstruktivistische und

relativistische Ansätze festzuhalten, dass *Theorie* und *Praxis* zwar unauflöslich miteinander verschränkt, aber eben auch nicht zu konfundieren sind. Ob man nun Theorie als eine besondere und vielleicht besonders hohe und artifizielle Form von Praxis versteht oder Praxis auf die mit den Theorien vorgegebene bloße Anwendung von Theorien reduziert, beide Momente wissenschaftlicher Forschung fließen nicht in eins zusammen.

Die Hinwendung zu einem *neuen Realismus* macht deutlich, dass die Naturwissenschaften ihre große Stärke in der qualifizierten, empirisch ausweisbaren Bindung an das Faktische haben, und zwar je nach Gebiet und Gegenstand mehr auf der Ebene der Objekte oder mehr auf der Ebene der Strukturen. Unter keinen Umständen jedoch impliziert dieser Realismus einen enggeführten Naturalismus im Sinne einer naturwissenschaftlich alternativlosen Theorie über alles, die auch noch den Vorgang der Forschung in ihre Theorie mit einholt. Hierin besteht schon rein formal so etwas wie ein performativer Selbstwiderspruch naturalistisch-reduktionistisch interpretierter, empirischer Wissenschaft: Sie postuliert die Erkenntnis einer Wirklichkeit, in der Absichten und Intentionalität gar nicht vorkommen, ohne wahrzunehmen, dass sie damit gerade die Bedingungen der Möglichkeit solcher Erkenntnis verneint. Oder wie Alfred N. Whitehead es einmal spöttisch beschrieben hat: »Ich finde, Wissenschaftler, deren Lebenszweck in dem Nachweis besteht, daß sie zwecklose Wesen sind, sind ein hochinteressanter Untersuchungsgegenstand.«³⁵ Eine realistische Auffassung bestimmter Aspekte der Naturwissenschaften führt dann nicht zu naturalistischen Auffassungen, wenn sie um die Komplexität des damit verbundenen Realismusverständnisses weiß, wie umgekehrt eine Einsicht in diese Komplexität und Kontingenz der Entstehungsbedingungen empirischer wissenschaftlicher Erkenntnis nicht zu relativistischen oder anti-realistischen Auffassungen führen muss. Eine realistische Haltung naturwissenschaftlicher Erkenntnis gegenüber muss nicht zu einer subtraktiven Auffassung von Wirklichkeit im Sinne eines naturalistischen »nichts anderes als« führen, sie kann sich auch als offen erweisen für einen pluralen Zugang zur Realität, der Gegenstände, Fakten, Sachverhalte und verlässliche Theorien in all ihrer komplexen wechselseitigen Verschränkung wahrnimmt und sie einbettet in ein reiches und vielschichtiges Verständnis von Wirklichkeit. Damit komme ich zu einigen Überlegungen zur Theologie, in meinem Fall zur protestantischen Variante akademischer christlicher Theologie, die ich als Beitragender zu einer realistischeren Beschreibung von Wirklichkeit in einem solchen pluralen Sinne verstehen möchte.

³⁵ ALFRED NORTH WHITEHEAD, Die Funktion der Vernunft, Stuttgart 1995, 19. Vgl. dazu jetzt sehr differenziert TETENS, Gott denken (Anm. 1).

3. Realistischere Theologie

Ich verstehe christliche Theologie als die Reflexionsgestalt des christlichen Glaubens, in der die durch diesen Glauben konstituierte Gemeinschaft sich im Zusammenhang der Wirklichkeit zu verstehen, zu orientieren und aus dieser Orientierung heraus sich zu gestalten sucht. Christliche Theologie beginnt mit ihrem Ursprungsereignis, dem Leben und der Botschaft Jesu Christi, und findet ihren ersten Niederschlag in den Schriften des Neuen Testaments. Sie beginnt nicht als allgemeine theistische Theorie. In ihrer protestantischen Form ist sie orientiert an der reformatorischen Grundeinsicht der Rechtfertigung des Sünders, die den bekannten reformatorischen Exklusivpartikeln *sola fide*, *solus Christus*, *sola gratia* und *sola scriptura* gehorcht. Darin bringt sie den zentralen Gegenstand des christlichen Glaubens, das Verhältnis zwischen dem sich dem Menschen mitteilenden Gott und dem von Gott für ein neues Leben im Geist gewonnenen Menschen zum Ausdruck. Als ein sich an entsprechenden Grundphänomenen orientierendes Unternehmen einer *fides quaerens intellectum* ist sie eingebettet in die reichhaltigen Formen christlicher Überzeugungen und christlicher individueller sowie gemeinschaftlicher Lebensformen, und mit alledem ist sie zu verstehen als *theologia viatorum*, d. h. als Erkenntnisbemühung endlicher, fehlbarer und *von sich aus* zur Gottesbeziehung unfähiger Menschen.

In diesem Zusammenhang versucht die christliche protestantische Theologie auch die Wirklichkeit überhaupt im Licht des Evangeliums, der Botschaft vom in Christus den Menschen mit sich verbindenden Gott, zu verstehen. Sie versucht etwas an und in der Wirklichkeit zu explizieren, was die in einem strengen methodischen Sinne feststellbare Wirklichkeit von sich aus nicht zu erkennen gibt. Sie kann dies am Ende nur dadurch tun, dass sie sich auf Vorgänge bezieht und diesen zu dienen sucht, die in metaphorischer, symbolischer, gleichnishafter, expressiver und anderer Rede das Wirken Gottes in, mit und unter den Gestalten der Wirklichkeit zu verkündigen suchen. So erfolgt ihre Explikation eines christlichen Verständnisses von Natur als Schöpfung und vom Menschen als Geschöpf nicht in Form einer empirisch ausweisbaren Beschreibung bestimmter Aspekte der Wirklichkeit, sondern als die Entfaltung eines Wirklichkeitsverständnisses, bei dem unsere Erfahrungen, Kenntnisse und Umgangsformen mit der Wirklichkeit auf die gerade beschriebenen christlichen Grundüberzeugungen bezogen werden. Christliche Theologie ist also als solche keine empirische Wissenschaft. Zugleich aber muss sie im Sinne der geltend gemachten Orientierungsleistung an wesentlichen Stellen auf das bezogen sein, was einen ausweisbaren Unterschied in der Wirklichkeit macht. Ian T. Ramsey hat deshalb davon gesprochen, dass christliche Rede zwar nicht als rein deskriptive Rede missverstanden werden darf, sich aber doch in der einen oder

anderen Fassung auf das beziehen muss, was der Fall ist,³⁶ also so etwas wie eine empirische Passung (»empirical fit«³⁷) ausweisbar sein muss. Einer in diesem Sinne realistischen Theologie sollten deshalb mindestens die folgenden Grundsätze einleuchten:

1. Ähnlich wie die Naturwissenschaften, vor allem seit dem gut beschreibbaren Scheitern eines reduktionistischen Mechanismus im 19. Jahrhundert, sich von Phantasien einer Theorie über alles verabschiedet haben und so etwas wie einen offenen, pluralen Realismus bei ihren Methoden und Gegenstandsbereichen erreicht haben, sollte die Theologie ihren Fokus weg von Begründungsfragen, Letztbegründungen und vermeintlichen transzendentallogisch oder phänomenologisch ausweisbaren Denknöten und eher hin zu konkreteren und kleinteiligeren Fragestellungen wenden, um an ihnen die Konzepte der eigenen Tradition zu bewähren, sie weiterzuentwickeln, neu zu konzeptionalisieren oder auch scheitern zu lassen. Zwischen einem deutungstheoretisch-symbolischen und einem naturalistisch-objektivistischen Wirklichkeitsverständnis liegt ein breites Spektrum an Möglichkeiten, religiöse und theologische Perspektiven zu entfalten.
2. Entlastet von dem Anspruch, eine religiöse Theorie über alles entfalten zu müssen oder für die ersten Fragen und letzten Dinge exklusiv zuständig zu sein, würde eine realistischere Theologie nicht die großen existentiellen Deutungsfragen direkt zum Thema machen, sondern sie dadurch entfalten, dass sie ein Auge für die Details menschlicher Existenzformen entwickelt und dafür, was in unserer Wirklichkeit faktisch der Fall *ist*, ohne dass es der Fall sein *müsste*. Als gemeinschaftliches und methodisch reflektiertes Unternehmen zur Identifizierung und Bearbeitung von Orientierungsproblemen menschlicher Existenz im Licht dessen, was nach christlicher Überzeugung dieser Existenz Grund, Ausrichtung und Ziel verleiht, kann sich christliche Theologie dann sehr verschiedener Methoden, Wissenschaften und Denkformen bedienen.
3. Eine realistischere Theologie sollte nicht etwas *Zusätzliches* von oder an der Wirklichkeit verstehen, sie sollte sich auch nicht nur *auf das Verstehen verstehen* oder sich religiös zum *Selbstverstehen* verhalten und damit auf ihre Weise eine problematische Dichotomie zwischen faktischer Tatsachenwelt und religiöser Selbstdeutung pflegen, sie sollte auch und vor allem deutlich machen, inwiefern sich Religion und Glauben *auf die Wirklichkeit verstehen*. Realist sein heißt ja auch in Alltagssprachgebrauch, sich auf die Wirklichkeit zu verstehen einschließlich der vielen Aspekte empirischer, naturwissen-

³⁶ IAN T. RAMSEY, *Models for divine activity*, London 1973, 58: »Somewhere or other they [i. e. Christian assertions] must encourage us to appeal to »what is the case.«

³⁷ Vgl. z. B. IAN T. RAMSEY, *Models and Mystery. The Whidden Lectures for 1963*, London 1964, 17.

schaftlicher Erkenntnis und technischer Vermittlung, die uns zur Verfügung stehen oder eben auch unserer Verfügung entzogen sind.

4. Eine realistischere Theologie würde insofern die vielen Dimensionen zur Kenntnis nehmen, durch die wir in unsere Wirklichkeit eingebettet sind, aus ihr hervorgehen und zugleich nicht in ihr aufgehen, weil wir uns gemeinschaftlich, verstehend und orientierend auf sie zurückwenden und uns *darin* auch zu uns selbst verhalten. Im Prozess der Wahrnehmung und in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit gehen uns nicht einfach Überzeugungen auf, die andere Überzeugungen rechtfertigen und ihrerseits von anderen gerechtfertigt werden. Vielmehr wird eine Fülle von semantischen, praktischen und kognitiven Fertigkeiten aktiviert, durch die wir das Netz unserer Überzeugungen durch Interaktion mit unserer Umwelt und miteinander aufbauen. Wir geraten in Kontakt mit den Wirklichkeiten konkreten Lebens nie allein durch Reflexion, sondern immer nur im Verbund mit einem ganzen Ensemble von Lebensvollzügen wie Fühlen, Entscheiden, Wollen, Handeln, Kommunizieren und anderen mehr, die zur Konsolidierung unserer Erfahrungen und damit auch zu ihren Interpretationen beitragen. Die zunehmende Komplexität empirischer Wirklichkeitszugänge zeigt sich im Übrigen auch daran, dass die sich ausdifferenzierenden Einzelwissenschaften von immer weniger immer mehr wissen und zunehmend Brückendisziplinen und Brückenkompetenzen entwickelt werden, ohne dadurch *das* wissenschaftliche Bild der Wirklichkeit zusammensetzen zu können. Von den Mysterien der Quantenphysik über die relativistischen Zusammenhänge der Raumzeit und der modernen Kosmologie bis hin zu den Gesetzen komplexer Systeme, von der Chemie der Bindungen bis hin zur Biochemie unseres Gehirns, von den bildgebenden Verfahren der Hirnforschung bis hin zur empirischen Kognitionswissenschaft, von der Genetik bis zur Verhaltensbiologie – es wäre eine Illusion, aus all diesen durch einen komplexen Methodenapparat gewonnenen Fragmenten die einheitliche Ordnung der Dinge zusammensetzen zu wollen, zu denen dann Gott oder Wunder oder Gebet oder Offenbarung oder andere religiöse Kategorien entweder als zusätzliche Gegenstände oder als Deutungsbegriffe hinzugefügt werden.
5. Was wir unter Wirklichkeit verstehen, geht immer aus der Kooperation von Welt und Mensch hervor, so dass wir nicht einfach nur genau hinschauen müssen, um das vorgegebene Faktische als solches bloß noch zu entziffern, sondern immer konstruktiv beteiligt sind. Der Kontakt zwischen uns und der Welt wird weder von uns bestimmt noch von der Welt festgelegt, sondern ist eine Koproduktion. Das bedeutet aber auch – und die relative Verlässlichkeit empirischer Erkenntnis bestätigt dies –, dass wir immer schon mit Wirklichkeit umgehen, so dass wir durch unser Eingebettetsein in die Wirklichkeit mehr wissen, als wir sagen können, und es uns deshalb unmöglich ist,

»völlig im Irrtum zu sein«³⁸. Und es impliziert, dass der Welt eine Fremdheit und Entzogenheit, eine Gegen-Ständlichkeit im ursprünglichen Sinne bleibt, an der wir uns abarbeiten, an der wir immer wieder scheitern, deren Widerstand wir erfahren und deren Uneinholbarkeit wir nur immer wieder auf neue Weise zur Kenntnis nehmen können. Foucault hat Recht, dass wir »uns nicht einbilden« sollten, »daß uns die Welt ein lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern haben«. Doch schließt das nicht aus, dass die Wirklichkeit »Komplize unserer Erkenntnis« ist.³⁹ Theologisch hat diese Figur ihr Pendant in dem reformatorischen Gedanken, dass auch der Heilige Geist zugleich »ynnerlich und eusserlich« wirkt: »Ynnerlich durch den glauben und ander geistlich gaben. Eusserlich aber durchs Euangelion, durch die tauffe und sacrament des altars«⁴⁰.

³⁸ HUBERT L. DREYFUS / CHARLES TAYLOR, Die Wiedergewinnung des Realismus, 200.

³⁹ MICHEL FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a.M. ¹⁰2007, 34.

⁴⁰ MARTIN LUTHER, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, WA 26, 506.

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Europa als Herausforderung für praktisch-theologische Theoriebildung

Christian Grethlein

Die Europa-Thematik findet in letzter Zeit verstärkte Aufmerksamkeit, und zwar nicht zuletzt auf Grund kritischer Anfragen. In vielen Ländern formieren sich nationale Bewegungen, die dem mit dem Narrativ »Europa« verbundenen, ökonomisch und rechtlich ausgerichteten Gemeinschaftskonzept widersprechen. Die Herausforderung durch Migranten aus Afrika und Asien erwies manche von Politikern an Festtagen vorgetragene Rede zu Europa als wenig belastbar. Aktuell alarmiert der Schlachtruf des neuen US-Präsidenten »America first« europäische Politiker und Politikerinnen. Sowohl Sicherheits- als auch Handelskonzepte stehen von Neuem auf dem Prüfstand.

Von daher verwundert es nicht, dass im kulturwissenschaftlichen Bereich die Europa-Thematik in den letzten Jahren verstärkte Aufmerksamkeit erfährt. Vor allem geschichtswissenschaftliche und säkularisierungstheoretische Publikationen bezeugen eine beachtliche Breite der Fragestellungen und Methoden.¹ Dabei zeigt sich u.a., dass das Narrativ des religiös emanzipierten säkularen Staats ebenso wenig zutrifft wie das einer konstitutiven Verbindung von Modernität und Säkularität, sondern es auf jeden Fall weiterer Differenzierungen bedarf.² Jetzt wendet sich auch der Europäische Theologenkongress der Thematik zu: »Christentum und europäische Geschichte«.

Dabei weist die Tatsache, dass die Erörterungen dazu in den Hauptvorträgen ohne praktisch-theologischen Beitrag auskommen, bereits auf eine – in praktisch-theologischer Perspektive – besondere Problemlage hin. Ich will dies so erklären: Das Thema des diesjährigen Theologenkongresses scheint mir für Praktische Theologie gleichermaßen eine Über- und eine Unterforderung darzustellen. Das will ich in einem ersten Argumentationsgang begründen. Dem schließen sich Überlegungen an, was Praktische Theologie zu dieser Thematik

¹ Einen guten Überblick gibt hierzu GREGOR MARIA HOFF, Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent, in: ThRv 112 (2016), 355–376.

² Vgl. a.a.O., 359.

beitragen kann. Vielleicht gelingt es, die von den Hauptvorträgen her naheliegende Verengung von Theologie auf geschichtliche und systematisch-theologische Zugänge zu erweitern.

1. Das Europa-Thema als Überforderung für Praktische Theologie

Gewiss hat Praktische Theologie mit anderen Wissenschaften beim Europa-Thema ein Grundproblem gemeinsam. Zutreffend formuliert die Systematikerin Monica Schreiber in einer einschlägigen Studie: »Europa« ist ein schillernder, in seiner Bedeutung aber zugleich ungeklärter Begriff, der in einer Vielzahl von Kontexten und mit unterschiedlichen Konnotationen Gebrauch findet.³ Weder in geographischer noch in kultureller Hinsicht sind belastbare Grenzen auszumachen, wie sie ein präziser Begriffsgebrauch voraussetzt. Und auch politisch ist »Europa« nicht klar umrissen. Das zeigen beispielhaft die Differenz zwischen den in der Europäischen Union und im Europarat zusammengeschlossenen Ländern ebenso wie etwa die schwierigen EU-Beitrittsverhandlungen der Türkei oder der Austritt Großbritanniens aus der EU.

Von daher hat ein wenigstens grundsätzlich empirisch arbeitendes Fach wie die Praktische Theologie Probleme mit einer auf Europa bezogenen Thematik.

Dazu kommt, dass auch innerhalb der EU-Staaten erhebliche Differenzen bestehen, vor allem auch hinsichtlich der Religions-Thematik. So räumt der Vertrag von Lissabon – in Aufnahme der Amsterdamer Kirchenerklärung von 1997 –⁴ in Artikel 17 breiten Raum für nationalrechtliche Bestimmungen ein:

»(1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.

(2) Die Union achtet in gleicher Weise den Status, den weltanschauliche Gemeinschaften nach einzelstaatlichen Rechtsvorschriften genießen.

(3) Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog.«⁵

³ MONICA SCHREIBER, Kirche und Europa. Protestantische Ekklesiologie im Horizont europäischer Zivilgesellschaft (PTHW 12), Berlin 2012, 4.

⁴ Vgl. hierzu LASIA BLOSS, Cuius religio – EU ius regio (JusEcc 87), Tübingen 2008, 257 f.

⁵ Zitiert nach CHRISTIAN GRETHLEIN, Kommunikation des Evangeliums in »Europa«. Eine praktisch-theologische Bestandsaufnahme, in: ZThK 110 (2013), 234–262, 237.

Tatsächlich finden sich ganz unterschiedliche rechtliche Konstruktionen für Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften, die teilweise sogar innerhalb einzelner Länder noch einmal erheblich differieren. Von daher sind Äußerungen zu »Christentum in Europa« entweder nur aus so großer Flughöhe möglich, dass etwa die für Praktische Theologie auch wichtige Ebene der Handlungsorientierung ausgeklammert werden muss, oder in einer solchen Umfassendheit, dass selbst bei Beschränkung auf einzelne Themenbereiche mehrere Bände notwendig wären, um differenziert Auskunft zu geben.⁶ Zugleich weist aber Absatz 3 des zitierten Artikels 17 des Vertrags von Lissabon »auf ein positives europäisches Religionsrecht (hin), das sich nicht auf reine Grundrechtsgewährleistungen beschränkt, sondern darauf angelegt ist, die religiösen Akteure aktiv in den Integrationsprozess einzubinden.«⁷ Dabei ist Dialog der Schlüsselbegriff.

2. Das Europa-Thema als Unterforderung für Praktische Theologie

Während sich also die Europa-Thematik auf der einen Seite als hochkomplex erweist, erscheint sie im Horizont aktueller Kultur- und Gesellschaftstheorien merkwürdig unterkomplex. Das sei an zwei Beispielen gezeigt:

Von Ulrich Beck liegt eine – posthum erschienene – Welttheorie vor, die entschlossen den Ansatz seiner Theorie von der »Risikogesellschaft«⁸ weiterführt. Dabei nimmt Beck das allgemeine Gefühl »Die Welt ist aus den Fugen«⁹ auf und versucht es gesellschaftstheoretisch zu verstehen. Ausgangs- und Bezugspunkt seiner diesbezüglichen Reflexionen ist die Einsicht: »die Welt, in der wir leben, verändert sich nicht bloß, sie befindet sich in einer Metamorphose. [...] Die ewigen Gewissheiten moderner Gesellschaften brechen weg, und etwas ganz und gar Neues tritt auf den Plan.«¹⁰ Konkret geht es um eine »Neukonfiguration des nationalzentrierten Weltbilds«. Die neuen »Fixsterne« dieser »Kopernikanischen Wende 2.0« sind »Welt« und »Menschheit«.¹¹ Ohne kosmopolitischen Horizont sind demnach die Herausforderungen – und Risiken – nicht zu bewältigen, die

⁶ Vgl. z.B. das auf sechs Bände angelegte, bei Vandenhoeck & Ruprecht erscheinende Projekt »Religious Education at Schools in Europe«.

⁷ PATRICK ROGER SCHNABEL, Der Dialog nach Art. 17 III AEUV. »In Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags« (JusEcc 108), Tübingen 2014, 296.

⁸ ULRICH BECK, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

⁹ ULRICH BECK, Die Metamorphose der Welt, Frankfurt a. M. 2017, 11.

¹⁰ A. a. O., 15 f.

¹¹ A. a. O., 18 f.

»Nanotechnologie, Bio-Engineering und andere Arten neuer Technologien«¹² mit sich bringen.

Bei dieser Gesellschaftsanalyse kommt auch Europa, bzw. genauer: die Europäische Union in den Blick, und zwar als ein Beispiel für die zur Metamorphose der Welt gehörenden Umstellungen:

»Europa ›ist‹ nicht, Europa ist ein Prozess, ist Europäisierung als fortlaufende Transformation, ist ein Metamachtspiel. In Bezug auf die EU ist Metamorphose ein anderes Wort für Variabilität – der Geometrie, der nationalen Interessen, der Beziehungen nach innen und außen, der Grenzverläufe, der Demokratie, der Souveränität, des Rechts und der Identität.«¹³

Die mit der Entwicklung der EU verbundene Europäisierung deutet Beck als eine »kopernikanische Wende«:

»Europa kreist nicht länger um die Vergangenheit der Nationalstaaten wie die Sonne um die Erde zu kreisen schien; vielmehr kreisen die Nationalstaaten um die Zukunft Europas wie die Erde um die Sonne kreist. Das heißt, dass der Nationalstaat – oder mehr noch: die Idee des Nationalstaats – eine Metamorphose durchläuft.«¹⁴

Wie auch immer man zu dieser konkreten, im Einzelnen noch differenzierter ausgeführten Analyse stehen mag – auf jeden Fall fehlen hier die sonst mit »Europa« verbundenen geschichtlichen und kulturellen Konnotationen. Europa wird zu einem Durchgangsprojekt innerhalb der weltweiten Metamorphose, die vom Nationalen zum Kosmopolitischen führt.

Zusätzliches Gewicht erhalten diese Hinweise durch einen Blick auf demographische Prognosen: Es werden – bei einer Weltbevölkerung von dann knapp 10 Milliarden 2050 – nur noch 7 % der Menschen in Europa leben.¹⁵ Demnach geht es also, schon wenn die nahe Zukunft im Blick ist, beim Thema Europa um eine kleine Minderheit der Menschheit.

Noch radikaler beendet Yuval Noah Harari in seiner »Brief History of Tomorrow« den herkömmlichen Europa-Diskurs. Er wagt hier eine radikale Bestimmung der Gegenwart wie eine weitreichende Vorhersage der Zukunft. Dabei konstatiert er eine wenigstens grundsätzliche Überwindung der drei großen – bisherigen – Plagen der Menschheit: der Hungersnöte, der Seuchen und der

¹² A. a. O., 138.

¹³ A. a. O., 199.

¹⁴ A. a. O., 203.

¹⁵ Vgl. die entsprechende Grafik der Deutschen Stiftung Weltbevölkerung (abgerufen unter www.stepmap.de/landkarte/weltbevoelkerung-im-jahr-2050-150058 am 21.08.2017).

Kriege.¹⁶ Sie sind auf jeden Fall grundsätzlich vermeidbar. Demgegenüber stellen sich der Menschheit neue Ziele: »immortality, bliss and divinity«. Diese erscheinen durch die auf Algorithmen beruhende Computer-Technologie wenigstens grundsätzlich in Reichweite, wenn auch wohl nur für einige, besonders reiche Personen. Die diesbezüglichen Analysen und Projekte münden dann in die Vorhersage einer – jedenfalls teilweise bereits heute bestehenden (Stichworte: algorithmengetriebener Börsenhandel; selbstfahrende Autos) – »Data Religion«:

»If life is the movement of information, and if we think that life is good, it follows that we should deepen and broaden the flow of information in the universe. According to Dataism, human experiences are not sacred and Homo sapiens isn't the apex of creation or a precursor of some future Homo deus. Humans are merely tools for creating the Internet-of-All-Things, which may eventually spread out from planet Earth to pervade the whole galaxy and even the whole universe. The cosmic data-processing system would be like God.«¹⁷

Der hier skizzierte Zukunftsentwurf sprengt die bisherigen, an linearem Fortschritt orientierten Vorhersagen. »Europa« kommt in dieser, letztlich sogar den globalen Bereich sprengenden Universalgeschichte nicht, die Europäische Union nur in wenigen nebensächlichen Beispielen vor, wenn es etwa um die Schweinezucht oder Drohnenkriege der Zukunft geht. Die technischen Entwicklungen, größtenteils in Silicon Valley in kurzer Zeit erdacht und praktiziert, reichen weit darüber hinaus. »Europa« erscheint angesichts des hier diagnostizierten Aufbruchs als ein kaum mehr erinnerbares Konzept aus lang zurückliegender Vergangenheit.

Für die Praktische Theologie stellen die im Hintergrund dieser Analyse und Prognostik stehenden Veränderungen durch die Digitalisierung von Kommunikation eine weitreichende Herausforderung dar. Sie überschreitet – wie etwa ein Blick auf die Zahl der Follower einer Social Community wie Facebook zeigt – den Bereich von Europa bei Weitem. Vielmehr, und deutlich schneller, schreitet die entsprechende Entwicklung in den USA und vielen asiatischen Ländern voran.

3. Konsequenzen: ein praktisch-theologischer Beitrag zur Europa-Thematik

Aus diesen beiden, nur kurz skizzierten Zugängen zur Thematik ergibt sich: Praktische Theologie wird also auf die Differenziertheit und Komplexität der Europa-Thematik aufmerksam machen. Hier bestehen unterschiedliche rechtli-

¹⁶ YUVAL NOAH HARARI, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, New York 2017, 19.

¹⁷ A. a. O., 386.

che, geschichtlich gewachsene und kulturelle Sozialformen nebeneinander. So geht es beim Thema »Europa« stets auch um komparative Prozesse. Bernd Schröder hat für die Religionspädagogik dazu ein gut handhabbares Instrumentarium entworfen. Er unterscheidet sechs Funktionen komparativen Vorgehens:

- »– Vielfalt und Kontextualität religiöser Bildung und religionspädagogischer Reflexion wahrzunehmen (»pluralitätssensibilisierende Funktion«)
- Eigenarten der je eigenen Tradition bzw. Situation schärfer zu sehen (»ideografische Funktion«)
- Verbindungslinien zwischen verschiedenen Phänomenen und Systemen religiöser Bildung zu identifizieren (»verallgemeinernde Funktion«)
- auf argumentative Schwächen und Baustellen der je »eigenen« Formen religiöser Bildung aufmerksam zu werden (»selbstkritische Funktion«)
- Kommunikation zwischen Anwälten verschiedener Formen religiöser Bildung resp. Religionspädagogik zu initiieren (»kommunikationsstiftende Funktion«)
- methodische, didaktische, systematische Innovationen anzuregen (»innovativ-inspirierende Funktion«).«¹⁸

Sie sind nicht an einer objektiv-vergleichenden Erkenntnis interessiert, sondern dienen jeweils dem Austausch von Erfahrungen und Einsichten,¹⁹ wobei das Konzept transnationaler Beziehungs-, Transfer- und Verflechtungsräume dies aufnimmt und noch dynamisiert.²⁰ Unschwer sind diese Perspektiven auch auf andere Gebiete der Praktischen Theologie übertragbar. Für deren Kommunikation ist ein eigener Standpunkt, geprägt durch geschichtliche, rechtliche, kulturelle und gesellschaftliche Bedingungen, vorausgesetzt. Nur von ihm aus und auf ihn hin kann ein Vergleich vollzogen werden. Angesichts der Differenziertheit der einzelnen praktisch-theologisch zu reflektierenden Handlungsfelder – und der darauf bezogenen Theoriebildungen – dürften jeweils nur spezielle Studien möglich sein, die wohl selten den Raum »Europa« erreichen werden. Dies gilt für alle lebensweltlich ausgerichteten Forschungen.

Bereits in Deutschland zeigen sich auf den verschiedenen Handlungsfeldern erhebliche Differenzen, und zwar nicht nur zwischen Ostdeutschland und den bereits vor 1989 zur Bundesrepublik gehörenden Gebieten, sondern auch etwa zwischen Süd- und Norddeutschland, teils durch Unterschiede in der Konfessionsstatistik bedingt, teils durch ökonomische Faktoren usw. Angesichts der

¹⁸ BERND SCHRÖDER, Vergleichende historische Religionspädagogik – methodologische Überlegungen, in: ZPT 68 (2016), 238–251, 241.

¹⁹ BERND SCHRÖDER, Jüdische Erziehung im modernen Israel. Eine Studie zur Grundlegung vergleichender Religionspädagogik (APrTh 18), Leipzig 2000, 37 f.

²⁰ Vgl. DAVID KÄBISCH, Transnationale Bildungsräume verstehen und gestalten. Historiographische und religionspädagogische Aspekte, in: ZPT 68 (2016), 273–283.

klaren rechtlichen Regelungen, aber auch des erheblichen Forschungspotenzials in der Religionspädagogik liegen beispielhaft für den schulischen Religionsunterricht entsprechende Analysen vor.²¹

Praktische Theologie wird also stets zum einen den Kontext der entsprechenden Praxis in den Blick nehmen und zum anderen den Austausch über die verschiedenen Praxisformen und deren Bedingungen fördern. Dabei ergibt sich, dass herkömmliche Redeweisen problematisch sind. Schon die etwa 12 Millionen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs aus dem Osten nach Deutschland Geflüchteten bzw. Vertriebenen²² machen eindimensionale Bezugnahmen auf Begriffe wie Deutschland oder Europa kulturell schwierig. Das zeigt sich heute exemplarisch an Diskussionen zur doppelten Staatsbürgerschaft. Konkret kommen seit 1956 – im Dezember dieses Jahres wurde ein erstes deutsch-italienisches Anwerbeabkommen für Arbeitskräfte abgeschlossen – Arbeitsmigranten in erheblicher Zahl nach Deutschland.²³ In den letzten Jahren dominierten Migrationsbewegungen aus Afrika und Asien, die wohl Vorboten größerer zukünftiger Bevölkerungsverschiebungen sein dürften.²⁴ Damit kündigt sich eine weitreichende Diversifizierung auch auf dem für das Zusammenleben grundlegenden Gebiet der Daseins- und Wertorientierungen an. Das gilt nicht nur für die Zunahme islamischer Bevölkerung, sondern auch für christliche Gruppierungen, etwa aus Russland.

Diese Entwicklung führt zur Erweiterung des Horizonts bei Diskursen in und zu Europa. Praktische Theologie als eine in der Regel lebenswelt- und damit regionalbezogene, aber sich in internationalem Austausch befindliche Wissenschaft wird darauf hinweisen, dass wesentliche Fragen der Gegenwart nicht nur den Bereich von Nationen, sondern auch von Europa übersteigen. Dies gilt zum einen für die ökologischen Herausforderungen, die weder vor staatlichen Grenzen noch bestimmten Kulturkreisen haltmachen. Zum anderen verändert sich – wie Harari anschaulich am Beispiel der Umstellungen durch Algorithmen getriebene Technik zeigt – der Zugang zur Wirklichkeit und dabei auch die Kommunikation zwischen Menschen rapide. Harari selbst macht darauf aufmerksam,

²¹ Vgl. MARTIN ROTHGANGEL / BERND SCHRÖDER (Hg.), *Evangelischer Religionsunterricht in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland. Empirische Daten – Kontexte – Entwicklungen*, Leipzig 2009.

²² Vgl. zu den gewaltigen demographischen Verschiebungen in Folge des Zweiten Weltkriegs in Deutschland HANS-ULRICH WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* Bd. 4. *Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949*, München 2003, 942–946.

²³ Vgl. HANS-ULRICH WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* Bd. 5. *Bundesrepublik und DDR 1949–1990*, München 2008, 40–43.

²⁴ Vgl. PAUL COLLIER, *Exodus. Immigration and Multiculturalism in the 21st Century*, London 2013.

dass damit im Letzten eine kosmische, auf Gott bezogene Dimension erreicht ist. »Homo Deus« markiert den Anspruch, der hinter digitaler Technologie steht:

»Techno-humanism agrees that Homo sapiens as we know it has run its historical course and will no longer be relevant in the future, but concludes that we should therefore use technology in order to create Homo deus – a much superior human model.«²⁵

Die damit gegebenen auch theologischen Herausforderungen werden durch Rückgriff auf das Konzept »Europa«, wie auch immer historisch, geographisch und kulturell profiliert, nicht nur nicht zu lösen sein, sondern dadurch eher verdeckt. Vielleicht können aber umgekehrt die Differenz und Komplexität der in diesem Raum entstandenen und in stetem Wandel befindlichen Lebensformen und Daseins- und Wertorientierungen verhindern, den Menschen eindimensional in ein solches technisches Schema einzuordnen. Denn Europa fordert – wie der Blick auf Artikel 17 der Erklärung von Lissabon zeigt – den »Dialog«, also den Austausch über Differenzen. Zu der damit gegebenen komparativen Aufgabe kann und sollte Praktische Theologie einen Beitrag leisten.

²⁵ HARARI, Homo Deus (Anm. 16), 57.

Europa im Kontext transnationaler Migrationsbewegungen

Praktisch-theologische Erwägungen

Andrea Bieler

1. Einleitung

Im Folgenden werde ich einige grundsätzliche Erwägungen zum Thema Europa vor dem Hintergrund transnationaler Migrationsbewegungen in praktisch-theologischer Perspektive anstellen. Hierfür werde ich zunächst einige historische Schlaglichter auf das Thema werfen, dann die Forschungslage skizzieren, um abschließend Einsichten aus der transnationalen Sozialraumanalyse in praktisch-theologischem Interesse zu diskutieren.

1.1 Europa im Spiegel der Migrationsbewegungen

Europa zum Thema praktisch-theologischer Reflexion zu machen heißt immer auch über die Bedeutung von Migration nachzudenken.¹ Und dies ist nicht erst seit dem Jahr 2015 der Fall, seitdem wieder vermehrt geflüchtete Menschen über die Balkanroute und das Mittelmeer in Europa angelandet sind. Europa ist auch in historischer Perspektive ein Kontinent, der seit Jahrhunderten durch Migrationsbewegungen seine Gestalt gewinnt – und zwar durch Ein- und Auswanderung. Zur Erinnerung: Im 19. Jahrhundert wanderten Tausende von Menschen aus Irland, Norwegen, Polen oder dem Deutschen Reich in die USA aus, weil sie in ihren Heimatländern mit Hungersnot bzw. bitterer Armut zu kämpfen hatten. In der sogenannten Neuen Welt erhofften sie eine ökonomische Verbesserung und entsprechend eine erhöhte Lebensqualität für sich und ihre Familien.² Während der Zeit des Nationalsozialismus sahen sich vor allem jüdische Menschen sowie

¹ Vgl. für eine grundlegende Orientierung KLAUS J. BADE / PIETER C. EMMER / LEO LUCASSEN / JOCHEN OLTMER (Hg.), Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Paderborn / München 2008.

² ROGER DANIELS, *Coming to America: A History of Immigration and Ethnicity in American Life*, New York 2005.

Regimekritikerinnen und -kritiker genötigt, die Heimat zu verlassen und zu fliehen, um ihr Leben zu retten.³ Während in den ersten Jahren des NS-Regimes deutsche Jüdinnen und Juden mehrheitlich nach Westeuropa, z. B. in die Niederlande, nach England oder Frankreich emigrierten, versuchten jüdische Flüchtlinge später aufgrund der sich verschärfenden Verfolgungssituation sowie der Expansion der nationalsozialistischen Herrschaft über die Grenzen des Deutschen Reiches hinaus u. a. nach Palästina, in die USA und nach Südamerika auszuwandern. Bereits ab 1938 gab es allerdings kaum noch Exilländer, die ihre Grenzen offenhielten, um eine uneingeschränkte Einwanderung zu ermöglichen. Diese restriktive Politik hatte katastrophale Folgen, als das NS-Regime im Oktober 1941 schließlich jegliche Auswanderung verbot, um dann sukzessive den Plan der totalen Vernichtung der jüdischen Bevölkerung in Europa voranzutreiben.

Innereuropäische Migrationsbewegungen fanden auch in Folge der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und des Zweiten Weltkrieges statt. Die Flucht und die erzwungene Auswanderung deutscher Bevölkerungsgruppen aus Ost- und Mitteleuropa betraf 12 bis 14 Millionen Menschen, die bis ca. 1950 im weitgehend zerstörten Nachkriegsdeutschland ankamen.⁴

Seit den fünfziger Jahren gab es verschiedene Phasen der Arbeitsmigration aus südeuropäischen Ländern wie z. B. Spanien, Italien, Griechenland und der Türkei. Darüber hinaus gab es Einwanderungswellen aus den ehemaligen belgischen, französischen oder niederländischen Kolonien im Anschluss an die Unabhängigkeitsbewegungen in jenen Ländern; Menschen kamen z. B. aus Algerien, der Demokratischen Republik Kongo oder Suriname nach Europa. In den achtziger und neunziger Jahren flüchteten Menschen aufgrund von Bürgerkriegen und Kriegen aus dem Kosovo, aus Bosnien, dem Irak oder Afghanistan, wobei Migration hier teilweise zirkulär verstanden werden muss: So kehrten beispielsweise viele Bosnier nach einigen Jahren freiwillig oder erzwungenermaßen in ihre Heimat zurück.

Diese Aufzählung verdeutlicht, dass radikal unterschiedliche historische Phänomene sich mit der Migrationsthematik verbinden lassen. Damit Migration als Sammelbegriff aussagekräftig bleibt, bedarf er jeweils weiterer inhaltlicher Differenzierungen, um inhaltliche Übereinstimmungen sowie partikuläre Cha-

³ FRANK CAESTECKER, BOB MOORE (Hg.), *Refugees From Nazi Germany and the Liberal European States*, New York / Oxford 2010; DIETER POHL, *Verfolgung und Massenmord in der NS-Zeit 1933–1945*, Darmstadt 2003.

⁴ RAY M. DOUGLAS, »Ordnungsgemäße Überführung«. Die Vertreibung der Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg. Aus dem Englischen von Martin Richter, München ²2012.

rakteristika zu identifizieren. In der Forschung wird Migration deshalb auch als Superdiversitätsphänomen diskutiert.⁵

Eines der übergreifenden Charakteristika der europäischen Migrationsgeschichte ist ihre multireligiöse Dimension. Die deutliche Mehrheit der nach Europa Eingewanderten hat dabei eine christliche Affiliation.⁶ Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass die diversen Migrationsbewegungen der vergangenen Jahrzehnte die multiethnische, kulturelle und religiöse Diversität, die wir in vielen urbanen Zentren Europas vorfinden können, maßgeblich geprägt haben. So leben beispielsweise heutzutage in einer Stadt wie Wuppertal Menschen aus über 150 Nationen. In einer Kirchengemeinde in Wuppertal-West kommen viele Menschen in den Gottesdienst, die polnische Namen haben und zur ersten und zweiten Einwanderungsgeneration gehören; es gibt einzelne Familien afrikanischer oder asiatischer Herkunft. Hinzu kommen seit einiger Zeit syrische Menschen, die sozial und religiös Anschluss suchen. Die Pfarrerin gibt muslimischen Menschen Taufunterricht.⁷ Das Bild verändert sich noch einmal drastisch in der nahe gelegenen Grundschule: morgens um 7:30 Uhr macht sich eine ethnisch, kulturell und religiös diverse Gruppe von Kindern auf den Weg in die Schule, von der man vermuten könnte, hier versammele sich die zukünftige Versammlung der Vereinten Nationen.

Migrationsbewegungen haben zu verschiedenen Zeiten evangelische Gemeinden, die in den Ankunftsländern existieren, in ihrer Zusammensetzung graduell verändert. Dies ist jedoch ein relativ unübersichtliches, bisher wenig erforschtes Phänomen.

⁵ Vgl. z. B. STEVEN VERTOVEC, Super-Diversity and its Implications, in: *Ethnic and Racial Studies* 30 / 6 (2007), 1024–1054.

⁶ In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass die religiöse Zugehörigkeit von Migrantinnen und Migranten in vielen europäischen Ländern nur ungenügend dokumentiert wird. So wird beispielsweise in den Statistiken des Deutschen Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge die religiöse bzw. konfessionelle Identität bei der Zuwanderung nicht erhoben. Nimmt man jedoch den Hessischen Integrationsmonitor von 2010 zur Grundlage, lässt sich Folgendes festhalten: Von den in Hessen lebenden Menschen mit Migrationshintergrund waren im Jahr 2010 rund 67 % christlichen Glaubens erfasst – im Vergleich zu 20 % muslimischer Religionszugehörigkeit. Der Hessische Integrationsmonitor aus dem Jahr 2016 konstatiert: Der Großteil der Bevölkerung mit Migrationshintergrund (50 %) ist katholisch oder evangelisch bzw. freikirchlich, 20 % sind Muslime und 16 % konfessionslos. Vgl. AD-HOC-KOMMISSION DES RATES DER EKD ZUR ZUKUNFT DER ARBEIT MIT GEMEINDEN ANDERER SPRACHE UND HERKUNFT (Hg.), *Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft*, Hannover 2014, 13.

⁷ Vgl. FLORENCE HÄNEKE / ANDREA BIELER, Interkulturelle Öffnung evangelischer Gemeinden. Ökumenische Schlaglichter, in: *Pastoraltheologie* 106 (2017), 87–99.

Neben diesen Entwicklungen sind europaweit Migrationskirchen entstanden.⁸ In deutschen Großstädten wie Hamburg oder Düsseldorf versammeln sich an einem normalen Sonntagmorgen mehr Christinnen und Christen aus Lateinamerika, Afrika und Asien zum Gottesdienst als in landeskirchlichen Gemeinden. So wird geschätzt, dass es in Deutschland mehr als 1000 Gemeinden afrikanischer Herkunft gibt.⁹

1.2 Forschungslage

Diese sporadische Darstellung soll die Breite des Themenfeldes skizzieren. Es folgen nun einige Überlegungen zur Forschungslage im Hinblick auf gelebte Religion und transnationale Migration in Europa. Bisher sind vorrangig Studien in der Interkulturellen Theologie sowie der ethnologischen Religionsforschung entstanden, die sich seit vielen Jahren mit dem Forschungsbereich Religion und Migration befassen.¹⁰ In der deutschsprachigen Praktischen Theologie taucht das Thema in der Forschung bisher nur in Einzelstudien auf. Das stärkste Interesse hat sich in der Religionspädagogik entwickelt.¹¹ Dies hat vermutlich damit zu tun, dass die Diversitätsthematik in vielen Schulen eine besondere Dringlichkeit hat.

Betrachtet man das Feld der Migrationsforschung, so fällt auf, dass Einzelstudien vorrangig von vier Frageperspektiven bestimmt sind: Dominant ist die Frage, inwiefern die jeweilige Religion einzelnen Menschen als Ressource dient, um mit den komplizierten, oftmals gewaltvoll belasteten Erfahrungen vielgestaltiger Grenzüberschreitungen umzugehen und diese zu deuten. Darüber hinaus gibt es Studien, die sich mit der Bedeutung von religiösen Gemeinschaften beschäftigen, die sich im Auswanderungsland neu formiert haben. Hier wird die Ressourcenfrage hinsichtlich der Integration mit Blick auf die kollektive Di-

⁸ Der Sprachgebrauch differiert. So wird in dem EKD-Papier »Gemeinsam evangelisch« vorgeschlagen, von Gemeinden anderer Sprache und Herkunft zu sprechen.

⁹ Vgl. z.B. JUDITH ALBISSER / ARND BÜNKER (Hg.), *Kirchen in Bewegung. Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz*, St. Gallen 2016; CLAUDIA RAMMELT / ESTHER HORNUNG (Hg.), *Begegnungen in der Globalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*, Leipzig 2018.

¹⁰ Siehe im Feld ethnologischer Religionsforschung z.B. ANDREA LAUSER / CORDULA WEISSKÖPPEL (Hg.), *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, Bielefeld 2008; KERSTIN KAZAZI / ANGELA TREIBER / TIM WÄTZOLD (Hg.), *Migration – Religion – Identität. Aspekte transkultureller Prozesse*, Wiesbaden 2016.

¹¹ Vgl. z.B. DAVID KÄBISCH (Hg.), *Transnationale Grenzgänge und Kulturkontakte. Historische Fallbeispiele in religionspädagogischer Perspektive (Studien zur Religiösen Bildung 14)*, Leipzig 2017.

mension gestellt. Ein weiteres drittes Forschungsinteresse richtet sich auf die Bedeutung transnationaler Netzwerke sowohl im Hinblick auf soziale Unterstützung bzw. Kontrolle als auch hinsichtlich der Medien religiöser Kommunikation, die sich länderüberspannend entwickeln.

Und viertens kann konstatiert werden, dass es bisher kaum Forschungen aus der Perspektive der Ankunftsländer gibt. Dabei wäre es höchst interessant, besser zu verstehen, wie sich die religiösen Lebenswelten der »Einheimischen« durch die Einwanderung anderer Menschen verändern.¹² Hier kommen sowohl die Motivationslagen in der Willkommenskultur bzw. religiöse Motivationslagen hinsichtlich prosozialen Verhaltens in den Blick als auch die Ängste und Abwehrmechanismen, die sich auch unter Christinnen und Christen finden lassen.¹³ Darüber hinaus fällt auf, dass es nur wenige Studien über die interkulturellen und interreligiösen Kontaktzonen und Zwischenräume gibt, die durch Migration hervorgebracht werden.

Ausgehend von diesem kursorischen Überblick können mindestens zwei große Themenkomplexe identifiziert werden, mit denen das Thema Migration stärker in den praktisch-theologischen Fokus rückt: Zum einen geht es um die Transformation gelebter Religion in Migrationskirchen; zum anderen um die Bedeutung und den Umgang mit ethnischer Diversität in landeskirchlichen, katholischen und freikirchlichen Gemeinden.

Eine Fokussierung auf den erstgenannten Themenkomplex müsste eine Erweiterung der praktisch-theologischen Forschungsausrichtung nach sich ziehen, die sich im deutschsprachigen evangelischen Bereich noch sehr auf das landeskirchlich oder kantonalkirchlich organisierte Christentum fokussiert. Die Transformationen gelebter Religion von Migrationsgemeinden im Hinblick auf den Gottesdienst, das Leitungs- und Gemeindeverständnis sowie auf die Alltagstheologie ist bisher noch nicht ausreichend erforscht worden.¹⁴ Die Transformationsfrage müsste dann im Hinblick auf die verschiedenen Generationen, die in diesen Gemeinden leben, in den Blick kommen. Eine intensivere Koope-

¹² Eine ähnliche Unterscheidung verschiedener Forschungsperspektiven lässt sich auch finden bei MARTHA FREDERIKS, *Religion, Migration and Identity. A Conceptual and Theoretical Exploration*, in: Dies./Dorottya Nagy (Hg.), *Religion, Migration, and Identity, Methodological and Theological Explorations*, Leiden 2016, 9–29.

¹³ SONJA ANGELIKA STRUBE (Hg.), *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, Freiburg i.Br. 2015; ANGELIKA STRUBE, *Rechtsextremen Tendenzen begegnen. Handreichung für Gemeindearbeit und kirchliche Erwachsenenbildung*, Freiburg / Basel / Wien 2013.

¹⁴ Vgl. zum Thema CLAUDIA WÄHRISCH-OBLAU, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal / Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel*, Leiden 2012; BIANCA DÜMLING, *Migrationskirchen. Orte der Migration*, Frankfurt a.M. 2001.

ration mit der Interkulturellen Theologie wäre für derlei Fragestellungen sicherlich hilfreich.

Zum anderen müssten die signifikanten Verbindungen sowohl in den Herkunftsländern als auch die sich entwickelnden Netzwerke im Ankunftsland untersucht werden, um die Transformation von religiösen Überzeugungen und Praktiken im Migrationsprozess besser in den Blick nehmen zu können.¹⁵

Ein Beispiel: Vietnamesische Tin-Lanh Gemeinden, die sich in den frühen achtziger Jahren in Deutschland formierten, hatten zunächst einen hermetisch-abgeschlossenen Charakter; sie bildeten eine Art Insel, um die Fluchterfahrungen der Boat-People zu verarbeiten.¹⁶ Auch gab es einen großen Bedarf, sich in der eigenen ethnischen Gruppe zu versammeln, um im Kontext der Erfahrungen massiver kultureller Desorientierung Unterstützung zu empfangen und ein »home away from home« zu etablieren. Die Bedeutung der Muttersprache für die Religionsausübung war ein weiterer maßgeblicher Faktor. Diese Gemeinden boten einen Container für Gewalterfahrungen, die sich aus verschiedenen Zusammenhängen speisten: den Erfahrungen in Vietnam, den traumatischen Fluchterlebnissen sowie den hoch ambivalenten Erfahrungen im Ankunftsland. Letztere reichen von Dankbarkeit, einen sicheren Ort gefunden zu haben, über das Erleben von offenem Rassismus und subtilere Formen der Xenophobie bis hin zu sozialen und ökonomischen Formen von Marginalisierung.

Ein großer Einschnitt für diese Gemeinden war das Ende des DDR-Regimes und der Fall der Mauer im Jahre 1989, der eine weitere Migrationsbewegung nach sich zog. Menschen aus Nordvietnam, die in der ehemaligen DDR gelebt hatten, kamen nach Westdeutschland. Viele landeten trotz ihres atheistischen Hintergrundes in den Tin-Lanh Gemeinden und wurden dort aufgenommen. In diesen Gemeinden werden bewegende Geschichten erzählt, wie die Diasporasituation eine unverhoffte Möglichkeit der Versöhnung eröffnete.

Bis heute nehmen die Mitglieder teilweise lange Anfahrtswege und logistische Schwierigkeiten in Kauf, um Teil dieser Gemeinden zu sein. Neben dem Gottesdienst und dem Bibelstudium ist insbesondere die Gemeinschaftspflege z. B. beim gemeinsamen Essen von großer Bedeutung.

Zugleich war und ist die Elterngeneration in den Tin-Lanh Gemeinden stark darauf bedacht, den eigenen Kindern eine gute Schulbildung angedeihen zu lassen, die ihnen bessere gesellschaftliche Integrationschancen in die deutsche

¹⁵ Vgl. zur Netzwerkthematik ALEXANDER KENNETH-NÄGEL (Hg.), *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*, Bielefeld 2015.

¹⁶ Vgl. zu vietnamesischen Netzwerken und Communities in Deutschland ANTONIE SCHMIZ: *Transnationalität als Ressource? Netzwerke vietnamesischer Migrantinnen und Migranten zwischen Berlin und Vietnam*. Transcript, Bielefeld 2011; KARIN WEISS / MIKE DENNIS (Hg.), *Erfolg in der Nische?: Die Vietnamesen in der DDR und in Ostdeutschland*, Berlin 2005.

Mehrheitsgesellschaft ermöglichen soll. Die Jugendlichen und jungen Erwachsenen erleben dabei typische Hybridisierungsprozesse, die »third culture kids« erleben.¹⁷ Sie empfinden eine starke Loyalität den eigenen Familien und Gemeinden gegenüber, zugleich erleben sie vielfach eine Entfremdung, da sie beispielsweise den Inhalt der Predigten des Gemeindeleiters über weite Strecken inhaltlich nicht mehr zustimmen wollen. Außerdem existieren weitere vitale Freundschaftsbeziehungen auch außerhalb der Gemeinde und der Familie. Dort neutralisiert sich oftmals die vietnamesische Identität. Die Generationskonflikte verweisen auf die temporale Dimension von Migrationsprozessen, die oftmals mit der Hybridisierung ethnisch-religiöser Identitäten einhergeht.¹⁸

Das zweite Forschungsdesiderat besteht in der Analyse der Bedeutung ethnischer Diversität in landeskirchlichen, katholischen und freikirchlichen Gemeinden, z. B. im Hinblick auf den Gottesdienst und die Predigtkultur, aber auch in den eher informellen Begegnungsräumen. So fehlen gemeindegeschichtlich orientierte Studien, die danach fragen, wie Erfahrungen von Flucht und Vertreibung das Leben von Gemeinden sowie die Religiosität Einzelner geprägt haben.

Ein weiteres Thema, das in den beschriebenen Phänomenbereich gehört, sind die intentionalen interkulturellen Gemeindegründungen, in denen bewusst konfessionelle Grenzen überschritten werden, und die ethnische Diversität als Identitätsmarkierung christlicher Existenz in den Vordergrund rückt. Als Bei-

¹⁷ Vgl. zu den Perspektiven der zweiten Generation UTA BETH / ANJA TUCKERMANN, Heimat ist da, wo man verstanden wird: Junge VietnamesInnen in Deutschland (Archiv der Jugendkulturen), Berlin 2008. Grundsätzlich zum Phänomen: DAVID C. POLLOCK / RUTH E. VAN REKEN, Third Culture Kids: The Experience of Growing Up Among Worlds, Boston 2009.

¹⁸ Bereits die Selbstdarstellung im Internet verdeutlicht die Problematik. Der Jugendverband der evangelisch-vietnamesischen Tin-Lanh Gemeinden hat eine Webseite in deutscher Sprache und stellt sich wie folgt vor: »Wir sind der Jugendverband der Evangelisch-Vietnamesischen Tin-Lanh Gemeinden in Deutschland e.V. Wir wollen die Jugendarbeit der evangelisch-vietnamesischen Tin-Lanh Gemeinden auf Bundesebene vernetzen und die Jugendarbeit in den sieben Ortsgemeinden (Berlin, Frankfurt, Hannover, München, Stuttgart, Regensburg, Reutlingen, Wuppertal) stärken und unterstützen. Darüber hinaus möchten wir uns mit anderen evangelischen Partnern vernetzen und diakonische Projekte und Aufgaben wahrnehmen.« <http://jve-tinlanh.de> (abgerufen am 5.1.2018). Hier drückt sich ein doppeltes Interesse aus. Es wird sowohl eine interne Vernetzung in der Jugendarbeit vietnamesisch-deutscher Gemeinden angestrebt als auch Verbindungen zu anderen Partnern und Projekten im Kontext der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Die vietnamesische Gemeinde in Wuppertal hingegen hat eine Webseite in vietnamesischer Sprache und richtet sich entsprechend ausschliesslich an Mitglieder der Gemeinde mit entsprechenden Sprachkenntnissen, vgl. <http://www.tinlanh-wuppertal.com> (abgerufen am 5.1. 2018).

spiel sei hier die New Life Church in Düsseldorf genannt, in der sich jeden Sonntag Menschen aus über 45 Nationen unter dem Motto der Gemeinde »Mein Haus soll ein Gebetshaus sein für alle Nationen« (Mk 11,17) versammeln. Jeden Sonntag finden sechs Gottesdienste auf Englisch, Spanisch, Französisch und Farsi (Persisch) statt, die jeweils in die deutsche Sprache übersetzt werden.¹⁹

Es gibt selbstverständlich auch interkulturelle Gemeinden, die in ihrer Internationalität weiterhin einem konfessionellen Referenzrahmen verbunden bleiben. Klassische Beispiele hierfür sind die evangelische französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt a. M., die insbesondere Christinnen und Christen aus dem frankophonen Afrika ansprechen will²⁰ oder die Matthäuskirche in Basel, in der Menschen unterschiedlicher nationaler und ethnischer Herkunft im »Miteinander-Gottesdienst« und im »Sonntagszimmer« sich begegnen.²¹ Beide Kirchen sind der reformierten Tradition verpflichtet.

Die Skizzierung der Forschungslage lässt erkennen, wie divers die Kirchenlandschaft in Europa aufgrund von Migration geworden ist. Die praktisch-theologische Herausforderung wird in Zukunft weiterhin darin bestehen, diese Diversität sowohl in ekklesiologischer als auch in subjektorientierter Perspektive zu erforschen.

2. Transnationalisierung von Sozialräumen

Um die transnationale Dimension von Migration als Thema praktisch-theologischer Forschung weiter in den Blick zu nehmen, sind Überlegungen aus der soziologischen Migrationsforschung hilfreich, die sich mit der Transnationalisierung von Sozialräumen befassen. Diese Forschungen bilden eine wichtige Ergänzung zu praktisch-theologischen Sozialraumtheorien, die sich vorrangig auf das Studium von milieuspezifischen Lebensstilen konzentrieren.

2.1 Formen der Internationalisierung

In der Migrationsforschung wird davon ausgegangen, dass verschiedene Formen der Internationalisierung zeitgleich und spannungsreich nebeneinander existieren, sich gegenseitig beeinflussen bzw. in komplexen sozialen Oszillationsprozessen mal in den Vordergrund mal in den Hintergrund der Wahrnehmung rücken. Um Transnationalisierungsphänomene wahrzunehmen, ist es hilfreich, in diesem spannungsreichen Feld bestimmte Dynamiken zu unterscheiden.

¹⁹ Vgl. <http://www.newlifechurch.de> (abgerufen am 5.1.2018).

²⁰ Vgl. <https://www.efrg.de> (abgerufen am 6.1. 2018).

²¹ Vgl. <https://www.erk-bs.ch/kg/kleinbasel/matthaeus> (abgerufen am 6.1. 2018).

Der Soziologe Ludger Pries schlägt vor, verschiedene Formen der Internationalisierung zu differenzieren. Er beschreibt diese als Inter- und Supra-Nationalisierung sowie als Re-Nationalisierung und Globalisierung bzw. Glokalisierung. Diese wirken in unterschiedlichen Intensitätsgraden auf das Leben von Individuen und Gemeinschaften ein und damit auch auf Möglichkeiten der transnationalen Vernetzungen.²² Spannungen werden insbesondere durch die beiden letztgenannten Entwicklungen erzeugt.

Bei der Re-Nationalisierung geht es um die Stärkung bestehender Territorialgrenzen, um nationale Abschottungspolitik und wirtschaftlichen Protektionismus. Obwohl wir davon ausgehen müssen, dass die exklusive Verschachtelung von Sozial- und Flächenraum, die im Konzept von Nationalstaatlichkeit starkgemacht wird,²³ relativiert werden muss, findet gegenwärtig eine Form von Re-Nationalisierung statt (Stichwort: Brexit und Trump), die auch einen Widerhall in manchen Kirchen Europas zeigt. So unterstützt beispielsweise die reformierte Kirche Ungarns den nationalistisch begründeten Abschottungskurs der dortigen Regierung, eine ähnliche Entwicklung lässt sich in Polen im Hinblick auf die katholische Kirche ausmachen.²⁴

²² LUDGER PRIES, *Die Transnationalisierung der sozialen Welt*, Frankfurt a.M. 2008, 19 f. Die Inter-Nationalisierung verweist auf die Beziehungen zwischen sich als souverän verstehenden Nationalstaaten und Nationalgesellschaften. Auch ökumenische Beziehungen folgen oftmals der Logik der Inter-Nationalisierung, da sich Kirchen und Kirchenbünde nicht nur durch ihre Konfessionszugehörigkeit, sondern auch durch den Bezug auf eine nationalstaatliche Größe verstehen und so einander begegnen, z.B. die Church of England, der Schweizer Evangelische Kirchenbund, die EKD etc. Bei der Supra-Nationalisierung geht es um die Ausdehnung des Konzeptes der Inter-Nationalisierung auf die supranationale Ebene, hier können als Beispiele die Vereinten Nationen genannt werden oder der World Council of Churches, aber auch internationale religionsaffine NGOs, die in der UNO verankert sind und bestimmte Ziele verfolgen.

Die supra-nationale Ebene spielt m.E. im erlebten Sozialraum von Menschen vermutlich die geringste Rolle. Ich befürchte, dass nur wenige Menschen die Arbeit verschiedener ökumenischer Organisationen wie der Gemeinschaft der Kirchen in Europa verfolgen. Entsprechend wird immer wieder die Wirksamkeit von Organisationen in Frage gestellt, die auf der supranationalen Ebene arbeiten.

²³ Die Verschachtelung von Flächen- und Sozialraum kann beispielhaft mit Blick auf den Westfälischen Frieden von 1648 studiert werden, der mit dem *cuius regio eius religio*-Prinzip die religiöse Gesinnung und den praktizierten Glauben der Herrscher und der Untertanen mit bestimmten geographischen Territorien verknüpfte.

²⁴ Ich konnte keine praktisch-theologischen Studien finden, die die Konstruktion nationaler Identität in Verbindung mit konfessioneller Identität untersuchen. Dies wäre m.E. nicht nur angesichts der Verbindung rechtspopulistischer Strömungen auch mit christlichen Gruppierungen eine drängende Fragestellung.

Diese Re-Nationalisierungstendenzen erscheinen vor dem Hintergrund der Globalisierung als ubiquitärer Ausbreitung weltweiter gesellschaftlicher Verflechtungsbeziehungen als rückwärtsgewandte, regressive Entwicklung, die allerdings im Hinblick auf das in ihr wohnende autoritäre und dialogzerstörende Potenzial ernst genommen werden muss.

Die Re-Nationalisierungstendenzen haben verschiedene Ursachen, eine davon ist sicherlich in den ambivalenten Effekten der Globalisierung zu entdecken. Einerseits haben sich Kommunikationsmöglichkeiten im Internet und den sozialen Medien schier unendlich erweitert und soziale Prozesse in Gang gesetzt, in denen sich die Beschränkungen sozialer und kultureller Arrangements durch die Geographie auflösen. Eine intensivierte und beschleunigte Zirkulation von Wissen und von Propaganda, von sozialen Verbindungen, die freundschaftsfördernd oder lebensbedrohend sind, ist entstanden.

Andererseits beklagen sich Menschen, von ihren nationalen Regierungen nicht gehört zu werden und in politischen Prozessen keine Stimme zu haben. Globalisierung impliziert neben diesen ambivalenten Wahrnehmungen im Bereich sozialer Kommunikation auch die zunehmende Omnipräsenz von Risiken, die eine weltumspannende Dimension haben.²⁵

Auch wenn man die Gleichzeitigkeit der genannten Internationalisierungsprozesse wahrnehmen kann, kann jedoch nicht pauschal davon ausgegangen werden, dass sich die Raumdimension des Sozialen im globalisierten Cyber Space durchgängig verflüchtigt und es zu einer vollständigen Enträumlichung bzw. Deterritorialisierung des Sozialen kommt. Komplementär zu den globalen Prozessen entstehen Glokalisierungsphänomene, die die Zusammenhänge zwischen globalen und lokalen Ereignissen und sozialen Praktiken evident werden lassen. So hat beispielsweise das globale Phänomen des Klimawandels lokale Auswirkungen.

2.2 Die Mikro- und Mesoebene transnationaler Migration

Transnationalisierung schließlich verweist auf den sich ausweitenden und vertiefenden

»Prozess der Herausbildung relativ dauerhafter, dichter *pluri-lokaler* und national-staatliche Grenzen überschreitender Beziehungen, die durch bestimmte soziale Praktiken, Symbolsysteme und Artefakte gestützt werden. Diese emergenten grenzüber-

²⁵ PRIES, Transnationalisierung (Anm. 22), 150.

schreitenden gesellschaftlichen Formationen können eine vorwiegend ökonomische, soziale, kulturelle oder politische Dimension haben – in aller Regel ist ihre Dynamik aber durch komplexere Wechselwirkungen zwischen diesen Dimensionen bestimmt.«²⁶

Bei der Rede von der Transnationalisierung der sozialen Welt geht es also um Verflechtungszusammenhänge, die die Grenzen der Nationalstaatlichkeit überschreiten.

All die genannten Formen der Internationalisierung haben einen Einfluss sowohl auf Phänomene im Bereich der gelebten Religion als auch im Hinblick auf Migrationsprozesse.

In den Fokus kommen die realen Veränderungen in den Raumbezügen des Sozialen, wobei wir davon ausgehen können, dass es nicht einfach zu einer durchgängigen Delokalisierung kommt, sondern weiterhin konkrete Orte Bezugspunkte für Lebenserfahrung, für individuelle und kollektive Identitätskonstruktionen sowie für Zukunftsprojekte bleiben.

Transnationale Prozesse entfalten sich auf der *Mikroebene* in den Biographien Einzelner und prägen die Lebensrealitäten von Familien und Haushalten von Migrantinnen und Migranten. So identifiziert Cordula Weissköppel in ihrer Studie über transnationales Handeln von Sudanesen in einer protestantischen Kirchengemeinde²⁷ überaus komplexe vitale Netzwerke von Verwandtschaftsbeziehungen, in die sudanesischen Menschen durch Gebetspraktiken, Rituale, den Versand von Geld, oder den Austausch von Predigern und Botschaften eingebunden sind. Diese Netzwerke können in der transnationalen Biographie einer einzelnen Person substanzielle Kontakte zu Menschen in Australien, Europa und Nordamerika umfassen. Und in Afrika selbst werden Verbindungen nach Ägypten, Kenia, und natürlich in Nord- und Südsudan genannt. Das Lebensgefühl von sudanesischen Christen und Christinnen in Deutschland ist maßgeblich von diesem weit verzweigten Netzwerk von Sozialbeziehungen geprägt.

Auf der *Mesoebene* lassen sich Non-Profit-Organisationen oder in unserem Falle verschiedenen Gemeindeformen, die oben skizziert wurden, entdecken. In den Forschungen, die die Bedeutung der religiösen Dimension auf der Meso-Ebene zu beschreiben suchen, wurden unterschiedliche Beobachtungen gemacht. Weissköppel beschreibt z. B. die Bedeutung eines Migranten-Cafés in Berlin, das Teil einer Kirchengemeinde ist, und für die sudanesischen Community zu einem

²⁶ A. a. O., 44.

²⁷ Vgl. CORDULA WEISSKÖPPEL, You don't get lost. Transnationales Handeln von Sudanesen in einer protestantischen Kirchengemeinde, in: Andrea Lauser / Cordula Weissköppel (Hg.), Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext, Bielefeld 2008, 75–104.

wertvollen sozialen Ort des Austauschs untereinander sowie im Kontakt zu weiteren Mitgliedern der Gemeinde geworden ist.

2.3 Imaginative Praktiken

Transnationale Sozialräume entstehen auch durch imaginative Praktiken, in denen Herkunfts- und Ankunftsorte politisch und religiös interpretiert werden und mit ihnen Vorstellungen von Heimat und Fremde. Dies geschieht durch die Entwicklung sozialer Praktiken der Verbindung und der Unterscheidung vom Umfeld, in der Entfaltung kulturell-religiöser Symbolsysteme sowie in der Kreation von Artefakten, mit denen der Sozialraum gestaltet wird. Durch diese Praktiken konstituieren sich Migrantinnen und sogenannte Einheimische in ihrer kollektiven Identität und setzen sich dabei zueinander in Beziehung. »Sozialräume sind zu verstehen als die in der Zeit relativ dauerhaften und flächenräumlich als Ausdehnung und Anordnungsbeziehung *wahr-genommenen* Lebensbezüge von Menschen.«²⁸ Pries betont hinsichtlich des Wahrnehmens die »aktiv-intervenierende Seite von *wahr-nehmen* und zugleich die beobachtend-interpretierende-diskursive Seite von *wahr-nehmen* menschlicher Lebensbezüge.«²⁹

Lewis und Wigen identifizieren im Feld der transnationalen Migration vier Imaginationspraktiken, die neue Sozialräume konstituieren und gleichzeitig Flächenräume plurilokal überspannen:³⁰ Der *Zwischenraum* als umstrittenes Gebiet, in dem fragile, provisorische soziale Beziehungen dominant sind; die *Diaspora*, in der der Sozialraum als Fremde erlebt wird, der auf ein fixiertes Zentrum ausgerichtet ist. Dieses Zentrum bleibt oftmals ein Sehnsuchtsort, der identitätsstiftenden Charakter hat. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die jüdische Diaspora mit Israel bzw. Jerusalem als Zentren, die eine große Imaginationskraft ausstrahlen.

Eine weitere Imaginationspraxis konstellierte sich als *Archipel*, d.h. als Anordnung von Enklaven. Religiöse Gemeinschaften beziehen sich wie in einer Inselgruppe aufeinander. Dies trifft m.E. z.B. auf die erwähnten Tin-Lanh Gemeinden zu, die sich in der ersten Generation als relativ hermetische Enklaven entwickelt haben, die mit anderen ähnlichen vietnamesischen Gemeinden in Deutschland und in Europa durch eine gemeinsame Geschichte verbunden sind und in Kontakt miteinander stehen.

²⁸ PRIES, Transnationalisierung (Anm. 22), 229.

²⁹ A. a. O., 230.

³⁰ Vgl. MARTIN W. LEWIS / KÄREN E. WIGEN, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, Berkeley / Los Angeles / London 1997.

Zuletzt sei die *Kulturmatrix* genannt, in der sich Menschen im Hinblick auf ihre Zugehörigkeit in multipler Weise verorten und in hybrider Weise einen Patchwork-Sozialraum herstellen. Als in einer Kulturmatrix lebend erfahren sich entsprechend die jungen Erwachsenen, die sich ihrer Gemeinde zugehörig fühlen und zugleich zu den nicht-vietnamesischen peer groups, mit denen sie über die Schule oder bestimmte Freizeitaktivitäten zusammenfinden.

Diese unterschiedlichen Sozialräume können sich im selben Flächenraum übereinanderschichten. Zugleich findet eine plurilokale Ausdehnung von Sozialräumen über mehrere Flächenräume statt. Das Konzept der Transnationalisierung von Lebensräumen versucht die hier auftretenden spannungsreichen Konstellationen und Ungleichzeitigkeiten zu beschreiben und diese mit Blick auf den Einfluss auf die alltägliche Lebenswelt, die Organisationen und die Institutionen, die im Leben von Migranten eine Rolle spielen, zu analysieren.³¹

Die hier kurz skizzierte Sozialraumtheorie kann ein hilfreiches Analyseinstrumentarium bieten, um die verschiedenen Dynamiken der Internationalisierung besser zu verstehen, insbesondere wie sie den Alltag und die gelebte Religion von Einzelnen und von Kollektiven im Hinblick auf die Erfahrung der Migration prägen.

³¹ PRIES, Transnationalisierung (Anm. 22), 277.

Religionspädagogische Forschung in europäischer Perspektive

Transnationale Praktiken religiöser Bildung und die Pfadabhängigkeit des gesellschaftlichen Wandels

David Kabisch

Wie jede Wissenschaft ist die Religionspädagogik auf eine Strategie der Komplexitätsreduktion angewiesen, wenn sie sich mit Europa beschäftigt: Denn Europa ist groß und unübersichtlich. Derzeit liegen 46 Nationen ganz oder teilweise in Europa. 28 sind Mitglieder der Europäischen Union, aber mit Zypern gehört ein Mitglied der Union geographisch nicht zu Europa, sondern zu Asien. Neben den geographischen und politischen Abgrenzungsschwierigkeiten zwischen den Nationen unterscheiden sich bekanntlich die politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen, religiösen und schulischen Rahmenbedingungen für die religiöse Erziehung, Bildung und Sozialisation. Ohne Komplexitätsreduktion würde die Religionspädagogik daher an einer Art Reizüberflutung zugrunde gehen, da die aus »Europa« einströmenden Daten ohne wirksame WahrnehmungsfILTER nicht verarbeitet werden könnten. Jede politische Karte ist das Ergebnis einer enormen Vereinfachung: Denn die Farben suggerieren die innere Einheit und statische Abgeschlossenheit von Nationalstaaten, die der inneren Pluralität und grenzüberschreitenden Dynamik moderner Gesellschaften nicht gerecht werden.

Auch in der Religionspädagogik lassen sich Strategien im Umgang mit dieser Komplexität beobachten. Die einfachste und zugleich heikelste ist die der bewussten oder unbewussten Ausblendung anderer europäischer Länder. Dies war beispielsweise in den ersten sechs Auflagen des 1984 erstmals erschienenen *Religionspädagogische[n] Kompendium[s]* von Gottfried Adam und Rainer Lachmann der Fall.¹ Eine zweite Strategie bietet die Komparatistik, auf die in diesem Beitrag ausführlich einzugehen ist. Diese ist in den Geschichts-, Kultur- und Sozialwissenschaften u. a. wegen ihres »methodologischen Nationalismus« und

¹ GOTTFRIED ADAM / RAINER LACHMANN (Hg.), *Religionspädagogisches Kompendium*. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten, Göttingen 1984, 2003. Erst die siebente Auflage erhält einen von Bernd Schröder verfassten Beitrag zu Europa. BERND SCHRÖDER, *Religionsunterricht in Europa*, in: Martin Rothgangel / Gottfried Adam / Rainer Lachmann (Hg.), *Religionspädagogisches Kompendium*, Göttingen, 7., grundlegend neu bearbeitete und ergänzte Auflage 2012, 175–190.

ihrer komplexitätsreduzierenden Hermeneutik der Gemeinsamkeiten und Unterschiede in die Kritik geraten.² Eine dritte Strategie zeigen solche Veröffentlichungen, in denen das Ausland lediglich als Vor- oder Feindbild für die eigene Theorie und Praxis religiöser Bildung dient. Solche Veröffentlichungen verstärken nicht selten nationale Stereotype, z. B. »Das finnische Schulsystem ist das beste der Welt.« oder »In russischen Schulen werden Schülerinnen und Schüler wie in der früheren Sowjetunion gedrillt.«³

In diesem Aufsatz steht mit dem Begriff der transnationalen sozialen Praxis eine Forschungsperspektive im Fokus, welche die komplexen Beziehungen zwischen europäischen Ländern zu analysieren sucht. Diese Forschungsperspektive spielt in der Religions- und Bildungsforschung eine wachsende Rolle: Wie nehmen Menschen andere Nationen, Religionen und Konfessionen wahr, und wie bestimmen diese Wahrnehmungspraktiken ihr Denken und Handeln? Welche transnationalen Beziehungen lassen sich in Familien, Gemeinden und Schulen beobachten? Wie verändert die globale Mobilität die Praxis religiöser Erziehung? Und welche transnationalen Praktiken bestimmen die Religionspädagogik als Wissenschaft?

Die Attraktivität einer Theorie sozialer Praktiken besteht für die Beantwortung dieser Fragen darin, dass sie »einen quasi-ethnologischen Blick auf die Mikrologik des Sozialen«⁴ ermöglicht und »transnationale soziale Räume als grenzübergreifende Strukturen«⁵ beschreibt. Darüber hinaus ist sie anschlussfähig an die u. a. von David Martin formulierte Forderung, der historischen Pfadabhängigkeit des religiösen Wandels mehr Beachtung in der soziologischen

² In der an Globalisierungsfragen orientierten Geschichtsschreibung wurde zudem ein »tiefsitzender Eurozentrismus« diagnostiziert. Dazu ROLAND WENZLHUEMER, *Globalgeschichte schreiben. Eine Einführung in 6 Episoden*, Konstanz 2017, 9, mit Verweis auf SEBASTIAN CONRAD, *What is Global History?*, Princeton 2016, 3f.

³ Vgl. FLORIAN WALDOW, *Das Ausland als Gegenargument: Fünf Thesen zur Bedeutung nationaler Stereotype und negativer Referenzgesellschaften*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 62 / 3 (2016), 403–421.

⁴ ANDREAS RECKWITZ, *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003), 282–301, hier 298. Ferner FRANK HILLEBRANDT, *Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung*, Wiesbaden 2014; ROBERT SCHMIDT, *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, Berlin 2012; FRANKA SCHÄFER u. a. (Hg.), *Methoden einer Soziologie der Praxis*, Bielefeld 2015; HILMAR SCHÄFER (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld 2016.

⁵ MARGIT FAUSER / THOMAS FAIST / EVELINE REISENAUER, *Das Transnationale in der Migration. Eine Einführung*, Weinheim / Basel 2014, 22.

Religionsforschung zu schenken.⁶ Der folgende Beitrag plädiert daher für eine stärkere Verschränkung gesellschafts- und geschichtswissenschaftlicher Zugänge in der Religionspädagogik.⁷

1. Die Wahrnehmung anderer Länder als positive oder negative Referenzgesellschaften

Die Wahrnehmung anderer Menschen, Länder, Religionen und Konfessionen bestimmt das soziale Miteinander. Daher bietet es sich an, die Beschreibung transnationaler sozialer Praktiken mit der Wahrnehmung anderer Länder zu beginnen. Wie auch in anderen Lebensbereichen ist dabei mit nationalen Stereotypen zu rechnen. Sie sind eine wirksame Strategie, die mit der Chiffre »Europa« verbundene Komplexität zu reduzieren: *Die* Deutschen sind ordentlich, *die* Italiener sind unpünktlich und *die* Griechen werden das von der EU erhaltene Geld wohl nie zurückzahlen. Populistische Parteien nutzen bekanntlich solche Stereotype, um auf Stimmenfang zu gehen. Auf die soziale Funktion solcher Zuschreibungen muss an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Das Darstellungsinteresse richtet sich vielmehr auf nationale Stereotype in der bildungspolitischen und religionspädagogischen Diskussion, wie sie Florian Waldow in seinen Thesen zur Bedeutung positiver und negativer Referenzgesellschaften in der Allgemeinen Pädagogik analysiert hat.

These 1: »Nationale Stereotype spielen eine wichtige Rolle bei der Auswahl und Konstruktion von negativen (und positiven) Referenzgesellschaften«⁸.

Politische Gruppen, die wie die Landesarbeitsgemeinschaft Laizismus in Nordrhein-Westfalen die Abschaffung des konfessionellen Religionsunterrichts fordern,⁹ beziehen sich regelmäßig auf Frankreich und die dortige Trennung von Staat und Kirche. Dabei wird in der Regel stillschweigend vorausgesetzt, dass Laizität eine notwendige Voraussetzung für »Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit« in einer pluralistischen Gesellschaft sei. Frankreich dient hier als po-

⁶ DAVID MARTIN, *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Farnham 2011.

⁷ Dazu bereits DAVID KÄBISCH / HENRIK SIMOJOKI, Säkularisierung, Globalisierung und die Pfadabhängigkeit des religiösen Wandels. Zur Verschränkung gesellschafts- und geschichtswissenschaftlicher Zugänge in der Religionspädagogik, in: Thomas Heller (Hg.), *Religion und Bildung in interdisziplinärer Perspektive (Studien zur religiösen Bildung)*, Leipzig 2018, 271–291.

⁸ WALDOW, *Das Ausland als Gegenargument* (Anm. 3), 406.

⁹ www.laizismus-dielinke-nrw.de/ [Lesedatum: 27. Januar 2018].

sitive Referenzgesellschaft für die Gegner des Religionsunterrichts in Deutschland. Da dieser Bezug auf Frankreich von den dortigen Integrations- und Religionskonflikten absieht und das Nachbarland so sieht, wie es sich (zumindest in der Vergangenheit) selbst gern gesehen hat, kann von einem nationalen Stereotyp gesprochen werden.¹⁰

These 2: »Negative Referenzgesellschaften dienen der Plausibilisierung von (negativen) bildungspolitischen Szenarien und der Delegitimierung von bildungspolitischen Agenden«¹¹.

In diesem Sinn kann Frankreich auch als negative Referenzgesellschaft für die Befürworter des Religionsunterrichts dienen. Dies ist beispielsweise bei dem Tübinger Kirchenrechtler Martin Heckel der Fall, dessen Expertise in zahlreiche bildungspolitische Texte der EKD eingeflossen ist. Laizistische Konzeptionen in Frankreich wirken seiner Wahrnehmung nach

»freiheitsfeindlich, weil sie die Religionsfreiheit wesentlich auf die Negation der Religion verengen und die öffentliche Rechtsordnung danach ausrichten. Sie wirken gleichheitswidrig, weil der Agnostizismus nicht die Basis aller Bürger ist und nicht als Ziel und Maßstab zur allgemeinen Rechtsgestaltung taugt. [...] Sie sind nicht pluralistisch, sondern »nivellieren« die religiöse Vielfalt und Verschiedenheit«¹².

Diese Wahrnehmung der Situation in Frankreich grundiert Stellungnahmen der EKD u. a. zur politischen Kultur in Deutschland oder zur Notwendigkeit eines islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen in Deutschland.¹³

¹⁰ Dazu ausführlich LAURA WEIDLICH, Frankreich als Argument in religionspädagogischen Debatten, in: Peter Gemeinhardt / Bernd Schröder / Werner Simon (Hg.), »Rezeption« und »Wirkung« als Phänomene religiöser Bildung. Forschungsperspektiven und historiographische Fallstudien (Studien zur religiösen Bildung 18), Leipzig 2018, 101–112, und LAURA WEIDLICH, Konzeptionen religiöser Bildung an staatlichen Schulen in Deutschland und Frankreich. Der Ansatz der Kulturtransferforschung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 69 (2017), 107–117.

¹¹ WALDOW, Das Ausland als Gegenargument (Anm. 3), 410.

¹² MARTIN HECKEL, Zur Zukunftsfähigkeit des deutschen »Staatskirchenrechts« oder »Religionsverfassungsrechts«?, in: Archiv des öffentlichen Rechts 134 (2009), 309–390, hier 134. Dazu DAVID KÄBISCH, Von der nationalen zur transnationalen Rechts-, Religions- und Bildungsforschung. Zum Beispiel: Deutschland, Frankreich und die Schweiz, in: Philippe Buettgen / Antje Roggenkamp / Thomas Schlag (Hg.), Religion und Philosophie. Perspektivische Zugänge zur Lehrer- und Lehrerinnenausbildung in Deutschland, Frankreich und der Schweiz (Studien zur religiösen Bildung 13), Leipzig 2017, 45–65.

¹³ Als Beispiel seien zwei EKD-Texte aufgeführt: CHRISTENTUM UND POLITISCHE KULTUR. Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum. Eine Erklärung des

These 3: »Wissen über die vermeintliche Herkunft von bildungspolitischen Reformagenden ersetzt Wissen über die Reformagenden selbst«¹⁴.

Dieser Country-of-origin-Effekt ist heute vor allem aus der Werbung vertraut. Er wird dort gezielt eingesetzt, um Kaufentscheidungen zu beeinflussen. So gilt dänisches und italienisches Eis als das beste der Welt. Ein US-amerikanischer Lebensmittelkonzern hat daher den Kunstnamen »Häagen Dasz« erfunden, was irgendwie dänisch klingt und aussieht. Ähnlich verhält es sich mit dem Label »Made in Germany«, das der Käufer eines VW-Diesels in Madrid werbewirksam auf dem Auto kleben sieht. Wissen über die vermeintliche oder tatsächliche Herkunft eines Produkts ersetzt in beiden Fällen das Wissen über die genaue Beschaffenheit des Produkts.

Solche Country-of-origin-Effekte lassen sich auch in der religionspädagogischen Literatur beobachten. So führt die Stichwortsuche in Online-Zeitschriften des Fachs zu dem Ergebnis, dass Finnland häufig als Vorbild genannt wird, wenn es um Ganztagsangebote an Schulen und erfolgreiche Modelle der Inklusion geht.¹⁵ Dagegen ist prinzipiell nichts einzuwenden. Es fällt jedoch auf, dass pauschale Verweise auf andere Länder meist den Zweck verfolgen, die eigene ohnehin schon feststehende Position zu stärken. Im Fall von Finnland haben

Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1997, 13: »Das Grundgesetz kennt keinen laizistischen Auftrag. Bei der Verfassungsgebung waren Verfassungsalternativen mit einem solchen Auftrag wohl bekannt. Sie wurden in Deutschland nicht eingeführt, besonders nicht in der Schule. [...] Schon im revolutionären Umbruch 1919 gab es in einigen Ländern Bestrebungen, die Schule von der christlichen Tradition zu trennen. Gegen die Verbannung des christlichen Elements aus der Schule und gegen die Diskriminierung des Religionsunterrichts erhob sich massiver politischer Widerstand, der sich nicht zuletzt am fast allseits abgelehnten Beispiel des laizistischen Frankreich orientierte.« Vgl. zudem: KLARHEIT UND GUTE NACHBARSCHAFT. Christen und Muslime in Deutschland, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 2007, 23: »Im Gegensatz zu Ländern mit laizistischer Ordnung – wie beispielsweise Frankreich – gewährt und fördert der Staat die Eigenständigkeit und die zivilgesellschaftliche Rolle der Religionsgemeinschaften«.

¹⁴ WALDOW, Das Ausland als Gegenargument (Anm. 3), 411.

¹⁵ Zum Beispiel bei ANITA MÜLLER-FRIESE, Religiöse Bildung in Förderschulen. Beitrag zum Projekt »schulformspezifische Religionsdidaktik«, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 10 (2011), H. 1, 166–193, hier 167: »In Italien, Norwegen und Portugal etwa werden weniger als 1 % aller Schülerinnen und Schüler mit Förderbedarf in eigenständigen Förderschulen unterrichtet. Auffallend ist die Quote sonderpädagogischer Förderung in den skandinavischen Ländern, insbesondere in Dänemark, Island und Finnland. So erhalten in Finnland über 21 % aller Schülerinnen und Schüler im Laufe ihrer Schulkarriere irgendwann einmal eine sonderpädagogische Unterstützung. Diese Förderung findet aber überwiegend in der Regelschule statt«.

beispielsweise Befürworter von Ganztagsschulen in Deutschland wiederholt einen Zusammenhang zwischen dieser Schulform und dem guten Abschneiden Finnlands beim ersten PISA-Test hergestellt, was bei genauer Recherche falsch ist: Denn zur Zeit der PISA-Datenerhebung gab es zwar eine Diskussion um Ganztagsschulen in Finnland, aber noch keine Ganztagsschulen selbst.

These 4: »Negative und positive Referenzgesellschaften können sich gegenseitig stabilisieren bzw. verstärken«¹⁶.

In diesem Zusammenhang sei auf das *International Handbook of Protestant Education* verwiesen, das von US-amerikanischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern verfasst wurde. Das Handbuch umfasst sieben Einzelbeiträge zu den Vereinigten Staaten und sieben Beiträge zur *Protestant Education in Europe*, darunter vier Länderberichte zu Deutschland, England, den Niederlanden und Russland. In dem Länderbericht zu Deutschland fällt zunächst auf, dass Fred W. Beuttler, der an der Carroll University in Wisconsin lehrende Verfasser, keine einzige deutsche Quelle und keine deutsche Literatur zitiert.¹⁷ Seine 30-seitige Darstellung lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Im deutschen Schulsystem sei besonders Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre wirksam geworden. Durch die dadurch bedingte Trennung von Staat und Kirche konnte im Staat ein religiöses Vakuum entstehen, das im 20. Jahrhundert auf verheerende Weise vom Nationalsozialismus und anschließend vom Kommunismus gefüllt wurde. Die Argumentation läuft darauf hinaus, dass das amerikanische Modell der *civil religion* dieses Problem vermeide, zivilisatorische Rückfälle wie der Nationalsozialismus und Kommunismus in den USA also undenkbar seien. Bemerkenswert ist, dass Beuttler beständig auf Frankreich Bezug nimmt, um seine Argumentation zu untermauern. Zum Ersten: Aufgrund der Kleinstaaterei habe Deutschland im Vergleich zu Frankreich (und Österreich) ein Modernitätsdefizit im Staatsaufbau gehabt.¹⁸ Zum Zweiten: Im Vergleich zu Frankreich sei der gefühlsbetonte Pietismus in Deutschland weit verbreitet gewesen, so dass der friedensdienliche Rationalismus nicht den Einfluss wie in Frankreich gewinnen

¹⁶ WALDOW, Das Ausland als Gegenargument (Anm. 3), 413.

¹⁷ FRED W. BEUTTLER, »Rendering to the Kaiser«: Protestantism, Education, and the State in German History, in: William Jeynes / David W. Robinson (Hg.), *International Handbooks of Religion and Education*, Band 6, 2012, 163–193.

¹⁸ BEUTTLER, »Rendering to the Kaiser« (Anm. 17), 173: »While the historiographical narrative usually focuses on the rise of absolute monarchy and the early modern state, especially in France and Austria, the German states were devastated beyond modern comprehension.«

konnte.¹⁹ Und zum Dritten: Der Pietismus in Deutschland habe die für Frankreich typische Säkularisierung im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche verhindert.²⁰ Solche und weitere Aussagen verweisen nicht nur auf wichtige Themen der historischen Religions- und Bildungsforschung, sondern zeigen auch, wie sich negative und positive Referenzgesellschaften zugunsten einer eingängigen Argumentation verstärken können.²¹

2. Transnationale Beziehungen in Familien, Gemeinden, Schulen und Universitäten

Der transnationale Ansatz wurde in den vergangenen Jahren u.a. in der Migrationsforschung erfolgreich erprobt und weiterentwickelt.²² Wie die neuere Migrationsforschung analysiert die transnationale Religions- und Bildungsforschung soziale Praktiken, die die Grenzen einer Nation überschreiten. Gegenüber der komparativen Religionspädagogik setzt sie damit einen anderen Akzent: Im Zentrum stehen weder die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen nationalen Rechts-, Religions- und Bildungssystemen noch die vielfältigen Theorien und Praktiken religiöser Bildung *in* den untersuchten Ländern; im Mittelpunkt des Forschungsinteresses stehen vielmehr die vielfältigen individuellen und institutionellen Beziehungen *zwischen* Menschen, die über Ländergrenzen hinweg miteinander interagieren.

Der transnationale Ansatz vermag auch in der Religionspädagogik die gegenwärtigen Modernisierungsdynamiken präziser als statische Ländervergleiche zu analysieren. Natürlich spricht nichts dagegen, die Rechts-, Religions- und Bildungssysteme in Griechenland, der Türkei oder Syrien mit denen in Deutschland zu vergleichen. Methodisch anspruchsvoller als Systemvergleiche ist jedoch die Frage, welche Ideen und Praktiken religiöser Erziehung türkische oder syrische Migranten aus ihrem Herkunftsland mitbringen, wie sich diese im

¹⁹ BEUTTLER, »Rendering to the Kaiser« (Anm. 17), 175: »Pietism remained strong in the German states, among intellectuals, as well as among the population, and contrasted with the intense rationalism influenced by France.«

²⁰ BEUTTLER, »Rendering to the Kaiser« (Anm. 17), 176: »The strength of Pietism in the Protestant Germans lands, however, did not allow for the complete secularization of society, as was the case in France, however.«

²¹ Die fünfte von Waldow aufgestellte These variiert das bisher Gesagte, so dass auf sie nicht eigens eingegangen werden soll: »Als negativ wahrgenommene Aspekte des eigenen Bildungssystems werden auf negative Referenzgesellschaften projiziert«. WALDOW, Das Ausland als Gegenargument (Anm. 3), 414.

²² Zum Beispiel MARGIT FAUSER / THOMAS FAIST / EVELINE REISENAUER, Transnational Migration, Cambridge/Malden 2013.

europäischen Kontext wandeln und welche religiösen Praktiken in transnationalen Familien gepflegt werden. Anschaulich werden diese Forschungsperspektiven in den Interviews, die Studierende unter Federführung von Manfred Pirner mit zwölf Jugendlichen an einer Nürnberger Berufsschule geführt haben:

- »Djamal, 20, Muslim aus Syrien und Annie, 11, Christin aus Armenien sagen, dass sie in Deutschland ihre Religion nicht mehr so konsequent leben.
- Rana, 13, Muslima aus Syrien gibt an, nicht mehr zu beten und das Kopftuch nicht mehr tragen zu wollen.
- Omar, 17, Muslim aus Äthiopien, betet weniger als im Heimatland.
- Mohammed, 18, Muslim aus Pakistan, betet häufiger zu Hause als in der Moschee (weil es zu wenige gibt).
- Emanuel, 19, orthodoxer Christ aus Eritrea, betet häufig, würde aber gern noch öfter in den orthodoxen Gottesdienst gehen (zu Hause ging er häufiger).
- Für die Muslima Selma (17) aus Syrien ist Religion noch wichtiger geworden, seit sie in Deutschland ist.«²³

Familiäre Bindungen und Beziehungen bestehen auch dann fort, wenn Familienmitglieder an zwei oder mehreren Orten in unterschiedlichen Nationalstaaten leben. Ein Beispiel dafür bieten türkische Migranten in Deutschland:

»Typisch für die erste Migrantengeneration sind transnationale Familien, in denen ein Familienmitglied nach Deutschland migriert ist, um den Lebensunterhalt der Familie in der Türkei zu sichern. In einer zweiten Phase gehen transnationale soziale Räume über die Migrationsbeziehungen der ersten Generation hinaus und entwickeln ein Eigenleben. Die zweite Generation führt nicht einfach die bestehenden Beziehungen ihrer Eltern fort, sondern bildet eigene Bindungen in die Türkei aus.«²⁴

In zahlreichen Interviews mit türkischen Migranten in der ersten, zweiten und dritten Generation wird zudem deutlich, dass transnationale familiäre Beziehungen vor allem in vier Lebensbereichen relevant sind. Zum Ersten bei der Erziehung der Kinder, zum Zweiten bei der Suche nach einem Lebenspartner, zum Dritten bei der Pflege der Großeltern und schließlich bei den mit Geburt, Hochzeit und Beerdigung verbundenen religiösen Festen im Lebenslauf.²⁵ Ge-

²³ MANFRED L. PIRNER, Religion – Ressource oder Risiko? Sozialisations- und Integrationserfahrungen von Flüchtlingsjugendlichen im religionspädagogischen Horizont. Ergebnisse einer empirischen Befragung und Konsequenzen für öffentliche Bildung, unveröffentlichte Präsentation, 4. Juli 2017.

²⁴ EVELINE REISENAUER, Transnationale persönliche Beziehungen in der Migration. Soziale Nähe bei physischer Distanz, Wiesbaden 2017, 50.

²⁵ Vgl. dazu auch die Beispiele bei BARBARA PUSCH, Transnationale Familienkontexte von MigrantInnen in der Türkei, in: Christine Hunner-Kreisel / Manja Stephan (Hg.), Neue

nannt sei zudem die grenzüberschreitende Verbundenheit durch religiöse Feste im Jahreskreis. Zahllose Reisebüros in deutschen Großstädten, die für günstige Busreisen in türkischer und arabischer Sprache werben, zeugen von diesen transnationalen sozialen Praktiken.

Am Beispiel Frankfurt am Main lassen sich ferner zahlreiche transnationale soziale Praktiken in Kirchen- und Moscheegemeinden identifizieren, darunter allein 24 Gemeinden von Katholiken mit einer anderen Muttersprache als Deutsch. Hier können u. a. Arbeitsmigranten aus Kroatien, Korea, Polen und Indien Gottesdienste in ihrer Muttersprache feiern, familiäre Netzwerke pflegen und an Geburtstags-, Hochzeits- und Trauerfeiern in der eigenen grenzüberschreitenden Community Anteil nehmen.²⁶ Die Frage der Konstitution und Konstruktion religiöser Zugehörigkeit in Migrationsprozessen lässt sich auch auf das vitale religiöse Leben in Frankfurter Synagogen- und Moscheegemeinden beziehen.²⁷ Für die Religionspädagogik besonders relevant sind die Auswirkungen einer von transnationalen Beziehungen geprägten Gesellschaft auf die Schule.

Im Jahr 2016 hatte jeder zweite Frankfurter einen Migrationshintergrund, und bei Kindern unter sechs Jahren beträgt der Anteil bereits 68%.²⁸ Die beschriebenen transnationalen Praktiken in Familien und Gemeinden bestimmen daher schon heute die Lebenswelt vieler Schülerinnen und Schüler in Ballungsräumen wie Frankfurt. Ausgehend von diesem Befund beschreiben Almut Küppers, Barbara Pusch und Pinar Uyan Semerci das »transnationale Bildungskapital«²⁹ von Kindern und Jugendlichen als Brücke zwischen den Kulturen. Schulen sollten dieses transnationale Bildungskapital nutzen, indem sie neben dem Deutschunterricht auch den Unterricht in Migrantensprachen fördern und bilinguale Angebote ausbauen. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die von Manfred Pirner dokumentierten Versuche zu einem bilingualen

Räume, neue Zeiten. Kindheit und Familie im Kontext von (Trans-)Migration und sozialem Wandel, Wiesbaden 2013, 89–106, hier 100.

²⁶ Vgl. BRIGATA SASSIN, Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprache in Frankfurt. Entwicklungen in den letzten fünf Jahren, in: Mechtild M. Jansen u. a. (Hg.), Religion, Migration und Gesellschaft, Bad Homburg 2010, 105–115.

²⁷ Zu dieser Forschungsperspektive vgl. MINNA-KRISTINA RUOKONEN-ENGLER, Transnational positioniert und transkulturell verflochten. Zur Frage der Konstitution und Konstruktion von Zugehörigkeiten in Migrationsprozessen, in: Kerstin Kazzazi / Angela Treiber / Tim Wätzold (Hg.), Migration – Religion – Identität. Aspekte transkultureller Prozesse, Wiesbaden 2016, 243–261.

²⁸ <http://www.fr.de/frankfurt/integrationsbericht-jeder-zweite-hat-migrationshintergrund-a-454912> [letzter Zugriff: 22.02.2018].

²⁹ ALMUT KÜPPERS / BARBARA PUSCH / PINAR UYAN-SEMERCI, Mapping out the transnational educational space between Germany and Turkey, in: Dies. (Hg.), Bildung in transnationalen Räumen, Wiesbaden 2016, 1–34.

Religionsunterricht, der das transnationale Bildungskapital von Kindern und Jugendlichen zu fördern sucht.³⁰ Einen unmittelbaren Religionsbezug hat auch das von der EKD geförderte Projekt *schools500reformation*, das der Frage nachgeht, wie evangelische Schulen in einer von Migration und Globalisierung geprägten Gesellschaft als transnationale Bildungsräume profiliert werden können. Dafür zeigen Henrik Simojoki und Annette Scheunpflug zahlreiche kommunikative und interaktive Wege auf, um eine transnationale Kommunikation des Evangeliums (im Bereich des grenzüberschreitenden gemeinsamen Feierns, Helfens und Lernens) über das Internet anzubahnen und im Religionsunterricht zu thematisieren.³¹

Transnationale Netzwerke bestimmen zunehmend die Arbeit der wissenschaftlichen Religionspädagogik. Hier gibt es heute eine Reihe an Forschungsverbünden, die sich mit der Theorie und Praxis religiöser Erziehung, Bildung und Sozialisation in Europa beschäftigen. Mit Frankfurt verbunden ist das 1999 u. a. von Hans Günter Heimbrock mitbegründete *European Network for Religious Education through Contextual Approaches* (ENRECA), das für einen lebendigen Austausch zwischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus England, den Niederlanden, Norwegen, Schweden, Wales und weiteren Ländern gesorgt hat – und heute noch sorgt. Ohne die vielfältigen Verflechtungen aufzeigen zu können, sei zudem auf das *International Seminar on Religious Education and Values* (ISREV) sowie die *International Academy for Practical Theology* (IAPT) verwiesen, unter deren Dach auch religionspädagogische Fragen thematisiert werden.³² Die beteiligten Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen bilden transnationale Netzwerke, die auf Tagungen und Projekttreffen für einen grenzüberschreitenden Austausch an Menschen und Ideen sorgen. Die genannten Forschungsverbünde sind damit Paradebeispiele für transnationale Wissenschaftspraktiken in der Religionspädagogik. Unter forschungsmethodischen Gesichtspunkten teilen die genannten Institutionen darüber hinaus die Gemeinsamkeit, dass sie eine international-ver-

³⁰ Vgl. dazu MANFRED L. PIRNER, Empirische Unterrichtsforschung zum bilingualen Religionsunterricht und Konsequenzen für den »normalen« Religionsunterricht, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 6 (2007), 42–52 (Online abrufbar unter www.theo-web.de). Siehe auch MANFRED L. PIRNER, Religion, in: Wolfgang Hallet / Frank G. Königs (Hg.), Handbuch Bilingualer Unterricht. Content and Language Integrated Learning, Seelze 2013, 324–331.

³¹ Vgl. HENRIK SIMOJOKI / ANNETTE SCHEUNPFLUG / SIMONE KOHLMANN, Schulentwicklung und religiöses Lernen im transnationalen Horizont. Gestaltungsperspektiven am Beispiel des Projekts »schools500reformation«, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68 (2016), 327–339.

³² Dazu bereits FRIEDRICH SCHWEITZER, Begegnung in der Wissenschaft. Internationalisierung und Vergleichende Religionspädagogik. Überblick und Zukunftsperspektiven, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 21 (2005), 189–206.

gleichende Forschungslogik favorisieren. Im dritten Teil sollen demgegenüber Forschungsperspektiven vorgestellt werden, die das bewährte Instrumentarium der international-vergleichenden Religionspädagogik erweitern können.

3. Thematische und methodische Anregungen für die international-vergleichende Religionspädagogik

Empirische Ländervergleiche zeichnen sich dadurch aus, dass sie die zum Vergleich benötigten Texte und Daten erst in anspruchsvollen und aufwendigen Verfahren generieren. Als ein Beispiel sei dazu die von Martin Rothgangel, Thomas Schlag und Friedrich Schweitzer durchgeführte explorative Studie mit semi-strukturierten Interviews zum konfessionellen bzw. religionskundlichen Unterricht in Österreich, der Schweiz und in Deutschland angeführt.³³ Im Zentrum der Interviews mit je zwei Lehrkräften aus den beteiligten Ländern steht die Frage, wie diese das Unterrichtsthema »Islam« behandeln, ergänzt um Interviews mit beteiligten Schülerinnen und Schülern zu ihrer Wahrnehmung dieses Unterrichts. Der Vergleich soll zudem die Bedeutung der rechtlichen, gesellschaftlichen, demographischen und bildungspolitischen Rahmenbedingungen für die Ziele der Lehrenden und die Einschätzungen der Lernenden deutlich machen.

Eine qualitative und quantitative Befragung von Schülerinnen und Schülern aus europäischen Ländern bietet ferner das maßgeblich von Thorsten Knauth und Wolfram Weiße verantwortete REDCo-Projekt,³⁴ ferner die von Hans-Georg Ziebertz und Ulrich Riegel durchgeführte Lehrerbefragung mit empirischen Daten aus 16 Ländern³⁵ sowie die federführend von Friedrich Schweitzer initiierte Konfirmationsstudie u. a. mit Daten aus Deutschland, der Schweiz und Österreich sowie den vier skandinavischen Staaten.³⁶ Bei allen Unterschieden im Forschungsdesign haben die dazugehörigen Veröffentlichungen in der Regel eine zweigliedrige Struktur: In einem ersten Schritt werden die Ergebnisse der beteiligten Länder

³³ MARTIN ROTHGANGEL / THOMAS SCHLAG / FRIEDRICH SCHWEITZER, Didaktische Gestaltungen des Themas »Islam« aus LehrerInnen- und SchülerInnenperspektive. Konfessioneller und religionskundlicher Unterricht im internationalen Vergleich, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 70 (2018), 4–20.

³⁴ Vgl. DAN-PAUL JOZSA / THORSTEN KNAUTH / WOLFRAM WEIßE (Hg.), Religionsunterricht, Dialog und Konflikt. Analysen im Kontext Europas, Münster 2009.

³⁵ Vgl. GEORG ZIEBERTZ / ULRICH RIEGEL (Hg.), How teachers in Europe teach religion. An international empirical study in 16 countries, Berlin / Münster 2009.

³⁶ Vgl. FRIEDRICH SCHWEITZER / THOMAS SCHLAG / HENRIK SIMOJOKI / KATI TERVO-NIEMELÄ / WOLFGANG ILG (Hg.), Confirmation, faith and volunteerism. A longitudinal study on Protestant adolescents in the transition towards adulthood. European perspectives, Gütersloh 2017.

separat dargestellt, und in einem zweiten Schritt werden auf einer abstrakten Ebene Gemeinsamkeiten und Unterschiede identifiziert. Transnationale soziale Praktiken und die dynamischen Wahrnehmungs-, Kommunikations- und Transferprozesse zwischen Ländern sind nicht Gegenstand komparativer Studien.

Angesichts der Bedeutung transnationaler Beziehungen spricht daher nichts dagegen, das thematische Spektrum der empirischen Religionspädagogik um entsprechende Forschungsperspektiven zu ergänzen. Zu denken ist hier vor allem an empirische Analyse transnationaler Beziehungen und Transfers durch Mobilität und Migration, aber auch an die Analyse nationaler Stereotype und andere Wahrnehmungsprozesse. Empirische Zugänge stoßen allerdings dort an Grenzen, wo wir es mit Texten und Daten zu tun haben, die nicht unter empirischen Laborbedingungen entstanden sind. Landesverfassungen, Schulordnungen, didaktische Konzepte und Unterrichtsmedien seien hier als Beispiel genannt. Das »Ergebnis« des Vergleichs besteht hier nicht selten in der Aussage, dass die nationalen Rechts-, Religions- und Bildungssysteme ebenso wie die darauf bezogenen Einstellungen von Lehrenden und Lernenden aufgrund eines fehlenden *tertium comparationis* überhaupt nicht vergleichbar seien. Da die Komparatistik mit der Annahme eines *tertium comparationis* steht und fällt, sind mit dieser Feststellung auch die Grenzen der Komparatistik benannt.³⁷

Historische Ländervergleiche in der Religionspädagogik bedienen sich in der Regel soziologischer oder sozialphilosophischer Modernisierungstheorien, um danach fragen zu können, wie die untersuchten Länder auf die Herausforderungen der Säkularisierung, Pluralisierung, Individualisierung, Ökonomisierung, Urbanisierung und Beschleunigung aller Lebensbereiche reagieren. Oddrun Bråten geht beispielsweise in ihrer von Robert Jackson betreuten Dissertation zu Norwegen und England von einer Reihe »supranationaler« Entwicklungen wie die der Pluralisierung, Individualisierung und Ökonomisierung aus, um deren historischen »impact« auf akademische Debatten und die Bildungspolitik auf nationaler Ebene

³⁷ Stärker als andere Empiriker im Feld der international-vergleichenden Religionspädagogik haben u. a. Hans-Georg Ziebertz, Ulrich Riegel und Friedrich Schweitzer die »Difficulties for comparative interpretation and evaluation« dargelegt. Vgl. FRIEDRICH SCHWEITZER / ULRICH RIEGEL / HANS-GEORG ZIEBERTZ, Europe in a comparative perspective: religious pluralism and mono-religious claims, in: Hans-Georg Ziebertz / Ulrich Riegel (Hg.), How Teachers in Europe Teach Religion. An International Empirical Study in 16 Countries, Berlin / Münster 2009, 241–256, hier 242–246. Als Probleme erwähnt das Autorenteam u. a. die komplexitätsreduzierende Typisierung von Modellen religiöser Bildung, die Ausblendung historischer Faktoren, die Vernachlässigung der länderinternen Pluralität, das Übersetzungsproblem und die Verwendung von Begriffen, die einem spezifischen nationalen Kontext entstammen. Die transnationale Religions- und Bildungsforschung, wie sie in diesem Beitrag vorgestellt wird, versteht sich als ein Beitrag, diese methodologischen Probleme zu lösen.

beschreiben zu können.³⁸ Zudem unterscheidet sie eine subnationale Ebene, auf der u. a. danach gefragt wird, wie Lehrkräfte und Schüler die Entwicklungen auf der nationalen und supranationalen Ebene wahrnehmen.³⁹

In Abgrenzung zu diesem Top-Down-Modell des Ländervergleichs setzt die transnationale Religions- und Bildungsforschung andere Akzente, indem sie stärker nach Wahrnehmungs-, Kommunikations- und Austauschprozessen in unterschiedlichen Länderkonstellationen fragt.⁴⁰ Zudem hat die transnationale Geschichtsschreibung ebenso wie die neuere Religionssoziologie die Erschließungskraft klassischer Modernisierungstheorien infrage gestellt, was sich leicht an einem Vergleich religiöser Praktiken in Ländern Asiens, Afrikas und Europas zeigen ließe. Modernisierungstheorien sind daher nur eingeschränkt als *tertium comparationis* für historische Ländervergleiche geeignet.⁴¹

Systematische Ländervergleiche werden daher notwendig, wo wir es mit empirisch generierten Daten und historisch kontingenten Texten in verschiedenen Sprachen zu tun haben. Der Vergleich beginnt hier bereits bei den länderspezifischen Detailinformationen auf der Mikro-, Meso- und Makroebene und schenkt dem Übersetzungsproblem besondere Aufmerksamkeit.⁴² Die Vergleichbarkeit der Rechts-, Religions- und Bildungssysteme in den Ländern wird

³⁸ ODDRUN MARIE HOVDE BRÅTEN, Towards a methodology for comparative studies in religious education. A study of England and Norway, Münster / New York / München / Berlin 2013.

³⁹ Richard R. Osmer und Friedrich Schweitzers Studien zu den religionspädagogischen Reformbewegungen in den USA und Deutschland lassen sich ebenfalls dieser Vergleichsform zuordnen, da verschiedene Modernisierungstheorien als *tertium comparationis* (bzw. als »common background for the understanding«) dienen und so die Vergleichbarkeit der untersuchten Phänomene in den Ländern gewährleisten. RICHARD R. OSMER / FRIEDRICH SCHWEITZER, Religious Education between Modernization and Globalization. New Perspectives on the United States and Germany. Grand Rapids 2003. Vgl. dazu bereits RICHARD R. OSMER / FRIEDRICH SCHWEITZER, Religious Education Reform Movements in the United States and in Germany as a Paradigmatic Response to Modernization, in: International Journal of Practical Theology 1 (1997), 227–254.

⁴⁰ Dazu ausführlich JOHANNES WISCHMEYER, Transnationale Bildungsräume – methodische und thematische Anregungen für die Historische Religionspädagogik, in: Antje Roggenkamp / Michael Wermke (Hg.), Religiöse Sozialisation, Erziehung und Bildung in historischer Perspektive. Arbeitsfelder historischer Religionspädagogik, Leipzig 2014, 317–329.

⁴¹ Dazu KÄBISCH / SIMOJOKI, Säkularisierung (Anm. 7).

⁴² Diesem Forschungsprogramm lassen sich u. a. die auf Frankreich, Israel und Deutschland bezogenen Analysen Bernd Schröders zuordnen. Vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung BERND SCHRÖDER, Religionspädagogik, Tübingen 2012, 388–404 (§ 25).

hier weder vorausgesetzt noch durch eine vorgegebene, meist äußerlich bleibende Gliederung von Länderberichten konstruiert.⁴³

In diesem Zusammenhang sind u. a. die *Translation Studies* als eine weiterführende Forschungsperspektive ins Spiel zu bringen. Ebenso wie die Rezeptions-, Wirkungs- und Transferforschung stehen diese im Forschungskontext von Textwissenschaften (Linguistik, Literaturwissenschaft, Anglistik etc.). Es stellt sich daher die Frage, ob die *Translation Studies* überhaupt auf religionspädagogische Texte und textbasierte Bildungsmedien (im engeren Sinn) sowie die ›Lektüre‹ und ›Übersetzung‹ sozialer Praktiken (in einem weiteren Sinn) bezogen werden können. Auch wenn die Übertragbarkeit dieses Konzepts in die wissenschaftliche Religionspädagogik diskutiert werden kann,⁴⁴ besteht eine Stärke des Ansatzes darin, kulturelle Kontakte und transnationale soziale Praktiken handlungsanalytisch zu beschreiben. Es werden insbesondere Akteure untersucht, die sich dem Problem der Übersetzung in konkreten historischen Situationen stellen mussten. *Translation Studies* bieten damit einen gut operationalisierbaren Zugang, systematische Ländervergleiche um die Analyse transnationaler Wahrnehmungs-, Kommunikations- und Austauschprozesse zu erweitern.⁴⁵

4. Transnationale Geschichte und die Pfadabhängigkeit des gesellschaftlichen Wandels

Empirische, historische und systematische Ländervergleiche in der Religionspädagogik haben unser Wissen über die Theorie und Praxis religiöser Bildung in Europa in einem erfreulichen Maß erweitert und die Diversität nationaler Rechts-,

⁴³ Zu diesem Verfahren vgl. DIETMAR WATERKAMP, Vergleichende Erziehungswissenschaft. Ein Lehrbuch, Münster 2006, 202. Zum Vergleich als Konstruktionsprozess siehe ferner PETER V. ZIMA, Vergleich als Konstruktion. Genetische und typologische Aspekte des Vergleichs und die soziale Bedingtheit der Theorie, in: Peter V. Zima / Reinhard Kacianka / Johann Strutz (Hg.), Vergleichende Wissenschaften. Interdisziplinarität und Interkulturalität in den Komparatistiken, Tübingen 2000, 15–28.

⁴⁴ Vgl. zu diesem Problem JOHANNES WISCHMEYER, Rezeption und Wirkung – methodologische Überlegungen aus kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive, in: Peter Gemeinhardt / Bernd Schröder / Werner Simon (Hg.), »Rezeption« und »Wirkung« als Phänomene religiöser Bildung. Forschungsperspektiven und historiographische Fallstudien, Leipzig 2018, 15–28.

⁴⁵ Dazu ausführlich DAVID KÄBISCH, Religionspädagogik und *Translation Studies*. Die Bedeutung des Übersetzens für die Theorie und Praxis religiöser Bildung, in: Andrea Schulte (Hg.), Sprache. Kommunikation. Religionsunterricht. Gegenwärtige Herausforderungen religiöser Sprachbildung und Kommunikation über Religion im Religionsunterricht (Studien zur Religiösen Bildung 15), Leipzig 2018, 71–87.

Religions- und Bildungssysteme vor Augen geführt. Die u. a. von Martin Rothgangel und Martin Jäggle herausgegebene Reihe *Religious Education at Schools in Europe* versteht sich in diesem Zusammenhang als eine komparative Gesamtdarstellung unter Einbeziehung zahlreicher Vorarbeiten aus der empirischen, historischen und systematischen Religionspädagogik.⁴⁶ Die Herausgeber suchen die Vergleichbarkeit der 46 europäischen Länder vor allem durch eine gleichartige Gliederung der Länderberichte zu gewährleisten. Besonders verdienstvoll sind die Darstellungen des Religionsunterrichts in Osteuropa, das auch drei Jahrzehnte nach der Friedlichen Revolution ein weitgehend unbekanntes Terrain darstellt.

Die Stärke der von unterschiedlichen Autorinnen und Autoren auf Deutsch oder Englisch veröffentlichten Länderberichte besteht darin, dass sie einen verlässlichen Überblick über die rechtlichen Rahmenbedingungen, die religiöse Landschaft und die Modelle des Religionsunterrichts in diesen Ländern geben. Eine Schwäche dieser Vergleichsform zeigt sich jedoch darin, dass die Berichte in ihrem Quellenbezug sehr unterschiedlich ausfallen und die historische Pfadabhängigkeit des gesellschaftlichen und religiösen Wandels lediglich andeuten. Auf der Basis der Länderberichte zu den vier Visegrád-Staaten (Polen, Tschechien, Slowakei und Ungarn) und im Rahmen eines komparativen Forschungssettings kann daher nur allgemein konstatiert werden, dass die ehemals kommunistischen Länder bis 1989 / 90 unter dem Einfluss der Sowjetunion standen, trotz einer scheinbar gemeinsamen Ausgangslage unterschiedliche Rechts-, Religions- und Bildungssysteme ausgebildet haben und hinsichtlich ihrer religiösen Vitalität stark differieren.⁴⁷

⁴⁶ Bisher sind erschienen MARTIN JÄGGLE / MARTIN ROTHGANGEL / THOMAS SCHLAG (Hg.), *Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe*, Göttingen 2016; MARTIN ROTHGANGEL / ROBERT JACKSON / MARTIN JÄGGLE (Hg.), *Religious Education at Schools in Europe. Part 2: Western Europe*, Göttingen 2014; MARTIN ROTHGANGEL / GEIR SKEIE / MARTIN JÄGGLE (Hg.), *Religious Education at Schools in Europe. Part 3: Northern Europe*, Göttingen 2014. Siehe auch die Länderberichte in ROBERT JACKSON / SIEBREN MIEDEMA / WOLFRAM WEIßE / JEAN-PAUL WILAIME (Hg.), *Religion and education in Europe. Developments, contexts and debates*, Münster / New York / München / Berlin 2007.

⁴⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Martin Rothgangel im vorliegenden WGTh-Tagungsband, mit Bezug auf LUDMILA MUCHOVÁ, *Religious Education at Schools in the Czech Republic*, in: Martin Jäggle / Martin Rothgangel / Thomas Schlag (Hg.), *Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe*, Göttingen 2016, 89–114; MÓNICA SOLYMÁR, *Religious education at schools in Hungary*, in: Martin Jäggle / Martin Rothgangel / Thomas Schlag (Hg.), *Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe*, Göttingen 2016, 149–184; CYPRIAN ROGOWSKI, *Religious Education at Schools in Poland*, in: Martin Jäggle / Martin Rothgangel / Thomas Schlag (Hg.), *Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe*, Göttingen 2016, 185–208; TIBOR REIMER, *Religious education at schools in Slovakia*, in: Martin Jäggle / Martin Rothgangel / Thomas Schlag (Hg.), *Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe*, Göttingen 2016, 223–248.

Eine weiterführende Analyse transnationaler Transformationsprozesse in postkommunistischen Ländern (einschließlich Ostdeutschlands) ist daher auf Methoden der transnationalen Geschichte angewiesen. Sowjetische Vorstellungen eines modernen Rechts-, Religions- und Bildungssystems wurden in den kommunistischen Staaten nicht einfach importiert und realisiert, sondern in sehr spezifischer Weise angeeignet und transformiert. Unterschiedliche Akteure vor Ort nutzen ihre Handlungsspielräume, um die kommunistische Ideologie ihren Vorstellungen und den lokalen Gegebenheiten anzupassen oder sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu verweigern. Nach dem Ende der sowjetischen Herrschaft wurde zudem sehr unterschiedlich mit dem kommunistischen Erbe umgegangen. Hinzu kommen unterschiedliche religionskulturelle Voraussetzungen und regionale Mentalitäten, welche die historische Pfadabhängigkeit des gesellschaftlichen und religiösen Wandels anschaulich vor Augen führen.

Um regionale und nationale Entwicklungen zu verstehen, hat bereits David Martin auf die Bedeutung der historischen Pfadabhängigkeit verwiesen und am Beispiel Ostdeutschlands konkretisiert.⁴⁸ Ihm geht es u. a. darum, die Spezifität der ostdeutschen Entwicklung aufzuzeigen, die sich nicht nur von Westdeutschland und Dänemark, sondern auch von den ehemals kommunistischen Nachbarn Polen und Tschechien unterscheidet. In diesem Sinn lässt sich u. a. an der Rezeption sowjetischer Erziehungsvorstellungen im Staatsbürgerkundeunterricht der DDR aufzeigen, dass lokale Akteure ihre Handlungsspielräume bei der Gestaltung von Lehrplänen und Lehrbüchern nutzten.⁴⁹ Auch an Liederbüchern für den Musikunterricht in der DDR kann deutlich werden, dass zwar sowjetisches Liedgut (etwa im Umfeld des Jolkafests) implementiert wurde, dabei aber vielfältige Prozesse des sprachlichen Übersetzens und der kulturellen Aneignung (zum Beispiel bei der Interpretation von Weihnachten als sozialistisches Friedens- bzw. neutrales Winterfest) wirksam wurden.⁵⁰ Die in der Schule forcierte Säkularisierung geschah in einer Region, in der bereits vor dem Ersten Weltkrieg distinktive Säkularisierungsdynamiken zu beobachten sind, so dass die Religionspolitik der DDR-Ära bereits bestehende Säkularisierungstendenzen verstärkte. Martins Beispiel macht damit deutlich: Eine Analyse der historischen Pfadabhängigkeit des

⁴⁸ DAVID MARTIN, *East Germany: The World's Most Secular Society*, in: David Martin, *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Farnham 2011, 149–164.

⁴⁹ Zur DDR-Pädagogik, die sich im Wesentlichen an der Sowjetunion orientierte, vgl. ANJA KIRSCH, *Weltanschauung als Erzählgkultur. Zur Konstruktion von Religion und Sozialismus in Staatsbürgerkundeschulbüchern der DDR*, Göttingen 2016, 82.

⁵⁰ Vgl. FRIEDRIKE LEPETIT, *Weihnachten – ein sozialistisches Friedensfest? Christliche Motive und Traditionen im Musikunterricht der DDR am Beispiel des Weihnachtsfestes*, Leipzig / Berlin 2006.

gesellschaftlichen und religiösen Wandels ist mit soziologischen Mitteln im Rahmen eines komparativen Forschungssettings allein nicht zu leisten.

5. Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag spricht sich dafür aus, die international-vergleichende Religionspädagogik um Methoden der transnationalen Religions- und Bildungsforschung zu erweitern. Insbesondere die in den Geschichts-, Kultur- und Sozialwissenschaften geübte Kritik an der Komparatistik hat bislang kaum Eingang in die Religionspädagogik gefunden. Letztendlich fehlen quellenbasierte Vorarbeiten für eine Gesamtdarstellung religiöser Bildung in Europa, die der historischen Pfadabhängigkeit des gesellschaftlichen und religiösen Wandels gerecht werden – eine Beobachtung, die freilich auch für die noch junge transnationale Religions- und Bildungsforschung zutrifft. Der Beitrag plädiert zudem dafür, gesellschafts- und geschichtswissenschaftliche Zugänge in der Religionspädagogik stärker miteinander zu verschränken. Die beschriebenen transnationalen Praktiken in Familien, Gemeinden, Schulen und Universitäten stellen dafür ein lohnendes Forschungsfeld dar.

Die Beschäftigung mit Fragen religiöser Bildung in Europa bedarf darüber hinaus einer globalhistorischen Kontextualisierung. In Übereinstimmung mit der Globalgeschichtsschreibung relativiert die transnationale Religions- und Bildungsforschung insbesondere »die Festlegung auf den Nationalstaat als primären (mitunter einzigen) Beobachtungsrahmen und den damit einhergehenden ›methodologischen Nationalismus‹ sowie einen tief sitzenden Eurozentrismus«⁵¹. Globalgeschichtliche Studien zu religiöser Bildung würden nicht nur die derzeitigen, an soziologischen Modernisierungstheorien orientierten Globalisierungsdiskurse in der Religionspädagogik differenzieren, sondern auch das Gespräch mit der Globalgeschichtsschreibung beleben.⁵²

⁵¹ WENZLHUEMER, Globalgeschichte schreiben (Anm. 2), 9.

⁵² Anmerkung: Diese Publikation erscheint im Kontext des vom LOEWE-Programm des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsschwerpunkts »Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten« an der Goethe-Universität Frankfurt / Justus-Liebig-Universität Gießen.

Religionsunterricht in der Visegrád-Gruppe (Polen, Tschechien, Slowakei und Ungarn)

Einblicke in ein vielschichtiges Terrain

Martin Rothgangel

Spätestens seit der sogenannten Flüchtlingskrise, den entsprechenden Interventionen Orbans sowie dem jüngsten Rechtsruck Polens steht zunehmend die sogenannte Visegrád-Gruppe im Blickpunkt, die sich aus Polen, Tschechien, Slowakei und Ungarn zusammensetzt. Diese Staaten bildeten 1991 – in Erinnerung an ein Visegrád-Treffen der Könige von Polen, Böhmen und Ungarn im Jahre 1335 – eine Interessensgruppe, wobei ein Freihandelsabkommen sowie der angestrebte EU-Anschluss und NATO-Beitritt im Vordergrund standen. Darüber hinaus lassen sich geschichtlich und sprachlich betrachtet weitere Gemeinsamkeiten feststellen, welche diese Staaten mehr oder weniger teilen: Große Gebiete dieser Staaten waren für geraume Zeit ein Teil des Habsburgerreichs und abgesehen von der ungarischen Sprache gehören die polnische, tschechische und slowakische Sprache der sogenannten westslawischen Sprachfamilie an. Darüber hinaus sind sie im Unterschied etwa zu Russland, Weißrussland, Ukraine oder auch Rumänien weniger von der Orthodoxie geprägt, was zu diesen ehemaligen Ostblockstaaten eine Differenz markiert.

Auch in methodischer Hinsicht bildet die Visegrád-Gruppe insofern eine gute Vergleichsbasis, als zu diesen Staaten aufgrund des Projekts »Religious Education at Schools in Europe« (www.rel-edu.eu) aufschlussreiche Daten zu insgesamt 13 Leitfragen vorliegen, während die Daten von weiteren osteuropäischen Ländern (z.B. Russland, Weißrussland und Ukraine) sowie südosteuropäischen Ländern (z.B. Rumänien) voraussichtlich erst 2018 publiziert werden.

Der folgende Vergleich stützt sich insbesondere auf die Leitfragen 1–2 sowie 5–8, welche sich auf den sozio religiösen Hintergrund der Länder, auf rechtliche Rahmenbedingungen der religiösen Bildung, auf Konzeption und Praxis des Religionsunterrichts, auf alternative Schulfächer wie Ethik sowie auf den Umgang mit religiöser Diversität beziehen. Im Folgenden werden zunächst wesentliche Ergebnisse dieser Leitfragen im Blick auf die einzelnen Staaten der Visegrád-Gruppe präsentiert, bevor ein resümierender Vergleich vorgenommen wird.

1. Polen

1.1 Kontextuelle Aspekte

Demographisch betrachtet beträgt die Zahl der in Polen lebenden Menschen ungefähr 38 Mio., wobei 61,8% in Städten leben und nur 5% Angehörige ethnischer Minderheiten (Deutsche, Ukrainer, Weißrussen, Kaschuben u. a.) sind.¹ Diese Homogenität ist historisch bedingt, da vor 1939 etwa ein Drittel der Bevölkerung einer Minderheit angehörte, was gleichermaßen in religiöser Hinsicht zutrifft: Bedingt durch den Terror des Nationalsozialismus wurden mehr als drei Millionen Juden aus Polen ermordet, dazu führten Grenzverschiebungen und Vertreibungen bzw. Umsiedlungen nach dem Zweiten Weltkrieg (u. a. ca. 3.000.000 Deutsche und 500.000 Ukrainer, Weißrussen und Litauer) zu einer weiteren Homogenisierung der polnischen Bevölkerung.

In religiöser Hinsicht ist die große Mehrheit von ca. 90% der Bevölkerung Polens katholisch, konfessionslos sind 7,2%, während die religiösen Minderheiten abgesehen von den Orthodoxen nicht einmal ein Prozent betragen: 1,4% orthodox, 0,4% protestantisch, 0,3% Zeugen Jehovas, 0,014% muslimisch, 0,003% jüdisch (Stand 2011).²

Die tief religiöse Prägung lässt sich auch an zwei weiteren empirischen Daten exemplarisch belegen: Der wöchentliche Messbesuch lag in den Jahren von 1992 bis 2002 bei den 18–24-Jährigen bei ca. 50% und eine Selbsteinschätzung Jugendlicher an Oberstufengymnasien aus den Jahren 2002–2005 kam zu folgendem Ergebnis: 15,6% sind tiefgläubig, 64,5% gläubig, 13,1% unentschieden, 4,7% gleichgültig, 1,8% ungläubig und 0,4% gaben keine Antwort.³

1.2 Rechtliche Aspekte

In den Jahren von 1961 bis 1990 war die religiöse Unterweisung für katholische SchülerInnen nur in Pfarreien gestattet. Ab September 1990 wurde der Religionsunterricht als Wahlfach an öffentlichen Schulen gesetzlich verfügt, d. h. dass auf Wunsch der Eltern bzw. SchülerInnen in der obersten Bildungsstufe öffent-

¹ Vgl. CYPRIAN ROGOWSKI, Religiöse Bildung an Schulen in Polen, in: Martin Jäggel / Martin Rothgangel / Thomas Schlag (Hg.), Religiöse Bildung an Schulen in Europa. Teil 1: Mitteleuropa (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 5,1), Göttingen 2013, 95–118, 95. Sehr instruktiv auch BOGUSLAW MILERSKI, Religionsunterricht in Polen. Bilanz und Perspektiven, in: ZPT 65 (2013), H. 1, 43–54.

² Vgl. ROGOWSKI, Religiöse Bildung Polen, 95.

³ Vgl. a. a. O., 97.

liche Grund- und Oberschulen den Religionsunterricht zu organisieren haben, wobei die Inhalte von den Religionsgemeinschaften bestimmt werden.⁴

Grundsätzlich sind öffentliche Schulen verpflichtet, Religions- oder Ethikunterricht zu organisieren, wenn mindestens sieben SchülerInnen einer Klasse eine derartige Gruppe bilden, ansonsten findet er klassen- bzw. schulübergreifend statt; Voraussetzung für den schulübergreifenden Religionsunterricht ist, dass weniger als sieben SchülerInnen pro Schule der jeweiligen Religionsgemeinschaft vorhanden sind.⁵ SchülerInnen, welche weder am Religions- noch am Ethikunterricht teilnehmen, müssen beaufsichtigt werden. Des Weiteren haben SchülerInnen »das Recht auf drei unterrichtsfreie Tage, um an Exerzitien in der vorösterlichen Fastenzeit teilnehmen zu können, falls die Religionen oder Konfessionen, der sie angehören, ihren Mitgliedern eine derartige Pflicht auferlegen«⁶.

Das Konkordat von 1993, das 1998 ratifiziert wurde, bestätigte diese rechtlichen Regelungen und erweiterte diese auf Kindergärten in staatlicher Trägerschaft.⁷ Vergleichbare Regelungen wurden mit zehn weiteren Religionsgemeinschaften (u. a. Evangelisch-Augsburgische Kirche, Jüdische Bekenntnisgemeinschaften) geschlossen, wobei u. a. der muslimische Religionsverband auf eine rechtliche Basis aus der Zeit der Zweiten Republik zurückgreifen kann.⁸ Darüber hinaus haben alle Religionsgemeinschaften das Recht, konfessionelle Schulen zu errichten, was durchaus z. B. auf katholischer Seite mit steigender Tendenz geschieht (2002: 287, 2012: 540).⁹

Das Verhältnis von Kirche und Staat kann als eine »koordinierte Separation«¹⁰ charakterisiert werden. Beide werden als gleichberechtigte Partner verstanden, welche zum Wohl der BürgerInnen kooperieren. Der Bezug der Religionslehrkräfte zur katholischen Kirche bzw. zu ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft wird durch eine »missio canonica« oder Ähnliches zum Ausdruck gebracht. Diese erhält man nach Erfüllung der fachlichen Qualifikation, einer entsprechenden Lebensweise und der Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche. Vom Staat geforderte Qualifikationen entsprechen denen anderer Fächer, wobei auch ReligionslehrerInnen im Laienstand die gleiche Bezahlung erhalten.¹¹

⁴ Vgl. a. a. O., 98.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ A. a. O., 99.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Vgl. a. a. O., 100 f.

⁹ Vgl. a. a. O., 99, 103.

¹⁰ A. a. O., 99.

¹¹ Vgl. a. a. O., 100.

1.3 Selbstverständnis und Praxis des Religionsunterrichts

»Nach der Wende forderte die Polnische Bischofskonferenz mit Entschiedenheit die Rückkehr des Religionsunterrichts in die Schulen. Sie betonte die Notwendigkeit der Achtung der zwischen dem Christentum und der polnischen Kirche bestehenden Verbindungen und vor allem den Einsatz der Kirche für die Stärkung der kulturellen Identität der Nation: »Die schulische Katechese muss als ein Gut verstanden werden, das der Vertiefung des Gefühls der nationalen und kulturellen Identität dient« (Hirtenbrief der Polnischen Bischofskonferenz 1990).«¹²

Wie der zitierte Begriff »schulische Katechese« signalisiert, wird in Polen der Religionsunterricht als ein Teil der Gesamtkatechese verstanden und war bis vor nicht allzu langer Zeit deutlich katechetisch geprägt: In der Praxis griffen die Religionslehrkräfte nach der Wende oft auf Materialien aus dem Programm von 1971 zurück, gleichfalls gestaltete sich die Ausarbeitung neuer programmatischer Grundsätze und Unterrichtsmaterialien eher zögerlich.¹³ Allerdings ist gegenwärtig eine Diskussion zu beobachten, dass der Religionsunterricht entsprechend anderer Schulfächer konzipiert wird.¹⁴

In der Regel findet der Religionsunterricht zweistündig statt, ausnahmsweise kann es auch weniger sein. Zensuren aus dem Religionsunterricht sowie dem Ethikunterricht kommen in das Zeugnis, werden jedoch allgemein gekennzeichnet (»Religion / Ethik«) und sind nicht versetzungsrelevant.¹⁵

1.4 Parallelfächer des Religionsunterrichts und Umgang mit religiöser Diversität

Im Unterschied zu dem an 27.000 Schulen erteilten Religionsunterricht wird das gleichfalls als Wahlfach konzipierte Unterrichtsfach Ethik nicht einmal an 900 Schulen erteilt.¹⁶ Auch ist der Ethikunterricht durch organisatorische Probleme sowie einem Mangel an qualifizierten Ethiklehrenden gekennzeichnet.

Vergleichbar befindet sich auch der Umgang mit religiöser Diversität aufgrund der relativ homogenen Prägung Polens in der Anfangsphase. Gewisse Anstöße sind seit dem Beitritt Polens in die Europäische Union im Jahre 2004 zu verzeichnen, zudem gibt es lokale Ausnahmen wie in Breslau / Wrocław.¹⁷

¹² A. a. O., 109.

¹³ Vgl. a. a. O., 107.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. a. a. O., 109 f.

¹⁶ Vgl. a. a. O., 110.

¹⁷ Vgl. a. a. O., 111.

2. Tschechische Republik

2.1 Kontextuelle Aspekte

Auch die 10,5 Mio. Personen zählende Bevölkerung Tschechiens ist relativ homogen: Über 90 % sind Tschechen; unter den Minderheiten ragen Slowaken, Mährer und Roma heraus; ungefähr 4,5 % sind Ausländer mit dauerhafter Aufenthaltserlaubnis (v.a. aus der Ukraine, Slowakei, Vietnam, Russland und Deutschland).¹⁸ »Charakteristisch für die tschechische Gesellschaft ist, dass erstmals der Anteil der außerehelich geborenen Kinder höher als 40 % war und die Zahl der Eheschließungen auf einen historischen Tiefstand gesunken ist, bei einer Scheidungsrate von 50 %.«¹⁹

In geschichtlicher Hinsicht ist bemerkenswert, dass Tschechien – wie die Slowakei von 1526 bis 1918 Teil des Habsburgischen Reiches war. Ungeachtet des Konflikte nach sich ziehenden dominanten Katholizismus der Habsburger ist es bemerkenswert, dass deren Krönung in Prag stattfand. Zur Gründung der Tschechischen Republik kam es am 1.1.1993 aufgrund der Teilung der Tschechoslowakei. Die gegenwärtig hohe Homogenität der Bevölkerung ist wie in Polen bedingt durch die NS-Zeit sowie die Vertreibungen nach dem Zweiten Weltkrieg. Zum Vergleich sei angemerkt, dass im Jahre 1930 ca. 70 % der Bevölkerung »tschechoslowakisch« und ca. 30 % »deutsch« waren.²⁰

Völlig im Unterschied zu Polen ist jedoch Tschechien eines der säkularisiertesten Länder Europas und in religiöser Hinsicht eher vergleichbar zu den Gebieten der früheren DDR. Bei der Volkszählung 1991 gaben 39 % eine römisch-katholische Zugehörigkeit an (in Mähren 51 %, im Westen 31,5 %), während sich die nichtkatholischen Denominationen auf etwa 5 % beliefen (Böhmische Brüder 2 %, Tschechoslowakische hussitische Kirche 1,7 %).²¹ Im Unterschied dazu waren die Angaben bei der Volkszählung von 2011 freiwillig und man konnte sich auch generell einer Kategorie »Gläubig, ohne einer Kirche oder Religionsgemeinschaft anzugehören« zuordnen, was dazu führte, dass nur noch etwas mehr als 10 % eine katholische Zugehörigkeit meldeten.²²

Dass Tschechien eines der säkularisiertesten Länder Europas ist, unterstreicht z.B. auch der Special Eurobarometer 341 zu »Biotechnology« von 2010,

¹⁸ Vgl. LUDMILA MUCHOVÁ, Religiöse Bildung an Schulen in der Tschechischen Republik, in: Martin Jäggle / Martin Rothgangel / Thomas Schlag (Hg.), Religiöse Bildung an Schulen in Europa. Teil 1: Mitteleuropa (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 5,1), Göttingen 2013, 203–227, 203 und 219.

¹⁹ A. a. O., 203.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Vgl. a. a. O., 204.

²² <https://fowid.de/meldung/religionslose-tschechische-republik> (Zugriff: 9.12.2017).

wo Tschechien »Spitzenwerte« im europaweiten Vergleich aufweist: Während 16 % die Aussage »You believe there is a God.« bejahen, stimmen der Aussage »You don't believe there is any sort of spirit, God or life force.« 37 % zu.²³

Was sind die Gründe dafür, dass sich Tschechien und Polen so unterschiedlich in religiöser Hinsicht entwickelt haben? An dieser Stelle können Argumente wie der Modernisierungsprozess im 19. Jahrhundert oder die Identifizierung mit der Religionskritik des Marxismus angeführt werden.²⁴ Gleichwohl war Polen gleichermaßen der Modernisierung des 19. Jahrhunderts sowie der marxistischen Religionskritik ausgesetzt, womit letztlich die Frage offen bleibt, warum in beiden Staaten in religiöser bzw. atheistischer Hinsicht weitgehend entgegengesetzte Identifizierungsprozesse stattgefunden haben.

2.2 Rechtliche Aspekte

Im Unterschied zu Polen hat die Tschechische Republik auch kein Konkordat mit der römisch-katholischen Kirche abgeschlossen, da Streitfragen um die Restitution kirchlicher Besitztümer lange Zeit nicht beigelegt werden konnten.²⁵

Im Jahre 1991 wurde die Charta der Grundrechte und Grundfreiheiten ein Bestandteil der tschechischen Verfassungsordnung, wobei Artikel 16 den Staat verpflichtet, gesetzliche Regelungen für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu schaffen.²⁶ Ungeachtet dessen wurde erst 1995 der Religionsunterricht als ein Freifach eingerichtet, allerdings blieb seine Finanzierung ungeklärt.²⁷ Auch der weitere Prozess gestaltete sich eher mühsam: Aus einer Vereinbarung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen resultiert 1998 eine Empfehlung des Schulministers, dass der Religionsunterricht von VertreterInnen der vom Staat registrierten Kirchen erteilt wird und die Kirchen für dessen Organisation zuständig sind; demgegenüber müssen Schulleitungen die Eltern über die Existenz des Freifachs informieren, die Qualifikation der Religionslehrkräfte prüfen und die Räumlichkeiten bereitstellen.²⁸ Es dauerte wiederum weitere sieben Jahre, bis 2005 diese Ministerempfehlung von 1998 in eine gesetzliche Regelung umgestaltet wurde. Hier wurde dann auch erstmals festgelegt, dass sieben SchülerInnen für das Zustandekommen des Religionsunterrichts not-

²³ http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_341_en.pdf, 204 (Zugriff: 9. 12. 2017).

²⁴ Vgl. MUCHOVÁ, Religiöse Bildung Tschechische Republik (Anm. 18), 204.

²⁵ Vgl. a. a. O., 205.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. a. a. O., 205 f.

²⁸ Vgl. a. a. O., 206.

wendig sind, allerdings fehlt eine Passage, welche die Verantwortlichkeit der Kirche für die Inhalte des Religionsunterrichts benennt.²⁹

2.3 Selbstverständnis und Praxis des Religionsunterrichts

Konzeptionell ist der Religionsunterricht in Tschechien streng konfessionell und besitzt z.B. der römisch-katholische Religionsunterricht einen katechetischen Charakter.³⁰ Grundsätzlich ist hier zu bedenken, dass lange Zeit kaum Zugänge zu religionspädagogischer Fachliteratur vorhanden waren und bis Ende der 1980er Jahre katechetische Materialien aus der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg verwendet wurden. Auch führte die katechetische Untergrundpraxis zu vermeintlichen religionspädagogischen »Expert« nach der Wende und wurden auf Wunsch der Bischöfe Schulbücher der 1970er Jahre aus Österreich übersetzt und im katholischen Religionsunterricht verwendet.³¹ Unmittelbar nach der Wende wurden nur in der Diözese Budweis auf der Basis österreichischer Lehrpläne religionsunterrichtliche Lehrpläne mit eher katechetischem Charakter erstellt, im Jahr 1996 folgten generell katechetisch orientierte Lehrpläne mit Inhalten zu Dogmatik, Moral und Liturgie.³² Die Bezüge zu Österreich spiegeln Verbindungen aus der gemeinsamen Habsburger Zeit wider.

Entwicklungsversuche an der Theologischen Fakultät Budweis hinsichtlich einer theoretischen Basis für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen jenseits von Katechese führten in der römisch-katholischen Kirche zu Konflikten über die Bedeutung der Offenbarung im Religionsunterricht.³³ In diesem Sinne besteht auch eine Spannung zwischen den Erwartungen der Schulleitungen und denen der Verantwortlichen der katholischen Kirche.

In der Praxis gibt es an vielen Schulen keine sieben Anmeldungen.³⁴ Der Religionsunterricht findet oft nur an Grundschulen statt.³⁵ Gleichzeitig sind die Religionslehrenden einer eigentümlichen Spannung ausgesetzt: Während der Staat eine hohe fachliche Qualifikation verlangt, fordert die Kirche ein aktives Leben in der Gemeinde.³⁶ Insgesamt betrachtet ist die religionsunterrichtliche Situation in Mähren besser als im Westen Tschechiens, was exemplarisch ein Vergleich der beiden nahezu gleich großen Diözesen Leitmeritz in Nordböhmen

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. a.a.O., 211–213.

³¹ Vgl. a.a.O., 211.

³² Vgl. a.a.O., 211 f.

³³ Vgl. a.a.O., 213.

³⁴ Vgl. a.a.O., 206.

³⁵ Vgl. a.a.O., 214.

³⁶ Vgl. a.a.O., 206.

(1,3 Mio. Einwohner, 19 % römisch-katholischer Bevölkerungsanteil; 205 Schülerinnen besuchen den Religionsunterricht an Schulen, 810 in Pfarrhäusern) sowie der Erzdiözese Olmütz in Mähren (1,3 Mio. Einwohner, 55 % römisch-katholischer Bevölkerungsanteil; 12.200 Schüler besuchen den Religionsunterricht an Schulen, 2.300 in Pfarrhäusern) dokumentiert.³⁷

2.4 Parallelfächer des Religionsunterrichts und Umgang mit religiöser Diversität

Da der Religionsunterricht ohnehin nur eine marginale Erscheinung an Schulen ist, besteht auch kein wirklicher Bedarf an einem Alternativfach.³⁸ Gleichwohl können Schulen seit dem Schuljahr 2011/12 unabhängig von Religion das Fach »Ethische Erziehung« einführen. Dieses Fach ist maßgeblich vom Konzept der »prosozialen Erziehung« nach dem Spanier Roberto Olivar beeinflusst und basiert auf »der Idee der uneigennütigen und selbstlosen Liebe zu Mitmenschen nach dem Vorbild der christlichen Liebe als Caritas«.³⁹

Gemäß Nationalcurriculum sind Grundschulen zur Toleranzerziehung gegenüber ethnischen und religiösen Gruppen verpflichtet – die entsprechende Praxis ist nicht bekannt, es existieren aber einige wenige didaktische Materialien, die von zivilen Gruppen erstellt wurden.

Informationen über andere Weltreligionen erhalten Schülerinnen und Schüler wenig und oberflächlich. Trotz kleiner Zahlen ist zudem keine ökumenische Kooperation möglich, da sich der römisch-katholische grundsätzlich etwa vom biblischen Religionsunterricht der Tschechoslowakischen hussitischen Kirche unterscheidet.

3. Slowakei

3.1 Kontextuelle Aspekte

Im Vergleich zu Polen und Tschechien zeichnet sich in der Slowakei wieder ein etwas anderes Bild ab. Demographisch betrachtet gibt es 5,4 Millionen slowakische Staatsbürger, wobei 50 % in ländlichen Gemeinden mit weniger als 10.000 Einwohnern leben und ca. 13 % Angehörige ethnischer Minderheiten sind (Un-

³⁷ Vgl. a. a. O., 215.

³⁸ Vgl. a. a. O., 218.

³⁹ Ebd.

garn 8,5 %, Roma 2 %–8 %, Tschechen 0,6 %); dauerhaft leben 32.000 Menschen anderer Nationalität in der Slowakei.⁴⁰

Geschichtlich betrachtet gehörte die Slowakei wie Tschechien von 1526 bis 1918 dem Habsburger Reich an und besaß in der Folge bis zur Teilung der Tschechoslowakei am 1.1.1993 eine gemeinsame Staatsgeschichte mit der heutigen Tschechischen Republik. Seit 2004 ist die Slowakei Mitglied der NATO (Polen, Tschechien und Ungarn seit 1999) sowie der EU und im Jahre 2009 wurde der Euro als nationale Währung eingeführt (im Unterschied zu Polen, Tschechien und Ungarn).⁴¹ »Als unabhängige Republik geht die Slowakei den Weg der europäischen Integration, der im Inneren von verschiedenen nationalen und ex-kommunistischen Strömungen, aber auch von schwierigen wirtschaftlichen Reformen, immer wieder behindert wurde.«⁴²

Die Slowakei kann als eine »Nation mit tief-religiöser Tradition«⁴³ charakterisiert werden. In diesem Sinne findet sich in der Verfassungspräambel nicht nur die Erinnerung an das geschichtliche Vermächtnis des Großmährischen Reichs, sondern auch an die christlichen Missionare Kyrill und Method. Nach der Volkszählung von 2011 gehören 76 % der Bevölkerung einer Kirche oder Religionsgemeinschaft an: Die überwiegende Mehrheit von 62 % ist römisch-katholisch, 5,9 % sind protestantisch, 3,8 % griechisch-katholisch, 1,8 % reformiert und 0,9 % orthodox; 13,4 % gaben keine Religionszugehörigkeit an.⁴⁴

3.2 Rechtliche Aspekte

Schon bald nach der Wende im Jahr 1991 – also noch im Kontext der Tschechoslowakei – ermöglichte ein Gesetz zur Religionsfreiheit sowie dem Status der Kirchen und Religionsgemeinschaften »den offiziell anerkannten Kirchen, den Religionsunterricht und die Vorbereitung der Religionslehrerinnen und -lehrer, im Einklang mit ihren internen Regelungen, durchzuführen. Der Religionsunterricht begann als Wahlfach und wurde ursprünglich aus Mitteln der Kirchen finanziert.«⁴⁵ In den Gegenden der heutigen Slowakei entstand oftmals das Problem, dass der Religionsunterricht sehr gut frequentiert wurde, so dass in

⁴⁰ Vgl. TIBOR REIMER, Religiöse Bildung in der Slowakei, in: Martin Jäggle / Martin Rothgangel / Thomas Schlag (Hg.), Religiöse Bildung an Schulen in Europa. Teil 1: Mitteleuropa (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 5,1), Göttingen 2013, 157–182, bes. 158.

⁴¹ Vgl. a. a. O., 157.

⁴² Ebd.

⁴³ A. a. O., 158.

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ A. a. O., 160.

kürzester Zeit Lehrpläne (1992) und Lehrbücher (1993) erstellt werden mussten. Im Unterschied zu Tschechien griff man dabei nicht auf ausländische Materialien zurück, da die religiöse Situation als gänzlich verschieden von der im Westen eingeschätzt wurde.⁴⁶ Auch die zügige Etablierung des Religionsunterrichts stellt eine gravierende Differenz zu Tschechien dar: »1993 wurde der Religionsunterricht als Alternative zum bestehenden Ethikunterricht und als ein Wahlpflichtfach für die Klassen 5 bis 10 in der Sekundarstufe der Grundschulen und an allen Mittelschulen (Gymnasien u.a.) mit je einer Wochenstunde eingeführt.«⁴⁷ In den übrigen Jahrgängen behielt er seinen Status als Wahlfach. Bei alledem waren bei der Etablierung des Religionsunterrichts trotzdem auch frühere marxistische Vorbehalte gegen Religion festzustellen.

Im Jahr 2000 wurde ein Grundlagenvertrag mit dem Vatikan abgeschlossen, was eine bemerkenswerte Differenz im Vergleich zu Tschechien bedeutet und gewissermaßen einen Kontrast darstellt zum Verbot des Religionsunterrichts in der Tschechoslowakei in den 1950er Jahren.⁴⁸ Zwei Jahre später wurde ein Vertrag zwischen der Slowakei und elf anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften abgeschlossen, der u. a. den konfessionellen Religionsunterricht an Schulen gesetzlich begründet.⁴⁹

Seit dem Schuljahr 2004/2005 wird der Religionsunterricht als einstündiges Wahlpflichtfach in allen Schulformen bis zur 10. Klasse angeboten. Nur noch in den letzten beiden Jahren z. B. des Gymnasiums ist Religionsunterricht nur ein Wahlfach.⁵⁰ Inhalte des Religionsunterrichts werden von den Kirchen und Religionsgemeinschaften verantwortet, demgegenüber nimmt das Schulministerium eine Aufsichtsfunktion wahr und überprüft die didaktische Qualität. Schließlich garantiert der Staat auch die Finanzierung des Religionsunterrichts an allen Schulen und besitzen ReligionslehrerInnen den gleichen Status wie andere LehrerInnen.⁵¹

3.3 Selbstverständnis und Praxis des Religionsunterrichts

Der Religionsunterricht wird in kirchlichen Dokumenten in der Regel als »schulische Katechese« betrachtet. In diesem Sinne dient er u. a. als Vorbereitung für Erstkommunion sowie Firmung und konzentrierte sich der Lehrplan von

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ A. a. O., 161.

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 159.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 161.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Vgl. a. a. O., 162.

1991 für Mittelschulen auf die Themen Dogmatik, Liturgie, Moral und Spiritualität.⁵²

Dank der Schulreform in der Slowakei wurden auch die Lehrpläne des Religionsunterrichts professionalisiert und das Fach Religion als normales Schulfach etabliert: Es findet sich nun u. a. eine stärkere Schülerorientierung, eine spiralförmige Anordnung der Inhalte sowie eine Unterscheidung von Kern- und Wahlthemen.⁵³ Das entsprechende Curriculum, das vom Katholischen pädagogischen und katechetischen Zentrum (KPKC) seit 2005 entwickelt worden war, wurde von der slowakischen Bischofskonferenz im Jahr 2010 bestätigt.⁵⁴

Der Religionsunterricht wird von 71 % der SchülerInnen besucht, wobei er auf dem Land stärker als in der Stadt (Bratislava 52 %) frequentiert wird und sich in den letzten 10 Jahren in den Städten ein Rückgang der Teilnahme am Religionsunterricht um ca. 20–30 % beobachten lässt.⁵⁵ Für SchülerInnen der Grundschule ist der Religionsunterricht das zweitbeliebteste Fach, an Mittelschulen und Gymnasien wird er dagegen unpopulärer.⁵⁶ Nehmen in einer Klasse weniger als zwölf SchülerInnen am Religionsunterricht teil, erfolgen jahrgangsübergreifende Zusammenlegungen.

3.4 Parallelfächer des Religionsunterrichts und Umgang mit religiöser Diversität

Nach der Wende wurde Ethik zunächst als Wahlfach eingeführt, jedoch bald darauf im Jahr 1993/94 als ein Wahl- und Parallelfach zum Religionsunterricht an Grund- und Mittelschulen etabliert.⁵⁷ Seit 2004 ist der Ethikunterricht an allen Schulen Parallelfach zum Religionsunterricht und Wahlpflichtfach in den Klassen 1–10. Insgesamt besuchen ungefähr 20–30 % der SchülerInnen das Fach Ethik, an Gymnasien sogar bis zu 50 %. Wie in Tschechien ist das Fach Ethik konzeptionell von Roche Olivars Modell prosozialer Erziehung geprägt.

Von den 18 anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften könnten zwölf einen Religionsunterricht anbieten. Dieses Recht nehmen jedoch nur fünf Kirchen wahr: die römisch-katholische, die griechisch-katholische, die reformierte, die protestantische sowie die orthodoxe.⁵⁸ Es finden sich durchaus ein-

⁵² Vgl. a. a. O., 167.

⁵³ Vgl. a. a. O., 168.

⁵⁴ Vgl. a. a. O., 167.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., 170.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 171.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 173.

zelne Projekte ökumenischer Zusammenarbeit, zudem ist Ökumene ein Thema in Lehrbüchern der 9. Klasse.⁵⁹

Bemerkenswert ist auch, dass zwar kein Religionsunterricht in der Roma-Sprache stattfindet (teilweise werden nämlich Lehrbücher in Roma-Sprache erstellt), jedoch werden Arbeitshefte des Religionsunterrichts ins Ungarische übersetzt, des Weiteren werden auch Weiterbildungen für ungarisch-sprachige ReligionslehrerInnen durchgeführt.⁶⁰

4. Ungarn

4.1 Kontextuelle Aspekte

Bedingt durch eine niedrige Geburtenrate und Emigration ist die ungarische Bevölkerung auf 9,9 Mio. Menschen gesunken.⁶¹ Gemäß der Volkszählung von 2011 gehören nur 6,7% der Bevölkerung Ungarns einer der 13 anerkannten ethnischen Minderheiten an.⁶²

Die größte Gruppe der Minderheiten sind die Roma, wobei entgegen den Daten der Volkszählung von 2011 (315.583) Schätzungen weit über das Doppelte vermuten (700.000–750.000);⁶³ es folgen ca. 1,8% Ungarndeutsche und 0,3% Slowaken. Insgesamt ist also auch Ungarn durch eine relativ hohe Homogenität seiner Bevölkerung gekennzeichnet, zumal nur 2% ausländische Personen in Ungarn leben.⁶⁴

Aus historischer Perspektive war dies auch in Ungarn keineswegs immer so, vielmehr war die Doppelmonarchie Österreich-Ungarn ein »bunter« Vielvölkerstaat, die sich allerdings im 19. Jahrhundert zunehmend mit nationalistischen Tendenzen auseinandersetzen musste. In diesem Sinne wurde gleichfalls von ungarischer Seite in den Jahren von 1880 bis 1910 eine Magyarisierungspolitik vorangetrieben, wodurch der Anteil der Magyaren in Ungarn von 45% auf 54%

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ Vgl. a. a. O., 174 f.

⁶¹ Vgl. MÓNKA SOLYMÁR, Religiöse Bildung in der Slowakei, in: Martin Jäggle / Martin Rothgangel / Thomas Schlag (Hg.), Religiöse Bildung an Schulen in Europa. Teil 1: Mitteleuropa (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 5,1), Göttingen 2013, 229–263, bes. 229 f.; vgl. auch DIES., Religious education at schools in Hungary, in: Martin Rothgangel / Martin Jäggle / Thomas Schlag (eds.), Religious Education at Schools in Europe. Part 1: Central Europe, Göttingen 2016, 149–184, bes. 149.

⁶² Vgl. SOLYMÁR, Religious education Hungary (Anm. 61), 151.

⁶³ Vgl. a. a. O., 151.

⁶⁴ Vgl. a. a. O., 150.

stieg.⁶⁵ Die Kehrseite dessen wurde jedoch in Abstimmungen nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg offenbar, als sich beachtliche Gebiete gegen eine Zugehörigkeit zu Ungarn entschieden. In vielerlei Hinsicht bestätigte der von vielen Ungarn bis heute beklagte Friedensvertrag von Trianon aus dem Jahre 1920, was vorher bereits durch Staatsgründungen (z.B. Tschechoslowakei 1918) bzw. in Abstimmungen (u.a. Siebenbürger Sachsen) zum Ausdruck gebracht worden war.⁶⁶ Weitere geschichtsträchtige Daten für Ungarn sind der Volksaufstand von 1956 sowie der Regimewechsel von 1989. Seit 2004 ist Ungarn EU-Mitglied.

Auch in religiöser Hinsicht war Ungarn früher heterogen, was allein die 800.000 Juden dokumentieren, die vor dem Holocaust in Ungarn lebten. Bei der Volkszählung von 2011 stuften sich 17,7 % als nicht-religiös bzw. atheistisch ein, weitere 27,2 % machten keine Angabe zu ihrer religiösen Zugehörigkeit. Im Unterschied dazu waren es bei der Volkszählung von 2001 nur 10,1 %.⁶⁷ Von denjenigen, welche diese Frage beantworteten, waren 53,5 % Katholiken (3,87 Mio.; davon 179.176 griechisch-katholisch), 15,9 % evangelisch-reformierte (1,15 Mio.) und 3 % evangelisch-lutherische Personen (0,21 Mio.).⁶⁸ Laut der Volkszählung von 2011 leben des Weiteren 13.170 orthodoxe Christen sowie 10.965 Juden in Ungarn, wobei die Schätzungen davon ausgehen, dass es faktisch auch 80.000 Juden sein könnten.⁶⁹ Generell muss man sich vor Augen führen, dass es in Ungarn keine einwohneramtliche Pflicht gibt, seine Religionszugehörigkeit anzugeben; so basieren die Daten zur Religionszugehörigkeit jenseits der freiwilligen Angaben bei der Volkszählung lediglich noch auf Statistiken der Religionsgemeinschaften.

4.2 Rechtliche Aspekte

Nach der Wende war es relativ leicht, sich in Ungarn als eine Religionsgemeinschaft registrieren zu lassen, die zudem steuerlich begünstigt war. Von daher überrascht es kaum, dass die Zahl der Religionsgemeinschaften in kürzester Zeit von 35 (1990) auf 358 (2011) stieg.⁷⁰ Dies führte zu einer Gesetzesänderung im Jahre 2011: Eine Religionsgemeinschaft muss 0,1 % der Bevölkerung ausmachen und eine bereits 100jährige internationale oder 20jährige

⁶⁵ <https://de.wikipedia.org/wiki/Magyarisierung> (Zugriff: 11.12.2017).

⁶⁶ https://de.wikipedia.org/wiki/Vertrag_von_Trianon (Zugriff: 11.12.2017).

⁶⁷ SOLYMÁR, Religiöse Bildung Slowakei (Anm. 61), 231; DIES., Religious education Hungary (Anm. 61), 151.

⁶⁸ SOLYMÁR, Religious education Hungary (Anm. 61), 151 f.

⁶⁹ Vgl. a.a.O., 152.

⁷⁰ Vgl. SOLYMÁR, Religiöse Bildung Slowakei (Anm. 61), 233.

nationale Aktivität nachweisen. Fünf Jahre später existierten als Konsequenz dieser Neuregelung 35 registrierte Kirchen und Religionsgemeinschaften.⁷¹

Einhergehend mit kontroversen Diskussionen wurde im Jahre 1990 der Religionsunterricht als ein Wahlfach eingeführt, der von den registrierten Kirchen organisiert wird. Ein ministerialer Erlass von 2013 führte insofern eine Änderung herbei, als eine Wahlpflichtalternative zwischen »Ethik« und konfessionell orientiertem »Religions- und Ethikunterricht« eingeführt wurde. Der Religionsunterricht ist einstündig, wird von der Kirche organisiert, inhaltlich verantwortet und beaufsichtigt. Der Staat leistet die finanzielle Unterstützung, diese wird jedoch in ihrer Höhe jährlich neu ausgehandelt, was zu einer gewissen Unsicherheit bei den Kirchen und Religionsgemeinschaften führen kann.⁷²

4.3 Selbstverständnis und Praxis des Religionsunterrichts

Auch der christliche Religionsunterricht in Ungarn ist katechetisch geprägt: Er wird im Missionsbefehl Jesu begründet und seine Ziele sind die Verkündigung des Evangeliums und die Beheimatung in der Kirche.⁷³ Es besteht ein Defizit an pädagogischen Reflexionen des Religionsunterrichts,⁷⁴ gleichwohl führen die insbesondere durch Schulreformen bedingten jüngeren Revisionen zu einer stärkeren Orientierung an den SchülerInnen.

Im Jahr 2013 besuchten 52 % der SchülerInnen den konfessionellen Religions- und Ethikunterricht und 48 % den Ethikunterricht. Der konfessionelle Religions- und Ethikunterricht wird als Wahlpflichtfach in den Klassen 1–8 einstündig unterrichtet, wobei die Kirchen für Inhalte und Organisation zuständig sind. In den Klassen 9–12 ist Religionsunterricht ein einstündiges Wahlfach, wobei hier der Unterricht auch an Randstunden sowie am Wochenende stattfinden kann.

⁷¹ Vgl. SOLYMÁR, Religious education Hungary (Anm. 61), 154.

⁷² Vgl. SOLYMÁR, Religiöse Bildung Slowakei (Anm. 61), 236 f.

⁷³ Vgl. a. a. O., 245.

⁷⁴ Vgl. a. a. O., 246.

4.4 Parallelfächer des Religionsunterrichts und Umgang mit religiöser Diversität

Es wurde bereits ausgeführt, dass seit 2013 die Wahlpflichtalternative zwischen »Ethik« und konfessionell orientiertem »Religions- und Ethikunterricht« besteht.⁷⁵

Bemerkenswert ist auch die Sondervereinbarung für kirchliche Schulen zwischen katholischer, evangelischer und reformierter Kirche. Diese besagt, dass der Religionsunterricht der jeweils anderen Konfessionen die gleichen Bedingungen vorfindet wie der Religionsunterricht der eigenen Konfession, d. h. 2 Stunden Religionsunterricht; ebenso werden die SchülerInnen nicht verpflichtet, am Religionsunterricht der anderen Konfession teilzunehmen, sondern erhalten einen konfessionseigenen Religionsunterricht.⁷⁶

Schließlich gibt es wegen der relativ hohen religiösen Homogenität wenige interreligiöse oder interkulturelle Initiativen. Nennenswert ist in diesem Rahmen eine ökumenische Zusammenarbeit der katholischen, reformierten und evangelischen Kirche, bei der ein Netzwerk von christlichen Studentenheimen für Roma gegründet wurde.⁷⁷

5. Resümierende Perspektiven

Bereits in der voranstehenden Darstellung der einzelnen Staaten der Visegrád-Gruppe wurden gelegentlich Vergleiche gezogen. An dieser Stelle werden Ergebnisse des Vergleichs zwischen diesen vier Staaten auf zusammenfassende Weise dargelegt:

- 1) Aus der früher bunten ethnischen wie religiösen Landschaft der Visegrád-Gruppe sind – bedingt durch Nationalismus, den Folgen des Ersten Weltkrieges, dem Terror des Nationalsozialismus sowie des Zweiten Weltkrieges – relativ homogene Staatsgebiete geworden, wobei die Slowakei gegenwärtig mit 13 % den relativ größten Minoritätsanteil aufweist.
- 2) Der Blick auf die Nachbarstaaten Polen und Tschechien zeigt, dass teilweise sehr erhebliche Differenzen hinsichtlich Religiosität bestehen.
- 3) Die Tschechische Republik und die Slowakei sind ungeachtet ihrer gemeinsamen Staatsgeschichte von 1918–1992 und trotz jahrhundertelanger gleicher Herrschaftsbereiche (Habsburger Reich, Kommunismus) gegen-

⁷⁵ Vgl. a. a. O., 253. Zur nicht erfolgreichen Vorgeschichte des Fachs »Menschen- und Gesellschaftskunde/Ethik« vgl. a. a. O., 251–253.

⁷⁶ Vgl. a. a. O., 253 f.

⁷⁷ Vgl. a. a. O., 255.

wärtig bezüglich Religiosität sowie Religionsunterricht sehr unterschiedlich geprägt.

- 4) In allen Staaten der Visegrád-Gruppe ist der Religionsunterricht nicht nur konfessionell orientiert, wodurch seine Inhalte von den Kirchen und Religionsgemeinschaften verantwortet werden, vielmehr besitzt er auch eine katechetische Prägung.
- 5) Unterschiede hinsichtlich der rechtlichen Gestaltung und Praxis des Religionsunterrichts bestehen jedoch dahingehend, in welchem Ausmaß der Staat kooperiert, wobei hier Polen (unproblematische Kooperation) und Tschechien (mühsame Kooperation) die beiden Extreme bilden.
- 6) Der Religionsunterricht ist als Wahlfach (Polen, Tschechien, Sekundarstufe II in Ungarn und Slowakei) oder als Wahlpflichtfach (Klassen 1–8 bzw. 10 in Ungarn und Slowakei) organisiert.
- 7) Er findet einstündig (Slowakei, Ungarn, Tschechien) bzw. zweistündig (Polen) statt.
- 8) Das Parallelfach Ethik ist sehr unterschiedlich etabliert: Es reicht von »etwas verbreitet« (Polen, Tschechien) bis hin zu einem »Wahlpflichtfach« (Slowakei, Ungarn).
- 9) Generell gibt es kaum eine ökumenische oder gar interreligiöse Kooperation (etwas in der Slowakei und Ungarn; ebenso wird in manchen Gebieten Polens mit hoher Repräsentanz von Evangelischen ein kooperativer Religionsunterricht praktiziert),⁷⁸ auch scheint religiöse Diversität thematisch kaum eine Rolle zu spielen.
- 10) Die Religionspädagogik besitzt oftmals eine katechetische Ausrichtung. Der Fokus nach der Wende lag auf der Lehrplanarbeit und der Erstellung von Unterrichtsmaterialien. Pädagogische Impulse gehen insbesondere von nationalen Schulreformen sowie internationaler Zusammenarbeit aus (vgl. österreichische Impulse für Tschechien).

Insgesamt betrachtet liegen somit Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Visegrád-Staaten vor, die durchaus überraschen und keineswegs leicht zu erklären sind. Zwei Punkte seien besonders hervorgehoben: Den Visegrád-Staaten ist gemeinsam, dass ein katechetisch orientierter konfessioneller Religionsunterricht dominiert, in dem ökumenische oder interreligiöse Aspekte allenfalls eine untergeordnete Rolle spielen. Das ist vor dem Hintergrund des religionspädagogischen Diskurses in Europa keineswegs selbstverständlich, vielmehr liegt gewissermaßen ein Gegenpol zu den gegenwärtig sich verbreitenden religionskundlichen Modellen vor.

⁷⁸ Letztgenannten Hinweis verdanke ich Boguslaw Milerski, dem ich gleichfalls wie Ludmila Muchová, Tibor Reimer und Monika Solymár für die kritische Durchsicht danke.

Schließlich wurde bereits oben der gravierende Unterschied zwischen den Nachbarstaaten Polen und Tschechien hervorgehoben, der insbesondere hinsichtlich der Religiosität und in Konsequenz auch bezüglich des Religionsunterrichts besteht. Nimmt man darüber hinaus die entsprechenden Differenzen zwischen Tschechien und der Slowakei zur Kenntnis, dann stellt sich letztlich die Frage, welche Faktoren diese so unterschiedlichen Entwicklungen trotz regionaler Nähe bzw. gemeinsamer Vorgeschichte zu erklären vermögen. Hier eröffnet sich ein interessantes Feld für weitere Forschung.

»Spiritual Care« im Horizont Praktischer Theologie

Interdisziplinäre Forschung zu interprofessioneller Praxis

Simon Peng-Keller

Wer sich gegenwärtig im akademischen Kontext mit »Spiritual Care« beschäftigt, kann eine doppelte Begriffsentwicklung beobachten. Zum einen fungiert der Kollektivsingular »Spiritual Care« als Bezeichnung für ein breites Spektrum an *Praxisformen*, die sich in mehr oder weniger reflektierter Weise von divergierenden Leitbildern, Konzepten und Modellen leiten lassen und in unterschiedlicher Weise dem Anliegen verpflichtet sind, die »spirituelle Dimension« in die Gesundheitsversorgung einzubeziehen. Zum andern steht »Spiritual Care« für ein *interdisziplinäres Forschungsgebiet*, in dem die eben genannten Praktiken untersucht und die sie leitenden Modelle diskutiert werden. Aus praktisch-theologischer Perspektive besteht in beiderlei Hinsicht Klärungsbedarf. Zu präzisieren ist sowohl die Rolle der kirchlich beauftragten Seelsorge im Kontext interprofessioneller Spiritual Care als auch die Selbstverortung der Praktischen Theologie innerhalb des interdisziplinären Forschungsfelds, das sich gegenwärtig unter demselben Titel entwickelt. Im Folgenden soll versucht werden, diese Klärungsaufgaben in mehreren Schritten anzugehen. Nach einem kurzen Blick auf die Genese spätmoderner »Spiritual Care« wende ich mich dem interdisziplinären Forschungsfeld bzw. dem interprofessionellen Praxisfeld »Spiritual Care« zu und frage nach den Möglichkeiten, es seitens der Theologie mitzugestalten.

Der vorliegende Beitrag problematisiert ein stereotypes Verständnis von »Spiritual Care«. Kennzeichnend dafür sind homogenisierende Formeln wie »das Spiritual Care Konzept« oder die Profilierung der kirchlich beauftragten Seelsorge in plakativer Abgrenzung von »der Spiritual Care«. Solche Sprachformen reduzieren die Komplexität der faktischen Entwicklung und bedürfen der theologischen Kritik. Faktisch wird der Terminus »Spiritual Care« gegenwärtig für sehr unterschiedliche Ansätze und Anliegen in Anspruch genommen. Um diese Pluralität zur Geltung zu bringen, ist es angezeigt, »Spiritual Care« *nicht* vorschnell mit einem bestimmten Konzept zu identifizieren, sondern unterschiedliche Modelle sorgfältig voneinander zu unterscheiden und sie einzeln zu analysieren. Das ist umso bedeutsamer, als begriffliche Entscheidungen in diesem

Zusammenhang auch berufspolitische Implikationen haben. Wenn Spiritual Care seitens der Theologie schlechthin den Gesundheitsberufen (oder einer »konfessionsunabhängigen« Seelsorge) zugeordnet und nicht auch für die kirchlich beauftragte Seelsorge in Anspruch genommen wird, vergibt man die Chance, dieses Feld selbst mitzugestalten und trägt paradoxerweise zu seiner Medikalisierung oder Psychologisierung bei.

1. Zur Genese spätmoderner Spiritual Care

Um stereotype Vorstellungen von Spiritual Care zu korrigieren, ist eine genealogische Rekonstruktion besonders geeignet. Begriffsgeschichtlich ist mit Blick auf das 20. Jahrhundert eine allmähliche Ausweitung des Terminus beobachtbar. War er in der ersten Jahrhunderthälfte noch weitgehend identisch mit »Pastoral Care«, so wurde zunehmend auch den Gesundheitsberufen zugetraut, Formen von »Spiritual Care« wahrnehmen zu können.¹ Insofern insbesondere die Pflege bis weit ins 20. Jahrhundert hinein vielerorts von religiösen Gemeinschaften verantwortet wurde, die umfassende Sorge für Kranke als religiöse Berufung verstanden, dürfte es kaum als Innovation empfunden worden sein, als man dazu übergang, den Begriff »Spiritual Care« für einen bestimmten Aspekt ihrer Tätigkeit zu gebrauchen. Die genealogische Rekonstruktion kann sich jedoch nicht auf begriffsgeschichtliche Nachzeichnungen beschränken, so aufschlussreich diese auch sein mögen und so sehr auch die Karriere des Terminus »Spiritual Care« mit jener von »Spirituality« jenseits von Gesundheitskontexten verquickt ist. Genealogisch zu erschließen ist auch die Herkunft jener Praktiken und Modelle, die heute als »Spiritual Care« bezeichnet werden, in der Vergangenheit möglicherweise jedoch einen anderen Namen trugen. In einer ersten Annäherung lässt sich »Spiritual Care« als Teil eines Transformationsprozesses beschreiben, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das biomedizinische Paradigma moderner Medizin auf weitere Aspekte hin öffnete. Dieser Prozess ereignete sich in zwei sich überlappenden Etappen. Auf die Erweiterung des biomedizinischen Modells um die psychosoziale Dimension, die sich Ende der 1970er Jahre durch die Beiträge von George L. Engel und andere psychosomatisch orientierte Forscher vollzog, folgte seit den 1980er Jahren die konzeptionelle Ergänzung um die spirituelle Dimension. Das eingängige Narrativ einer zweistufigen Evolution, das eine ebenso konsequente wie lineare Fortentwicklung suggeriert, verdeckt allerdings die Komplexität und Unabgeschlossenheit des beschriebenen Modellwandels. Gegen die verbreitete Tendenz, die Geschichte spätmoderner Spiritual Care restlos mit jener von Palliative Care zu identifi-

¹ SIMON PENG-KELLER, »Spiritual Care« im Werden. *Zur Konzeption eines neuen interdisziplinären Forschungs- und Praxisgebiets*, in: *Spiritual Care* 6 (2017), 187–193.

zieren, ist beispielsweise zu betonen, dass Erstere nicht auf eine einzige Quelle zurückzuführen ist. Vielmehr lassen sich mehrere generative Bewegungen unterscheiden, die sich in komplizierten Wechselbeziehungen entwickelten. Zu den wichtigsten gehören die folgenden: (1.) die vielschichtige Bewegung der *Clinical Pastoral Education*, die 1925 mit der ebenso interprofessionellen wie interdisziplinären Kooperation zwischen dem Hämatologen Richard Cabott und dem reformierten Seelsorger Anton Boisen ihren Anfang nahm; (2.) medizinreformistische Bewegungen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Integration der »spirituellen Dimension« in die medizinische Praxis forderten und u.a. Konzeptionen einer ärztlichen Seelsorge entwickelten;² (3.) pflegereformerische Bewegungen wie der *Nurses Christian Fellowship*, eine Organisation, die bereits in den 1960er Jahren in verschiedenen US-amerikanischen Bundesstaaten Workshops zu »Spiritual Needs of Patients« und erste Forschungsprojekte in diesem Bereich initiierte;³ (4.) die durch Cicely Saunders inaugurierte moderne Hospizbewegung und die damit verbundene Entstehung der Palliative Care; (5.) die Initiativen des Ökumenischen Rats der Kirchen und anderer kirchlicher Organisationen zu einer Erneuerung des »christlichen Heilungsauftrags« in einem postkolonialen Kontext;⁴ (6.) die in den 1980er Jahren stark ansteigende empirische Forschungsaktivität zum Themenfeld »Religion und Gesundheit«. All diese Bewegungen führten dazu, dass im Übergang zum 21. Jahrhundert »Spiritual Care« sich in Gestalt von Forschungs- und Ausbildungsprogrammen zunehmend im akademischen Kontext zu etablieren begann.

Eine Schlüsselrolle in dieser Entwicklung spielte die Weltgesundheitsorganisation, welche die »spirituelle Dimension« in den 1970er Jahren zunächst im Kontext der *Primary Care* und des Gesundheit-für-alle-Programms thematisierte und die ihre schrittweise Rezeption der genannten Entwicklungen legitimierte und förderte.⁵ Die WHO fungiert(e) dabei sowohl als Schmelztiegel für unterschiedliche Entwicklungen und Anliegen als auch als normierende Instanz, die in ihren Resolutionen und Grundlagendokumenten den Einbezug der spirituellen

² PAMELA E. KLAASEN, *Spirits of Protestantism. Medicine, Healing, and liberal Christianity*, Berkeley 2011.

³ SIMON PENG-KELLER, Zwischen gelebter Spiritualität und säkularer Medizin. Professionalisierung pflegerischer Spiritual Care, in: VSH Bulletin 3 (2016), 63–66. GUY JOBIN (Development of the Connection Between Spirituality and Medicine: Historical and Current Issues in Clinics, in: *Spiritual Care* 2017; 6: 167–174, hier 169) weist darauf hin, dass in dem 1960 erschienenen und danach in 20 Sprachen (inkl. Deutsch) übersetzten Standardwerk von Virginia Henderson, *Basic principles of Nursing*, gefordert wird, die »spiritual needs« im Rahmen der Pflege zu berücksichtigen.

⁴ Vgl. WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Witnessing to Christ today. Promoting health and healing for all*, Tübingen 2010.

⁵ PENG-KELLER, »Spiritual Care« im Werden (Anm. 1).

Dimension einfordert(e) und ein bestimmtes Vokabular legitimierte. Aufgrund ihres besonderen Status beeinflussen diese Dokumente nicht allein die Gesundheitspolitik der Mitgliedstaaten, sondern sie steuern auch die transnationalen Diskurse zur öffentlichen Gesundheitsversorgung, zu der nun auch Spiritual Care gehört. Die offen gehaltenen Formulierungen, die in diesen Texten auftauchen, täuschen darüber hinweg, dass die Übersetzung der englischen Dokumente in teilweise weit entfernte Sprachen (chinesisch, arabisch, türkisch etc.) mit erheblichen semantischen Verschiebungen verbunden sein dürfte und auch innerhalb des englischsprachigen Diskurses (der sich nicht auf die angelsächsischen Länder beschränkt) keineswegs mit einer geklärten Semantik gerechnet werden kann. Welche Probleme eine Übersetzung in diesem Feld zu gewärtigen hat, belegt exemplarisch die deutsche Fassung der 2005 verabschiedeten *Bangkok Charta für Gesundheitsförderung in einer globalisierten Welt*.⁶ Sie übersetzt *spiritual* mit *geistig*, während das englische *mental* mit *psychisch* wiedergegeben wird.⁷ Ob die in der Zielsprache vorausgesetzte anthropologische Differenz zwischen dem Geistigen und dem Psychischen der Unterscheidung zwischen *spiritual* und *mental* entspricht, ist weniger eine sprachliche als eine anthropologische Frage.

2. »Spiritual Care« als interdisziplinäres Forschungsfeld

Eine Rekonstruktion der Genese spätmoderner Spiritual Care kann sich nicht darauf begrenzen, medizinreformerische Bewegungen und die Entstehung eines neuen gesundheitspolitischen Diskurses nachzuzeichnen, sondern sie muss auch die Entwicklungen innerhalb der akademischen Welt in den Blick nehmen, die ihrerseits auf politische Gesundheitsdiskurse ebenso zurückwirken wie auf die konkrete Versorgungspraxis und die damit verbundenen Praxisdiskurse. Auch wenn das Anliegen, die Bedeutung von Religiosität und Spiritualität für Heilungsprozesse zu erforschen, bereits eine lange Vorgeschichte hat, hinkte die Entstehung des interdisziplinären Forschungsbereichs »Spiritual Care« den eben beschriebenen Entwicklungen im gesundheitsberuflichen und -politischen Feld hinterher. Von der Etablierung eines neuen Forschungsfelds kann ja auch erst dann gesprochen werden, wenn sich erstens mehrere akademische Fachbereiche gemeinsam auf ein bestimmtes Forschungsgebiet einlassen und wenn dies zweitens in institutionalisierter Weise geschieht, es sich also nicht um zeitlich

⁶ http://www.who.int/healthpromotion/conferences/6gchp/bangkok_charter/en/ (Zugriff: 05.12.2017).

⁷ Vgl. http://www.who.int/healthpromotion/conferences/6gchp/BCHP_German_version.pdf (Zugriff: 05.12.2017).

begrenzte Forschungsprogramme handelt. Beides lässt sich mit Blick auf »Spiritual Care« seit Ende der 1990er Jahre beobachten.

Die akademische Institutionalisierung zeigt sich insbesondere in Gestalt von neuen Instituten, Studienprogrammen und Professuren. So errichtete die Duke University auf Initiative des Geriatriers Harold Koenig und mit Unterstützung der Templeton Foundation bereits 1998 ein *Center for Spirituality, Theology and Health*. Dass es an diesem Institut auch um theologische Fragestellungen geht, ist umso bemerkenswerter, als es an der Medizinischen Fakultät angesiedelt ist. Im Mission Statement heißt es:

»The mission of the Center is to »(1) conduct research on the relationships between religion, spirituality, and health, (2) train others to do so, (3) interpret the research for clinical and societal applications, (4) explore the meaning of the research findings within the context of theological positions, and (5) discuss how those theological positions might inform the design of future research.«⁸

Ebenfalls mit Unterstützung der Templeton Foundation eröffnete 2001 die George Washington University ein *Institute for Spirituality & Health*, dessen Aktivitäten humanistischen Zielen verpflichtet sind. Gefördert werden soll

»a more compassionate system of healthcare by restoring the heart and humanity of medicine through research, education and policy work focused on bringing increased attention to the spiritual needs of patients, families and healthcare professionals«⁹.

Unter der Leitung der Ärztin Christina M. Puchalski entwickelte dieses Institut Studienprogramme für »physicians and other members of the multidisciplinary healthcare team, including clergy and chaplains«. Von den weiteren Zentren, die im Laufe der darauffolgenden Jahre an US-amerikanischen Universitäten entstanden, sei zumindest noch die interfakultäre *Initiative on Health, Religion and Spirituality* genannt. Sie ist an der Harvard University angesiedelt und zeichnet sich durch eine intensive Forschungstätigkeit aus.¹⁰

Die akademische Etablierung von Spiritual Care im europäischen Raum ließ nicht lange auf sich warten. 2004 wurde an der Divinity School der University of Aberdeen unter der Leitung des reformierten Theologen John Swinton das *Centre for Spirituality, Health and Disability* eröffnet. Es widmet sich einerseits der Beziehung »between spirituality, health and healing and the significance of the spiritual dimension for contemporary healthcare practices«, andererseits einer

⁸ https://spiritualityandhealth.duke.edu/images/pdfs/CSTH_Vision_Mission_Accomplishments_and_Future.pdf (Zugriff: 20.09.2017).

⁹ <https://smhs.gwu.edu/gwish/about> (Zugriff: 20.09.2017).

¹⁰ <https://projects.iq.harvard.edu/rshm> (Zugriff: 20.09.2017).

»theology of disability«.¹¹ Mit der Einrichtung von Professuren für Spiritual Care an den Universitäten München (2010; Medizinische Fakultät), Zürich (2015; Theologische Fakultät) und Odense (2017; Medizinische Fakultät) setzte sich dieser Trend in den letzten Jahren weiter fort.

Was auffällt, sind die neuartigen Kooperationen zwischen medizinischen und theologischen Fakultäten. Die programmatische Ansiedelung des Forschungsgebiets im Schnittfeld zwischen Medizin, Pflegewissenschaft, Psychologie und Theologie steht in einer gewissen Spannung dazu, dass Spiritual Care-Forschung bislang mehrheitlich monodisziplinären Ansätzen medizinischer, pflegewissenschaftlicher und psychologischer Herkunft verpflichtet ist. Blickt man in das *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, das einen repräsentativen Überblick über die Hauptströmungen heutiger Spiritual Care-Forschung bietet, findet man dort beispielsweise nur wenige theologische Beiträge, obgleich zwei der drei Herausgeber einen theologischen Hintergrund haben.

Der marginale Status der Theologie innerhalb der interdisziplinären Spiritual Care-Forschung ist umso auffälliger, als es innerhalb dieser Forschung einen weitreichenden Konsens gibt, dass die Krankenhausseelsorge innerhalb der interprofessionellen Spiritual Care eine Schlüsselrolle spielt. An dieser Stelle zeigt sich ein gegenseitiges Rezeptionsdefizit. Komplementär zur Feststellung, dass die Forschung zu interprofessioneller Spiritual Care theologisch erst ansatzweise aufgenommen wurde, ist zu vermerken, dass die reiche Literatur zur klinischen Seelsorgepraxis innerhalb des interdisziplinären Forschungsdiskurses zu Spiritual Care bis dato nur wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Genuin theologische Beiträge sind in diesem Zusammenhang besonders dort zu erwarten, wo es um die Rolle einer kirchlich beauftragten Seelsorge im interprofessionellen Praxisfeld Spiritual Care geht.

3. Klinikseelsorge als spezialisierte Spiritual Care

»Spiritual Care« wurde innerhalb der deutschsprachigen Theologie in den letzten Jahren häufig als Praxis wahrgenommen, die neben jene der kirchlich beauftragten Klinikseelsorge hinzutritt und diese zumindest potenziell konkurrenziert, wenn sie diese nicht gar als säkulares Nachfolgeprodukt zu beerben sucht. Unbeschadet dessen, dass interprofessionelle Entwicklungsprozesse selten ohne Konflikte und Revierkämpfe ablaufen, scheint mir die genannte Sicht, wie sie prominent von Doris Nauer vertreten wird, in zweifacher Hinsicht problematisch: *Erstens* ist eine schlichte Kontrastierung von Seelsorge und Spiritual Care übervereinfachend. Sie homogenisiert die Vielfalt von Spiritual Care-Ansätzen

¹¹ <https://www.abdn.ac.uk/sdhp/centre-for-spirituality-health-and-disability-182.php> (Zugriff: 21.09.2017).

und -Modellen in problematischer Weise. *Zweitens* ist eine Polarisierung zwischen Seelsorge und Spiritual Care bzw. zwischen seelsorglicher und gesundheitsberuflicher Spiritual Care weder begriffsgeschichtlich noch sachlich nahelegend. Wenn »spiritual care« bis vor wenigen Jahrzehnten als Synonym für »pastoral care« fungierte und die damit verbundenen Begriffsfelder in die christliche Tradition zurückreichen, gibt es keinen guten praktisch-theologischen Grund, diesen Terminus nicht auch für das klinikseelsorgliche Handeln in Anspruch zu nehmen. Den christlich imprägnierten Begriff exklusiv auf die gesundheitsberuflichen Formen von Spiritual Care anzuwenden, wäre auch berufspolitisch nicht besonders klug. Wenn die Kirchen in Deutschland, der Schweiz und Österreich derzeit vor einer Wahl stehen, dann nicht vor jener *zwischen* Seelsorge und Spiritual Care, sondern *ob* und *wie* sie den im ersten Abschnitt beschriebenen Wandlungsprozess selbst mitgestalten wollen.

Diese Einsicht dürfte auch der Grund sein für die auf internationaler Ebene zu beobachtende Tendenz, Klinikseelsorge (»healthcare chaplaincy«) als eine eigene Form von Spiritual Care zu verstehen. Exemplarisch für diese Entwicklung ist, dass das informative britische *Handbook of Chaplaincy Studies* den Untertitel trägt: *Understanding Spiritual Care in Public Places*¹² bzw. die von George Fitchett und Steve Nolan herausgegebenen *Case Studies in Healthcare Chaplaincy* überschrieben sind mit *Spiritual Care in Practice*.¹³ Dass die genannte Entwicklung inzwischen auch in der europäischen Klinikseelsorgeforschung angekommen ist, zeigt die Selbstbeschreibung des im Sommer 2017 an der Katholischen Universität Leuven neu errichteten *European Research Institute for Chaplains in Healthcare*: Angezielt sei »a research institute initiated by chaplains for chaplains to enhance spiritual care practice«¹⁴.

Als christlich inspirierte Begleitung von kranken und sterbenden Menschen und ihrer An- und Zugehörigen ist die kirchlich beauftragte Klinikseelsorge eine *spezifische Form* von Spiritual Care. Sie trägt auf ihre Weise dazu bei, die spirituelle Dimension in christlicher Prägung präsent zu halten und ist dafür auf institutionelle Rahmenbedingungen und vielfältige interprofessionelle Kooperationen angewiesen. Gemäß ihrem Selbstverständnis trägt die *Krankenhausseelsorge* zudem auch auf institutioneller Ebene eine Mitverantwortung. Dazu gehören nicht zuletzt Angebote für Pflegefachpersonen und andere Berufsgruppen, die zur Ausbildung von professionsspezifischen Formen der Spiritual Care beitragen.

¹² CHRISTOPHER SWIFT / MARK COBB / ANDREW TODD (Hg.), *A Handbook of Chaplaincy Studies. Understanding Spiritual Care in Public Places*, Oxon / New York 2016.

¹³ GEORGE FITCHETT / STEVE NOLAN, *Spiritual Care in Practice. Case Studies in Healthcare Chaplaincy*, London / Philadelphia 2015.

¹⁴ <http://www.pastoralezorg.be/page/erich/> (Zugriff: 21.09.2017).

Die sich an dieser Stelle nahelegende Unterscheidung zwischen jenen Formen von Spiritual Care, die von Gesundheitsfachleuten im Rahmen ihrer jeweiligen professionellen Aufgaben wahrgenommen wird, und der Seelsorge als *spezialisierter Spiritual Care*, ist nicht allein für die praktische Ausgestaltung interprofessioneller Zusammenarbeit, sondern auch in konzeptueller Hinsicht zentral. Die Unterscheidung tritt gegenwärtig in zwei unterschiedlichen Varianten auf. In der ersten Variante wird ein Spektrum von Handlungsvollzügen beschrieben, das von elementaren Formen von Spiritual Care (z. B. einer kurzen Frage im Rahmen eines Eintrittsgesprächs) bis zu spezialisierten Angeboten (z. B. Krankensalbung oder Dignity Therapy) reicht.¹⁵ In der zweiten Variante handelt es sich um eine Unterscheidung, die mit Blick auf die beteiligten Berufsgruppen getroffen wird. Seelsorgerinnen und Seelsorger sind aufgrund ihrer Ausbildung und Beauftragung als Spezialisten in Spiritual Care zu betrachten.¹⁶ Diese Unterscheidung kann aus unterschiedlichen professionellen Perspektiven gemacht werden. Aus medizinischer Sicht erscheint sie primär als eine Differenzierung hinsichtlich des Spezialisierungsgrads, die sich analog zu jener zwischen Allgemeinpraktikern und Fachärzten verstehen lässt. Aus theologischer Sicht liegt der Unterschied jedoch auch in einer anderen Beauftragung und einer spezifischen Repräsentationsaufgabe. Kirchlich beauftragte Seelsorgerinnen und Seelsorger sind religiöse »Vertrauensintermediäre«¹⁷. Sie vergegenwärtigen auf konkrete Weise eine bestimmte Glaubensgemeinschaft und deren Traditionen und Vorstellungswelten.¹⁸ Vertrauensintermediäre sind sie, insofern sie in ihrer professionellen Rolle nach christlichem Verständnis auf die heilsame Wirklich-

¹⁵ SHANE SINCLAIR / HARVEY M. CHOCHINOV, The role of chaplains within oncology interdisciplinary teams, in: *Current Opinion in Supportive and Palliative Care* 6 (2012), 259–268.

¹⁶ ANNE VANDENHOECK, Chaplains as specialists in spiritual care for patients in Europe, in: *Polskie archiwum medycyny wewnętrznej* 123 (2013), 552–556; THOMAS HAGEN / JOSEF RAISCHL, Allgemeine und spezielle Kompetenzen in Spiritual care, in: Eckhard Frick / Traugott Roser (Hg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*, Stuttgart 2009, 280–288.

¹⁷ SIMON PENG-KELLER, Kommunikation des Vertrauens in der Seelsorge, in: Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hg.), *Kommunikation des Vertrauens*, Leipzig 2012, 101–132.

¹⁸ Vgl. CHRISTOPH MORGENTHALER, Träume in Todesnähe. Ansatzpunkte und Chancen für die seelsorgliche Begleitung Sterbender, in: P. Bühler / S. Peng-Keller (Hg.), *Bildhaftes Erleben in Todesnähe. Hermeneutische Erkundungen einer heutigen ars moriendi*, Zürich 2014, 47–62, hier 61: »Systemisch betrachtet kann Seelsorge im interdisziplinären Zusammenspiel als Angebot für grundlegende Fragen verstanden werden, die sich in gesellschaftlichen Teilsystemen wie jenem der Medizin nicht ruhig stellen und erledigen lassen: für Kontingenz und letzte Fragen, die sich Behandlungsroutinen entziehen.«

keit Gottes verweisen. Insofern die Krankenhausseelsorge sich als mitverantwortlich für den Auftrag einer bestimmten Gesundheitsinstitution versteht, ist sie darüber hinaus gleichzeitig auch Vertrauensintermediärin im Dienste einer patientenzentrierten Medizin und Pflege, die ebenfalls auf Vertrauen der Patientinnen und Patienten angewiesen sind.¹⁹

4. Spiritual-Care-Forschungsprogramme

Was gegenwärtig unter dem Label »Spiritual Care« thematisiert wird, ist in mancherlei Hinsicht weniger neu, als es scheint. Viele Themen und Anliegen finden sich bereits innerhalb der Pastoralpsychologie, die sich in den 1970er Jahren in Antwort auf ein neues Seelsorgeparadigma im deutschen Sprachraum zu etablieren begann. Die Fokussierung auf die Schnittflächen zwischen Psychologie und Theologie einerseits und zwischen psychologischer Beratung und Seelsorge andererseits ist allerdings durch komplexere interdisziplinäre Konstellationen abgelöst worden. Während die Praktische Theologie in den Anfängen der Pastoralpsychologie primär vor der Herausforderung stand, sich in methodisch kontrollierter Weise psychologische Erkenntnisse und empirische Methoden anzueignen, hat sie sich heute in einem von sehr unterschiedlichen akademischen Disziplinen geprägten Forschungsfeld zu verorten, in dem Praktiken untersucht werden, die allein schon deshalb einer theologischen Reflexion bedürfen, weil sie die Rolle der Seelsorge verändern.

So wichtig es ist, die skizzierten Entwicklungen praktisch-theologisch zu analysieren und zu diskutieren, so dringlich ist es gleichzeitig, sich nicht auf die theologische Selbstverständigung zu begrenzen. Um das Feld mitzugestalten, ist eine intensivere theologische Beteiligung an der interdisziplinären Forschungsdiskussion unumgänglich. Doch wie kann und soll sich die Theologie in die bereits laufenden Forschungsdiskurse einbringen? In der jüngeren Literatur zeichnen sich drei unterschiedliche Wege ab, sich theologisch in dieses Feld hineinzubewegen: die Mitarbeit in inter- oder transdisziplinären Forschungsprojekten, das Programm einer *evidence-based healthcare chaplaincy* und die Anknüpfung an die Medical Humanities.

¹⁹ Dass ein solches Zusammenwirken zwischen Medizin und Seelsorge kein Novum in der Moderne darstellt, zeigt KAREN NOLTE, *Todkrank. Sterbebegleitung im 19. Jahrhundert: Medizin, Krankenpflege und Religion*, Göttingen 2016, 191. Manche Landpfarrer waren bis ins 19. Jahrhundert auch medizinisch tätig und akademische Ärzte verfassten für sie Anleitungen zur Pastoralmedizin zur medizinischen Erstversorgung und Anleitung zu gesundem Lebensstil. Nicht zuletzt wurde von Seelsorgern erhofft, das Vertrauen gegenüber Ärzten zu stärken.

4.1 Theologische Beteiligung an inter- oder transdisziplinären Forschungsprojekten

Wenn man Spiritual Care als interdisziplinäres Forschungsfeld betrachtet, liegt es nahe, auch die darin angesiedelten Forschungsprojekte interdisziplinär anzulegen. Dass dies weit weniger häufig der Fall ist, als zu erwarten wäre, wurde bereits erwähnt. Sich an interdisziplinären Forschungsprojekten zu Fragen der Spiritual Care zu beteiligen, kann für die Theologie aus mehreren Gründen eine attraktive Option sein. Interdisziplinäre Forschungsgruppen bieten Denk- und Experimentierräume, in denen alle beteiligten Disziplinen herausgefordert sind, die Vorannahmen und Grenzen des eigenen Zugangs zu artikulieren und nach Möglichkeiten zu suchen, andere Forschungsperspektiven einzubeziehen.²⁰ Im überschaubaren Rahmen einer interdisziplinären Forschungsgruppe, die sich auf einen gemeinsamen Lernprozess einlässt, sind theologische Aspekte leichter einzubringen als in Konstellationen, die von einem bestimmten Forschungsansatz dominiert werden.

Es bieten sich zwei Möglichkeiten an, die interdisziplinäre Zusammenarbeit zu organisieren und zu dokumentieren. Während bei der ersten die fachspezifischen Forschungsbeiträge ins transdisziplinäre Gesamtergebnis einfließen und in ihm aufgehen, bleiben sie in der zweiten Variante als solche greifbar. Beispiele für Ersteres sind die Arbeiten des *Network for Research in Spirituality and Health (NERSH)*²¹ sowie die Studien zu existenziellen und spirituell-religiösen Haltungen und Spiritualitätskonzepten in Dänemark, die der Theologe und Inhaber der neuen dänischen Professur für Spiritual Care Niels Christian Hvidt zusammen mit dem Psychologen Peter la Cour und der Soziologin Nadja Hørdam Ausker durchführte.²² In den gemeinsamen Publikationen wird die theologische Perspektive nicht ausdrücklich gemacht, doch zeigt sie sich in den konzeptuellen Entscheidungen und der Interpretation der Ergebnisse. Für das zweite Modell lässt sich sowohl die Bonner Forschungsgruppe *Resilienz und Spiritualität*²³ als auch das vom Autor des vorliegenden Beitrags initiierte Forschungsprojekt

²⁰ Vgl. am Beispiel interdisziplinärer Vertrauensforschung: SIMON PENG-KELLER, Hermeneutik des Vertrauens in einem interdisziplinären Kontext, in: Hermeneutische Blätter 1/2 (2013), 21–26.

²¹ Vgl. <http://nersh.org/>

²² PETER LA COUR / NIELS CH. HVIDT, Research on meaning-making and health in secular society: Secular, spiritual and religious existential orientations, in: Social Science & Medicine 71 (2010), 1292–1299; PETER LA COUR / NADJA H. AUSKER / NIELS CH. HVIDT, Six Understandings of the Word ›Spirituality‹ in a Secular Country, in: Archive for the Psychology of Religion / Archiv für Religionspsychologie 34 (2012), 63–81.

²³ Vgl. <https://www.ev-theol.uni-bonn.de/fakultaet/ST/lehrstuhl-richter/zur-aktuellen-forschung-1/resilienz/personen-1/personen> (Zugriff: 21.12.2017).

Spiritual Care in Chronic Pain nennen, das gegenwärtig im Rahmen des Nationalen Forschungsschwerpunkts 74 des Schweizerischen Nationalfonds durchgeführt wird.²⁴ In beiden Projekten ist die Theologie nicht allein im Rahmen des transdisziplinären Forschungsprozesses, sondern auch mit eigenständigen Teilprojekten vertreten, die auf fachspezifische Publikationen abzielen.

4.2 Das Programm einer ergebnisorientierten und evidenzbasierten Klinikseelsorge

Der zweite Weg, sich theologisch in das Forschungsfeld Spiritual Care hineinzubewegen, ist direkt mit den aktuellen Entwicklungen im Gesundheitswesen verknüpft. Ausgelöst durch den zunehmenden Spar- und Standardisierungsdruck im Gesundheitswesen und in Angleichung an das Paradigma einer evidenzbasierten Medizin entwickelte sich in den letzten Jahren das Programm einer ergebnisorientierten Seelsorge bzw. einer *evidence based spiritual care*.²⁵ Der Begriff einer *outcome oriented chaplaincy* wurde bekannt durch Larry VandCreeks und Arthur Lucas' Buch *The Discipline for Pastoral Care Giving. Foundations for Outcome Oriented Chaplaincy*, das 2001 erschien und in den darauf folgenden Jahren breit rezipiert und mehrfach wiederaufgelegt wurde.²⁶ Wie der Titel dieses Buchs andeutet, wollten die beiden Autoren nicht ein neues Forschungsprogramm inaugurierten, sondern verfolgten das Anliegen, die Klinikseelsorge unter veränderten Rahmenbedingungen zu profilieren und zu legitimieren. Ziel dieses Ansatzes ist, die klinikseelsorglichen Tätigkeiten und ihre Auswirkung auf das Wohl der Patienten und ihrer Angehörigen objektiv zu erfassen, um sie gegenüber institutionellen Trägern und dem interprofessionellen Team kommunikabel und einer kontinuierlichen Qualitätsverbesserung zugänglich zu machen.

²⁴ Nähere Informationen finden sich unter: <http://www.theologie.uzh.ch/de/faecher/spiritual-care/forschung/Die-spirituelle-Dimension-in-der-Schmerzbehandlung.html> (Zugriff: 20.12.2017).

²⁵ Vgl. ECKHARD FRICK, Evidence based Spiritual Care: Gibt es das?, in: Gian D. Borasio / Wilhelm-Bernhard Niebling / Peter C. Scriba (Hg.), Evidenz und Versorgung in der Palliativmedizin, Köln 2013, 169–174; GEORGE FITCHETT / JASON A. NIEUWSAMA / MARK J. BATES / JEFFREY E. RHODES / KEITH G. MEADOR, Evidence-based chaplaincy care: attitudes and practices in diverse healthcare chaplain samples, in: Journal of Healthcare Chaplaincy 20 (2014), 144–160; STEPHAN B. ROBERTS (Hg.), Professional Spiritual & Pastoral Care. A Practical Clergy and Chaplain's Handbook, Woodstock 2013.

²⁶ LARRY VANDECREEKS / ARTHUR LUCAS, The Discipline for Pastoral Care Giving. Foundations for Outcome Oriented Chaplaincy, New York ³2012.

Die Forderung nach evidenzbasierter Seelsorgeforschung ergibt sich folgerichtig aus dieser Zielsetzung. Empirische Studien sollen die Wirksamkeit seelsorglichen Handelns überprüfen und auf Verbesserungspotenziale aufmerksam machen. Seit dem Erscheinen des genannten Buchs ist ein deutlicher Zuwachs solcher Studien zu beobachten.²⁷ Im Jahre 2015 wurde ein durch die Templeton-Foundation mit 4,5 Millionen Dollar finanziertes Forschungsprogramm ins Leben gerufen, das nicht allein die ergebnisorientierte Forschung zu Krankenhausseelsorge fördern, sondern darüber hinaus zu einem Paradigmenwechsel beitragen möchte. Unter dem programmatischen Titel *Transforming Chaplaincy: Promoting Research Literacy for Improved Patient Outcomes* soll es eine Lücke schließen »between healthcare chaplains' current limited research literacy and the importance of evidence-based care for all members of the health care team«²⁸. Gefördert werden drei Bereiche:²⁹ (1.) die wissenschaftliche Weiterbildung von Klinikseelsorgenden im Bereich Public Health; (2.) die wissenschaftliche Weiterentwicklung von CPE / KSA-Programmen (»incorporation of research literacy education«); (3.) die Entwicklung von online-Kursen zum Erwerb wissenschaftlicher Expertise in diesem Bereich.

Dass das Konzept einer ergebnisorientierten Klinikseelsorge einen Paradigmenwechsel mit weitreichenden Folgen darstellt, darüber sind sich seine Befürworter und Kritiker einig. Die Möglichkeiten und Grenzen eines solchen Ansatzes werden vermutlich in den kommenden Jahren intensiv diskutiert werden. In manchen Punkten wird an bereits etablierte Ansätze und Anliegen angeknüpft. Dass empirische Studien zu klinikseelsorglichem Handeln sinnvoll und wünschenswert sind, dürfte weithin unbestritten sein. Das Anliegen, klinische Seelsorgeausbildung und Forschung miteinander zu verknüpfen und die Seelsorgepraxis empirisch zu fundieren, findet sich bereits in den Anfängen der CPE. Was das genannte Forschungsprogramm von der bisherigen empirischen Forschung in diesem Feld unterscheidet, ist die Fokussierung auf die Wirksamkeit seelsorglicher »Interventionen« und die Terminologie der »Evidenzbasiertheit«. Was genau mit Letzterer gemeint ist, ist unklar. Geht es, wie sonst in der Medizin, um quantitativ ausweisbare Wirksamkeit? Selbst wenn es bereits einige aufschlussreiche quantitative Studien zur Wirksamkeit von Spiritual Care

²⁷ Einen Überblick über solche Studien gibt DAVID A. LICHTER, *Studies Show Spiritual Care Linked to Better Health Outcomes*, in: *Health Progress*, March / April 2013, 61–66.

²⁸ <https://www.transformchaplaincy.org/news/4-5-million-grant-to-fund-research-literacy-for-hospital-chaplains-training-will-advance-outcome-oriented-chaplaincy-care/> (Zugriff: 28.09.2017).

²⁹ <https://www.transformchaplaincy.org/> (Zugriff: 28.09.2017).

gibt,³⁰ dürfte es wenig sinnvoll sein, die Seelsorgeforschung insgesamt am Paradigma evidenzbasierter klinischer Forschung zu orientieren.

Ein zweites Problem dieses Forschungsprogramms ist seine einseitige Ausrichtung auf das seelsorgliche Handeln. Für die Qualitätssicherung seelsorglicher Arbeit ist es zwar unerlässlich, ihre Formen und Auswirkungen fortlaufend zu überprüfen. Dennoch fragt sich, ob es für eine patientenzentrierte Spiritual Care nicht eher Forschungsansätze braucht, die primär auf die Betroffenen selbst ausgerichtet sind. Nicht zuletzt stellt sich dem ergebnisorientierten Forschungsansatz auch ein nicht zu unterschätzendes Sprachproblem. Zum einen wäre zu prüfen, ob durch die gewählte Terminologie die Seelsorgepraxis nicht sprachlich überfremdet wird. Ist es passend, das Gebet als eine seelsorgliche »Intervention« zu bezeichnen? Steht eine solche Benennung nicht im Widerspruch zum Selbstverständnis eines solchen Vollzugs? Zum andern zeigt sich das Sprachproblem auch bei einem der Schlüsselbegriffe einer evidenzbasierten Spiritual Care: Was bedeutet in diesem Zusammenhang »Spiritualität«? Ein 2017 veröffentlichter Diskussionsüberblick, der von führenden Forscherinnen und Forschern erstellt wurde, resümiert das Problem knapp: »[...] there is no consensus on the optimal language that harkens to that which makes spirituality unique, thus refining both conceptualization and its lexicon remains a critical necessity.«³¹ Es ist unschwer vorauszusehen, dass es kaum möglich sein dürfte, den Spiritualitätsbegriff dem Streit der Interpretationen zu entziehen und so zu einer allgemein akzeptierten Konzeptualisierung zu kommen. Aufgrund des komplexen Wechselspiels zwischen den Alltagssprachlichen Gebrauchsformen (in unterschiedlichen Milieus und Sprachen) und dem kategorialen Gebrauch in wissenschaftlichen Diskursen ist »Spiritualität« eine deutungsabhängige Variable mit hoher Fluidität.³² Gerade aufgrund dieser komplexen Verschränkung lebensweltlicher und wissenschaftlicher Deutungsfragen legt es sich nahe, den Weg eines hermeneutischen Forschungsansatzes zu wählen.

³⁰ Z.B. TRACY BALBONI / MICHAEL BALBONI / MARY E. PAULK / ANDREA PHELPS / ALEXI A. WRIGHT / JOHN R. PETEET / SUSAN BLOCK / CHRISTOPHER S. LATHAN / TYLER J. VANDERWEELE / HOLLY G. PRIGERSON, Support of cancer patients' spiritual needs and associations with medical care costs at the end of life, in: *Cancer* 117 (2011), 5383–5391.

³¹ KAREN E. STEINHAUSER et al., State of the Science of Spirituality and Palliative Care Research Part I: Definitions, Measurement, and Outcomes, in: *Journal of Pain and Symptom Management* 54 (2017), 428–440.

³² Vgl. COURTNEY BENDER / OMAR MCROBERTS, Mapping a Field: Why and how to Study Spirituality, SSRC Working Papers 2012, online: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.735.56&rep=rep1&type=pdf> (Zugriff: 21.12.2017).

4.3 Hermeneutische Forschungsansätze

Eher gegenläufig zur eben beschriebenen Tendenz, sich an vorherrschende Paradigmen gesundheitsbezogener Forschung anzugleichen, bewegen sich hermeneutische Ansätze, die sich dem zu erforschenden Erfahrungs- und Praxisfeld dadurch annähern, dass sie sich in reflektierter Weise sprachlichen und nicht-sprachlichen Äußerungsformen zuwenden: Texten, Bildern, Tondokumenten etc. Die Stärke eines hermeneutischen Zugangs liegt in einer besonderen Nähe zur Praxis interprofessioneller Spiritual Care, die gleich in doppelter Hinsicht Verstehenskompetenzen voraussetzt: zum einen geht es um ein professionelles Verstehen des (Selbst-)Verstehens von Patientinnen und Patienten und ihrer An- und Zugehörigen, zum andern um die interprofessionelle Verständigung zwischen den beteiligten Berufsleuten, wozu auch Dokumentationspraktiken gehören. Hermeneutische Forschungsansätze fokussieren auf diese komplexen Praktiken und Prozesse des (Selbst-)Verstehens und der Verständigung. Insofern zu den dabei zu erschließenden Texten auch jene gehören, die in wissenschaftlichen Spiritual Care-Diskursen entstehen, tragen hermeneutische Ansätze auch zur kritischen Selbstreflexivität des im Entstehen begriffenen interdisziplinären Forschungsfeldes *Spiritual Care* bei. Durch die *Medical Humanities*, zu denen u. a. die *Narrative Medicine*,³³ die Biomedizinische Ethik, die Gesundheitssoziologie³⁴ und die Thanatologie³⁵ zu zählen sind, sind solche Methoden längst Teil des medizin- und gesundheitsorientierten Forschungsfeldes. Die Theologie kann sich hier mit jenen Methoden einbringen, mit denen sie auch in anderen Gebieten arbeitet. Exemplarisch sei auf den in Aberdeen lehrenden anglikanischen Theologen John Swinton und die in Bloomington tätige katholische Theologin und Rechtswissenschaftlerin Winnifred Fallers Sullivan verwiesen.³⁶ Unter Swintons Forschungsarbeiten finden sich sowohl konzeptionelle Beiträge zu »Spirituali-

³³ Vgl. RITA CHARON, *Narrative Medicine. Honoring the Stories of Illness*, Oxford 2006.

³⁴ Vgl. YASMIN GUNARATNAM / DAVID OLIVIERE (Hg.), *Narrative and Stories in Health Care: Illness, Dying and Bereavement*, Oxford 2009.

³⁵ Vgl. ALLAN KELLEHEAR, *The Inner Life of the Dying Person*, New York 2014.

³⁶ Einem hermeneutischen Forschungsparadigma verpflichtet war auch das an der Universität Zürich durchgeführte und vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierte Forschungsprojekt *Hermeneutik des Vertrauens am Lebensende. Imaginatives Erleben und symbolische Kommunikation in Todesnähe* (2012–2016). Geleitet von der Frage, was Spiritual Care im Zusammenhang solchen Erlebens bedeuten könnte, kombinierte es eine empirische Untersuchung seelsorglicher Erfahrungen mit einer hermeneutischen Analyse, die sich auf verschriftliche Zeugnisse bildhaften Erlebens in Todesnähe bezog. SIMON PENG-KELLER, *Sinnereignisse in Todesnähe. Traum- und Wachvisionen Sterbender und Nahtoderfahrungen im Horizont von Spiritual Care* (Reihe: Studies in Spiritual Care, Bd. 1), Berlin 2017.

tät³⁷ und »Heilung«³⁸ als auch viele Einzelstudien, die um die Themenfelder Demenz und Behinderung kreisen und nicht selten als theologische Beiträge zu interdisziplinären Forschungsprojekten konzipiert sind. Während Swinton besonders am Schnittpunkt von Theologie und Pflegewissenschaft arbeitet, verknüpft Sullivan die hermeneutischen Methoden der beiden von ihr vertretenen Disziplinen, um die Entwicklungen im Bereich der US-amerikanischen Spezialseelsorge und Spiritual Care zu rekonstruieren.³⁹ Geleitet von der Prämisse, dass das Recht die konkrete Ausgestaltung der Seelsorge formiert, belegt sie anhand wegweisender Gerichtsurteile, wie sich die Auslegung des *First Amendments* hinsichtlich der aktiven staatlichen Förderung von Spiritual Care in den letzten Jahrzehnten wandelte und zu einer Anthropologisierung von »Spiritualität« führte. Zu beobachten sei in den Vereinigten Staaten eine *new governance in religious affairs*, die eher horizontal als top-down verlaufe. Beamte entscheiden, ob jemand die Voraussetzungen erfüllt, als Seelsorger in einer Institution tätig zu sein. Was die staatliche Unterstützung seelsorglichen Handelns grundrechtskonform macht, ist die säkulare Interpretation ihrer Tätigkeit. Das komplexe semantische Phänomen, das die neuere Entwicklung des Wortes »spirituality« darstellt, deutet Sullivan

»as a real effort to generalize helpfully about religion in a country of diverse traditions, one in which most people believe both that humans are naturally spiritual and that the varieties of religions ought to be respected and put to good use. Separation makes no sense in this anthropology.«⁴⁰

Fazit

Die Etablierung von »Spiritual Care« als interprofessionelles Praxisfeld und interdisziplinärer Forschungsbereich stellen Klinikseelsorge und Theologie vor die Aufgabe, sich in neuen Kontexten zu positionieren und kreativ in sie einzubringen. Im Horizont der skizzierten Entwicklungen gibt es viele Gründe dafür,

³⁷ JOHN SWINTON, Identity and resistance: why spiritual care needs »enemies«, in: *Journal of Clinical Nursing* 15 (2006), 918–928; John Swinton/Stephen Pattison, Moving beyond clarity: towards a thin, vague, and useful understanding of spirituality in nursing care, in: *Nursing Philosophy* 11 (2010), 226–237.

³⁸ JOHN SWINTON / EWAN KELLY, Contextual Issues: Health and Healing, in: Ch. Swift / M. Cobb / A. Todd (Ed.), *A Handbook of Chaplaincy Studies. Understanding Spiritual Care in Public Places*, Oxon / New York 2016, 175–185.

³⁹ WINNIFRED FALLERS SULLIVAN, *A Ministry of Presence. Chaplaincy, Spiritual Care, and the Law*, Chicago 2014.

⁴⁰ A. a. O., 49 f.

»Spiritual Care« nicht exklusiv den Gesundheitsberufen und den ihnen zugeordneten Forschungszweigen zu überlassen. Die theologische Aufgabe, unterschiedliche Modelle und Ansätze kritisch zu überprüfen und sie mit Blick auf spezifische Kontexte weiterzuentwickeln, kann anknüpfen an die seit Jahrzehnten geführten pastoralpsychologischen Diskussionen um die Bedeutung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und psychotherapeutischer Methoden für die seelsorgliche Praxis. Der Prozess von Ausdifferenzierung und Integration, der sich in der Entwicklung moderner Psychotherapie und professioneller Klinikseelsorge exemplarisch vollzog, zieht im Zeichen von Spiritual Care weitere Kreise. Die Reintegration der spirituellen Dimension in die spätmoderne Gesundheitsversorgung erfordert sowohl eine weitere Klärung der professionellen Zuständigkeiten und den Erwerb zusätzlicher Expertisen als auch neue Formen interprofessioneller Kooperation und Kommunikation. Im Horizont des globalisierten Gesundheitswesens und der international vernetzten Spiritual Care-Diskussion wächst der Theologie eine integrative und differenzierende Aufgabe zu.

Macht für die Kirchentheorie eine europäische Perspektive Sinn?

Eberhard Hauschildt

Es macht Sinn, für die Praktische Theologie die Europa-Frage gerade betreffend der Kirchentheorie durchzuspielen. Denn: Versteht man die Praktische Theologie als eine einigermaßen zusammenhängende theologische Disziplin, dann fallen in der Kirchentheorie die Entscheidungen. »Sage mir deine Kirchentheorie – und ich sage dir voraus, wie der Rest deiner Praktischen Theologie aussehen wird« – von der Theorie der kirchlichen Professionen und des Ehrenamtes über die Kasualientheorie bis zur Homiletik und Poimenik.

An zwei Beispiele für die Schlüsselstellung der Kirchentheorie sei erinnert:

- Reiner Preul verstand 1997 die von ihm erstmals so genannte Kirchentheorie als eine auf dem Übergang von der Systematischen Theologie zur Praktischen Theologie überhaupt.¹ Preuls dementsprechende »kybernetische Grundthese« lautet: »Die Evangelische Kirche wird durch die Auslegung ihrer eigenen Lehre geleitet.«²
- In der formgebenden Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie des 19. Jahrhunderts durch Carl Immanuel Nitzsch enthält der erste Band eine »Theorie des kirchlichen Lebens« auf 370 Seiten, an die sich dann in den weiteren Bänden die Darstellung der Teildisziplinen als Funktionen kirchlichen Handelns anschließt.³

In der Kirchentheorie fallen von der Systematischen Theologie her die Grundentscheidungen darüber, wie kirchliche Praxis praktisch-theologisch gesehen

¹ REINER PREUL, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin 1997, 4.

² A. a. O., 43.

³ Sie sind als »techn« Kunstlehren im schleiermacherschen Sinne verstanden, während die Kirchentheorie sich auf den idealen Begriff und die empirische Geschichtlichkeit des kirchlichen Lebens konzentriert. CARL IMMANUEL NITZSCH, Praktische Theologie. Erster Band. Einleitung und Erstes Buch. Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens, Bonn 1847.

wird (Preul). Das Hauptsubjekt der kirchlichen Praxis sind Kirche und Gemeinde selbst – so sieht es die klassische Tradition der Praktischen Theologie, so sieht es die klassische Form von Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie. Und wer anders ansetzen will, der muss unweigerlich eine kirchentheoretische Debatte aufnehmen. *Einerseits* ist das so.

Andererseits erweist sich ausgerechnet die Kirchentheorie als die am meisten je *kontextbezogene* Subdisziplin der Praktischen Theologie. Für andere Subdisziplinen der Praktischen Theologie gilt das nicht unbedingt. So war in den 1960er Jahren die Seelsorgetheorie der Seelsorgebewegung eine globale Neuerung. In den deutschsprachigen Raum konnte sie samt ihren Theoriekonsequenzen ohne jede Anpassungsprobleme aus den USA und aus den Niederlanden übertragen werden⁴ und ökumenisch bei den Protestanten und Katholiken sich sehr ähnlich auswirken. Für die Entdeckung von Spiritual Care seit den 1990er Jahren gilt Entsprechendes. Denn es setzen die hier sich zeigenden praktisch-theologischen Perspektiven doch bei den Individuen mit ihrer jeweiligen Religiosität und Spiritualität in den inzwischen globalisierten Modernisierungsprozessen der religiösen Individualisierung und Globalisierung an; und man bewegt sich in einem Feld, das *weltweit* von medizinischen und psychotherapeutischen Logiken stark mitgeprägt ist. Und selbst in der Homiletik wirken global gewordene Theorien der Textinterpretation, Rezeptionsästhetik und Ritual Studies.

In der Kirchentheorie aber halten sich die Sozialformen von Kirchlichkeit viel hartnäckiger inklusive konfessioneller Unterschiede zwischen katholischen und protestantisch-volkskirchlichen und protestantisch-freikirchlichen bzw. -evangelikalen Mustern. Und mehr noch: Nicht nur werden die Verhältnisse kirchlicherseits global viel *langsamer* ähnlich. Selbst innerhalb von Europa sind die Verhältnisse in den einzelnen europäischen Ländern je nach politischer und kirchlicher Geschichte und der daraus gewachsenen Staat-Kirche-Beziehung erheblich andere. Entsprechendes schlägt sich in der Praktischen Theologie der Kirche nieder. Gerade die deutschsprachige protestantisch-volkskirchliche Kirchentheorie, gleich ob der dialektischen Theologie oder liberalen Theologie nahestehend, hatte bis vor wenigen Jahren flächendeckend den Charakter, als könnte und müsste richtige Kirche gar nicht anders sein, als sie in Deutschland ist und sich weiterentwickelt.⁵

⁴ Z. B. DIETRICH STOLLBERG, *Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik. Mit einer Dokumentation*, München 1969; HEIJE FABER/EBEL VAN DER SCHOOT, *Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs*. Aus dem Niederländischen übersetzt von Hans-Christoph Piper, Göttingen 1971.

⁵ Ein Beispiel dafür aus der Systematischen Theologie ist der Aufsatz: EILERT HERMS, *Kirche – Volkskirche, Landeskirche, Nationalkirche, Staatskirche, Freikirche, Konfessionskirche*, in: Bernd-Michael Haese / Uta Pohl-Patalong (Hg.), *Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft* [Fest-

Dabei ist ja zu spüren: Solche *Ignoranz von Kirchlichkeit jenseits der Nationalstaatsgrenzen* erweist sich schon für den eigenen nationalen Kontext als unterkomplex, denn andere Typen als die im Land dominierende Art von Kirchentum finden sich ja längst auch vor Ort, und das wird weiter zunehmen.

Suchte man bislang dann doch den akademischen Blick über den Tellerrand, stieß man auf *weitere Hürden*. Denn Hauptreferenzpunkt sind dafür aus pragmatischen Gründen Texte in englischer Sprache. Gerade nach dem Zweiten Weltkrieg war für die westliche Welt die USA der Orientierungspunkt. Doch erschien und erscheint vor allem die US-amerikanische Literatur zur Kirche als eine, die eine so ganz andere Art von Kirche und Kirchlichkeit im Sinn hat, aufgrund der Differenz von volkskirchlichem Protestantismus zu freikirchlichem bzw. evangelikalem Protestantismus. So wurde amerikanisches Kirchenverständnis in der europäischen Rezeption höchstens den einen zur Sehnsuchtsfolie oder zum Überlegenheitsbild (so auch bei den innervolkskirchlichen Evangelikalen) oder erschien den Nichtevangeli-kalen als ein merkwürdiges Fremdes und Unübertragbares. Die Situation in anderen europäischen Ländern umfassender wahrzunehmen, selbst bei Amerikasehnsucht ebenso wie beim Fremdeln mit den USA-Verhältnissen außerhalb des Horizonts, das fiel aber bei beiden Gruppen weithin aus.⁶

Angesicht dieser Lage muss man konstatieren: Das Projekt einer europäischen Kirchentheorie befindet sich noch ganz am Anfang. Es geht eben noch erst überhaupt um die Grundsatzfrage »Macht für die Kirchentheorie eine europäische Perspektive [überhaupt] Sinn?« Warum sollte sie wichtig sein und was könnte sie liefern?

So will ich in den folgenden Überlegungen erst einmal nur diese Frage weiter erkunden und also Gründe prüfen, die dafür sprechen könnten, auf die Titelfrage mit Ja zu antworten. In diesem Zusammenhang lässt sich dann ein wenig auch zusammentragen, was es schon gibt, und es wird etwas deutlicher, was von einer solchen europäischen Perspektive in der Kirchentheorie zu erwarten ist.

Ganz grob könnte man drei Arten von Gründen unterscheiden. Sie seien der Einfachheit halber als »empirische«, als »politische« und als »theologische« Gründe klassifiziert.

schrift für Reiner Preull], Stuttgart 2010, 49–65. Zur exemplarischen kritischen Auseinandersetzung mit diesem Artikel siehe: EBERHARD HAUSCHILDT, Zwei Kirchenfamilien im Protestantismus. Ein Beitrag zur Selbstwahrnehmung der protestantischen Großkirche im deutschen Sprachraum heute, in: PTh 105 (2016), 333–357, hier bes.: 333–339.

⁶ Etwas anders ist das beim Blick auf die anglikanische Kirche, wobei man sich für die Mission-shaped Church dann faktisch doch auf einen der Flügel in jener Kirche bezieht, der dort als stärker und integrierter erscheint als im deutschen landeskirchlichen Protestantismus und seiner universitären Praktischen Theologie.

1. »Empirische« Gründe: Europäische Kirchen sind anders

Europa ist eine Region mit innereuropäischer deutlicher *Pluralität* zwischen Ländern in Bezug auf die kirchlichen Verhältnisse. Man denke nur an einige Nachbarstaaten der drei deutschsprachigen Länder: etwa Tschechien, Polen, Dänemark, Niederlande, Frankreich, Italien. Und dann nehme man noch in einem weiteren Kreis Länder wie England und die Ukraine oder Griechenland dazu – und vergesse z. B. auch das mehrheitlich muslimische Albanien nicht, das ebenfalls im geographischen Europa liegt.

Europäische Kirchen sind jeweils sehr anders. Aber dennoch gibt es eine ihnen gemeinsame Andersartigkeit, die sie von fast allen nicht-europäischen Ländern unterscheidet: die viele Jahrhunderte alte Geschichte staatskirchlichen Christentums. Davon ausgehend findet sich in europäischen Ländern fast überall bis heute hin, je nach Land oder innerstaatlichen Gebieten, meist *eine* zahlenmäßig und kulturell dominierende Kirchenorganisation, die als *die* Kirche schlechthin fungiert, die die historischen Kirchengebäude im Land bewohnt und das Bild von »normaler« Religion im Land prägt.

Und auch dies gehört in das Bild: Dies europäische Modell von Kirche dominierte mental und zahlenmäßig vor 100 Jahren noch die globale Christenheit; 2/3 aller Christen lebten damals in Europa; heute stellen die Europäer aber nur noch 25 % der Christinnen und Christen auf dem Globus, während der Anteil derer aus Afrika, Asien und Lateinamerika bei über 60 % liegt.⁷ Die europäische Art von Kirche ist also zu einem *Regionalmodell* geworden, in dem eine Minderheit der Christenheit weltweit lebt. Auch dürfte unter den Protestanten der Anteil der Liberalen, wie er bei den europäischen Mitgliedern überwiegt, weltweit bei unter 25 % liegen.⁸

Wie sich die früher staatskirchlichen Verhältnisse seit den letzten 250 Jahren und dann vor allem noch einmal in den letzten 50 Jahren transformiert haben, das ist freilich je nach historischem Pfad eben sehr anders geworden, z. B. im katholischen Frankreich anders als im katholischen Italien, im protestantischen Dänemark anders als im bikonfessionellen Deutschland, in England anders als

⁷ <http://www.rp-online.de/panorama/ausland/so-verteilen-sich-die-christen-weltweit-bid-1.3256169>; TODD M. JOHNSON / KENNETH R. ROSS (Hg.), Atlas of Global Christianity 1910–2010, Edinburgh 2009, 8.

⁸ Diese Deutung bezieht sich auf die Zahlen bei: Pew Resarch Center, Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population, 2011. (https://www.researchgate.net/publication/264782435_Global_Christianity_A_Report_on_the_Size_and_Distribution_of_the_World%27_s_Christian_Population), letzter Aufruf 14.5.2018, 90.

direkt auf dem Kontinent gegenüber in den Niederlanden, im orthodoxen Russland anders als im orthodoxen Griechenland.

Forschungen der letzten Jahre haben dabei deutlich zeigen können, dass die markanten innereuropäischen Differenzen trotz gemeinsamer globaler Trends sich im Dreieck der Wechselwirkungen von a) dominierender Konfession und b) Politik des Verhältnisses von Staat und Kirche und c) Sozialstaatsmodell erklären lassen. So wurde es aufgezeigt in dem vor allem britisch-schwedischen Projekt »Welfare and Religion in 21 Century Europe«⁹ und in dem von Karl Gabriel, Hans-Richard Reuter u. a. herausgegebenen Band mit dem Titel »Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa«.¹⁰

Europäische Kirchen sind also empirisch erkennbar *anders im doppelten Sinne*: anders als nichteuropäische Kirchen *und* jeweils anders in den einzelnen europäischen Staaten.

2. (Kirchen-)Politische Gründe: Europa muss mit seiner eigenen kirchlichen Pluralität besser zurechtkommen

Die Stärkung des europäischen Verbunds der Europäischen Union hat politische Uniformierungen in den wirtschaftlichen Interaktionen und in den Individualrechten erbracht. Die Kern-Bereiche von Sozialstaat und Religionspolitik waren demgegenüber lange Zeit fast gänzlich ausgeklammert. Gleichwohl wirken die europäischen Standards auf die Einzelstaaten zurück – und sie tangieren dort eben doch auch das Verhältnis von Staat und Gesellschaft zu Kirche und Religion. Eine Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom Jahr 2008 zum öffentlich-rechtlichen Status für Religionsgesellschaften zeigt das an.¹¹ Seit 2009 gibt es einen eigenen Kirchenartikel im Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV), der die bis dato rechtlich informellen Formen

⁹ ANDERS BÄCKSTRÖM / GRACE DAVIE / NINNA EDGARDH / PER PETTERSSON (Hg.), *Welfare and Religion in 21st Century Europe*. Vol. 1: *Configuring the Connections*; Vol 2: *Gendered, Religious and Social Change*, Farnhem/England and Burlington/USA 2010 /2011

¹⁰ KARL GABRIEL / HANS-RICHARD REUTER / ANDREAS KURSCHAT / STEFAN LEIBOLD (Hg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa: Konstellationen – Kulturen – Konflikte*, Tübingen 2013. Siehe außerdem: PHILIP MANOW, *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*, Frankfurt a. M. 2009.

¹¹ Vgl. dazu HANS MICHAEL HEINIG, *Der öffentlich-rechtliche Status für Religionsgesellschaften im Licht der neueren Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte*, in: PrTh 49 (2014), 82–87; eine Langfassung unter gleichem Namen findet sich in ZevKR 58 (2013), 121–137.

des Dialogs mit den Kirchen auf europäischer Ebene nun als förmlich vorgesehene Dialoggestalten vorsieht.¹²

Wie wird derzeit in der Wissenschaft und wie in der Praxis der Kirchen die europäische Kirchlichkeit wahrgenommen? Zunächst zu wissenschaftlichen Perspektiven. Hier kommen international die Kirchen in dreierlei Weise öfters in den Blick.

Eine erste Tendenz besteht allerdings in der *ausgrenzenden Nichtwahrnehmung* von Kirchen. Ein Beispiel dazu aus den 1990er Jahren:¹³ Aus den USA herkommend entwickelte sich die »Dritter-Sektor-Forschung« mit einem Zentrum an der John-Hopkins-Universität. Entsprechend der Definition war klar, dass auch die religionsverbundenen Organisationen mit zu betrachten wären. Doch wurde darauf verzichtet – schlicht mit dem pragmatischen Argument, dass die Aufnahme der Daten für die USA, angesichts der vielen kleinen Akteure, zu kompliziert wäre. In der europäischen Rezeption wurden dann umgekehrt jedenfalls für Deutschland Diakonie und Caritas ebenfalls ausgeschlossen, hier aber mit einem anderen Argument: bei Kirchen mit Säuglingstaupe bestehe ja keine freiwillige Mitgliedschaft. Eine nichteuropäische Sichtweise führte also dazu, dass die europäischen Verhältnisse als globaler Sonderfall erst gar nicht berücksichtigt wurden.

Tendenz 2: Kirchen in Europa werden in einer *religionssoziologischen Perspektive* wahrgenommen. Hervorzuheben ist da der von Gert Pickel und Olaf Müller herausgegebene Band »Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research« (2009). Untersuchungsgegenstand ist Religiosität und gemessen wird der Grad an Säkularisierung, wie er sich im zurückgehenden Anteil der Kirchenmitglieder an der Gesamtgesellschaft zeigt, ebenso an dem Kirchenbesuch, oder an Statements darüber, ob religiöse Erziehung bestehe usw.¹⁴ Diese Forschung arbeitet mit einer bestimmten Perspektive auf Religion, Religiosität und Säkularisierung, die sich auf das konzentriert, was sich besonders leicht quantitativ und länderübergreifend messen lässt.¹⁵

¹² Vgl. PATRICK ROGER SCHNABEL, Der »Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen« und die Europäische Integration, in: PrTh 49 (2014), 99–105.

¹³ Ausführlicher zum Folgenden: EBERHARD HAUSCHILDT, Zur Bedeutung der Theorie des »Dritten Sektors« für die Praktische Theologie. Kirchliches und öffentliches Christentum in einer anderen Perspektive, in: PThI 26 (2006), Heft 2, 282–297.

¹⁴ GERT PICKEL / OLAF MÜLLER (Hg.), Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research, Wiesbaden 2009.

¹⁵ Zur deutschen religionssoziologischen wie praktisch-theologischen Debatte mit einer Alternative zwischen Säkularisierungsthese und der Transformationsthese vgl. den Auswertungsband der fünften EKD-Kirchenmitgliederbefragung: HEINRICH BEDFORD-STROHM / VOLKER JUNG (Hg.), Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft.

Tendenz 3: Kirchen in Europa werden wahrgenommen im Spiegel *religionspolitischer Vorgänge und religionsrechtlicher Fragen*. Der Stand der religionsrechtlichen Thematisierung in Bezug auf Europa wird in einem verdienstreichen Themaheft der Zeitschrift »Praktische Theologie« vom Mai 2014 dargestellt.¹⁶ Staatliches Recht im Umgang mit den Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften überhaupt dokumentiert den politischen Willen maßgeblicher politischer Kräfte bzw. der parlamentarischen Mehrheiten. Ein Urteil des EuGH vom 17.04.2017 sucht in der Frage, in welchen Fällen die Kirchenmitgliedschaftserforderung eine Diskriminierung darstellt, den Spielraum gerichtlicher Einzelfallprüfungen zu erhöhen.¹⁷

Alle diese drei Trends sind nicht praktisch-theologisch ausgerichtet, sondern stellen Außenwahrnehmungen anderer Wissenschaften dar. Eine zukünftige europäische praktisch-theologische Kirchentheorie wird ihnen wichtige Informationen und Erkenntnisse entnehmen. Allerdings wird sie die Kirchen nicht lediglich als sekundären Rahmen der Subjekte mit ihrer Religiosität in den gesellschaftlichen Trends oder als Rechtsobjekte betrachten. Sie hat vielmehr a) die *kirchlichen Sozialgestalten selbst* zu erforschen, b) das Handeln und die Reflexionen derer, die für die Kirche und in der Kirche *handeln*, sowie c) die theologischen Traditionen und *theologischen Selbst-Begründungen* darin zu analysieren.

Und wie sieht es in der *kirchlichen Praxis* aus? Dazu lässt sich zunächst auf jeden Fall dieses Phänomen konstatieren: Um sich auf der europäischen Bühne Gehör zu verschaffen, stellen sich auch die Kirchen auf dieser Ebene auf. Die katholische Kirche tut sich hier vergleichsweise leicht. Es gibt den »Rat der Europäischen Bischofskonferenz«. Allerdings ist diese Kirche, anders als die beiden anderen Kirchenfamilien, letztlich eher global verfasst statt europäisch, auch wenn die globale Leitungsinstanz im europäischen Rom lokalisiert ist. Orthodoxe Kirchen haben eine besonders enge Bindung an ihren Heimatstaat, dem auch die Diaspora zugeordnet bleibt. Auf evangelischer Seite ist die »Ge-

Vernetze Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, Gütersloh 2015. Ich selber vertrete eine Mittelposition: EBERHARD HAUSCHILDT / CLAUDIA SCHULZ, Religiosität und Kirchlichkeit als Indikatoren für den Wandel des Religiösen. Ein Blick auf Datenlage und Diskurse, in: Detlef Pollack / Gerhard Wegner (Hg.), Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie (Religion in der Gesellschaft Bd. 40), Würzburg 2017, 25–48.

¹⁶ Europa, das Religionsrecht und die Kirchen, in: PrTh 49 (2014), 67–111. Darin auch die oben genannten Artikel. Außerdem sei noch genannt: GERHARD ROBBERS, Die Konvergenz der religionsrechtlichen Systeme in Europa. In dem Heft weitere Literatur. Auch: KURT APPEL / CHRISTIAN DANZ / RICHARD POTZ / SIEGLINDE ROSENBERGER / ANGELIKA WALSER (Hg.), Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven, Göttingen 2012.

¹⁷ Z. B.: <https://www.ekd.de/eugh-urteil-33685.htm> (letzter Aufruf 13. 5. 2018).

meinschaft Evangelischer Kirchen in Europa« (unter diesem Namen seit 2003: GEKE) zu nennen, auf der Basis der Leuenberger Konkordie. Zur »Konferenz Europäischer Kirchen« gehören die meisten Volkskirchen Europas und kleinere Kirchen, nicht aber die römisch-katholische Kirche (deren europäisches Organ freilich mit der KEK viel zusammenarbeitet) und auch seit 2008 nicht mehr die russisch-orthodoxe Kirche sowie wenige andere orthodoxe Kirchen.

Betrachtet man diese europäischen Verbundaktionen der Kirchen, so lassen sich bei der GEKE (und darüber hinaus) vor allem zwei Merkmale beobachten:

- a) Für die GEKE spezifisch ist, eine innerhalb der Konfessionsfamilie gemeinsame Lehre zu artikulieren, auch die Lehre von der Kirche (in der Sprache der Dogmatik) sowie das Verständnis etwa der innerprotestantischen Ökumene. Man beachte das Verfahren: Von der GEKE werden Beschlusspapiere in den Umlauf unter den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme gebracht, bevor unter deren Einbeziehung es zum letztlichen Beschluss auf europäischer Ebene kommt.
- b) Das zweite Merkmal ist typisch für alle europäischen Kirchenverbünde: Es wird ein gemeinsames Handeln in der Welt, auch gegenüber Europa gewollt – sei es nun im Eigeninteresse formuliert oder anwaltschaftlich die Anliegen der Armen und Schwachen aufgreifend. Aus diesem Grunde will man, so eine Formulierung aus der GEKE, »hörbar sein und auch möglichst mit einer Stimme zu politischen, ethischen, sozialen Fragen reden.«¹⁸

Solche politischen, sozial- oder kirchenpolitischen Texte und Aktionen stellen freilich ebenfalls noch nicht eine praktisch-theologische *Perspektive* auf Europa dar. Sie enthalten jedenfalls nicht eine erste *praktisch-theologische* europäische Kirchentheorie. Diese müsste m.E. doch zentral Folgendes enthalten: 1. eine Analyse der kirchlichen Praxis-Logiken mit ihren Stärken und Schwächen, 2. eine Analyse der dahinterliegenden Teilmodelle kirchlicher Praxis, 3. eine Analyse der expliziten oder auch nur impliziten Theorien solcher Kirchenmodelle.

In den Texten der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) findet sich implizit und gegebenenfalls auch explizit manches, was vielleicht ein wenig in diese Richtung geht, so in Schriften zum Thema von Amt und Ausbildung¹⁹ und damit verbunden die praktische Fragestellung der gegenseitigen Anerkennung, oder bei Fragen der Evangelisation²⁰ und damit den Fragen von

¹⁸ So in dem Papier »Kirchengemeinschaft« (2016), vom Rat der GEKE für das Stimmungsverfahren in den Kirchen freigegeben.

¹⁹ MICHAEL BÜNKER / MARTIN FRIEDRICH (hg. im Auftrag der GEKE), Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung (Leuenberger Texte Bd. 13), Leipzig 2013.

²⁰ MICHAEL BÜNKER / MARTIN FRIEDRICH (hg. im Auftrag der GEKE), Evangelisch evangelisieren. Perspektiven in Europa, o.O. 2007.

kirchenstärkenden Handlungsmodellen. Eine analytische Zusammensicht solcher Texte könnte ein erster Ansatz sein.²¹

3. Praktisch-theologische Gründe: eine These und Beobachtungen

Wie sich zeigte, fehlt bislang eine genuin praktisch-theologische Theorie der Kirche. Sie ist eben noch nicht bereits gegeben mit anderen länderübergreifenden Forschungen über Kirchen in Europa, mit der Praxis europäischer Kirchenbünde oder mit Diskursen zur dogmatischen Ekklesiologie zwischen verschiedenen Kirchen in Europa. Was können erste Schritte dazu sein, die über eine Gesamtsicht auf diese drei bestehenden Typen von Literatur hinausgehen? Mein Vorschlag dazu sei als These formuliert: Eine Schlüsselrolle spielen wird eine noch zu erarbeitende Kirchentheorie europäischer *Großkirchen*.

Begründung: Damit ist eine Theorie jenes Phänomens avisiert, das die Christlichkeit in den Kirchen Europas weitgehend prägt und von der auf anderen Kontinenten unterscheidet. Wenn jetzt hier der *Begriff* »Großkirche« gewählt ist, so dient er als Containerbegriff in der Nachfolge dessen, was vor allem in der deutschsprachigen Theologie gerne unter dem aus der evangelischen Diskussion stammenden Begriff der »Volkskirche« verhandelt wurde – ein Begriff, der aber eben zu sehr noch den Verhältnissen und Debatten des 19. und des 20. Jahrhunderts verhaftet ist. Großkirchen sind jene Kirchen heute, die aus den »Staatskirchen« oder »Volkskirchen« in den jeweiligen europäischen Ländern historisch erwachsen sind. Großkirchen können konfessionell je nach Land katholische (v. a. Südeuropa), orthodoxe (v. a. Osteuropa und Griechenland) und evangelische (v. a. Nordeuropa) Kirchen oder die anglikanische Kirche sein. In einer ganzen Reihe von europäischen Ländern ist freilich nicht mehr die Mehrheit der Bevölkerung Mitglied in der jeweiligen Großkirche des Landes.

²¹ Sie würde anders aufgestellt sein als die bisherigen Texte. Ein typisches Beispiel für die nicht auf die Praxis, sondern strikt auf die dogmatische Ekklesiologie ausgerichtete Arbeit stellt die Konsultation zwischen der KEK und der Vorgängerorganisation der GEKE, der Leuenberger Kirchengemeinschaft, dar. Hier stand auf europäischer Ebene der Diskurs zwischen den evangelischen und den orthodoxen Kirchen über die jeweilige dogmatische Ekklesiologie im Vordergrund: Konsultation zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) zur Frage der Ekklesiologie. Bericht über die Konsultation. Referate und Schlusskommunique (Leuenberger Texte Heft 8), 2002.

Die Schweizer Gemeindestudie²² (Datenerhebung 2008/9 für alle Religionsgemeinschaften der Schweiz, die gemeindliche Gestalten ausbilden) ist in diesem Zusammenhang in zweifacher Weise weiterführend. Sie bringt einen neuen Ersatzbegriff der Volkskirche wie der Großkirche in die Debatte und sie verdeutlicht, inwiefern das europäische Großkirchen-Phänomen auch Konsequenzen hat für diejenigen Kirchen in Europa, die in ihrem jeweiligen Land gerade nicht den Großkirchen-Status haben, die Minderheitskirchen, oft mit Gemeinden auf Vereinsbasis, die sich teils zu Verbänden zusammenfinden.

In der Studie wird mit einem Konzept der »etablierten Kirche« gearbeitet. Die Fragestellung und Auswertung zielte gerade darauf, *Unterschiede zwischen den Gemeinden der etablierten und der nichtetablierten Kirchen* herauszuarbeiten. Das ist etwas anderes als der amerikanische Unterschied zwischen Main-Line-Kirchen und anderen Kirchen oder zwischen zentral und kongregational ausgerichteten Kirchen.

Die, jedenfalls im Deutschen, unverbrauchte Einführung des Begriffs der »Etablierten Kirche«²³ zeigt terminologisch das Besondere dieser typisch europäischen Sozialgestalt von Christentum an: Eine Kirche bleibt auch dann etablierte Kirche, wenn zu ihr nicht mehr die Mehrheit der Bevölkerung gehört. Die Art der Etabliertheit kennt innereuropäisch deutliche Varianten – stark mitbestimmt auch je nach Religionsrecht des jeweiligen Staates. Und umgekehrt wirkt etwa im Fall der orthodoxen Migrationskirchen in Westeuropa der Status der etablierten Mutterkirche noch nach. In jener Studie wird ein relativer Unterschied zwischen »eindeutig etablierten« und »de facto etablierten« Kirchen gemacht. Umgekehrt sind auch die Freikirchen oder sonstigen Minderheitskirchen im europäischen Kontext weiterhin davon mitbetroffen, dass sie als ein Gegenmodell zu den etablierten Kirchen erscheinen, zu einem Teil auch historisch und konfessionell bedingt (bes. beim pentakostalen Kirchentyp) sich so verstehen. Das könnte selbst dann der Fall sein, wenn eine der nicht-etablierten Kirchen sehr groß geworden sein sollte.

Dass das Vorhandensein von etablierten Kirchen und ihre Art des Etabliertseins auch für die anderen Kirchen in europäischen Ländern einen Unterschied ausmacht, dafür hat die Schweizer Studie interessante Indizien er-

²² JÖRG STOLZ / MARK CHAVES / CHRISTOPHE MONNOT / LAURENT AMIOTTE-SUCHET, Die religiösen Gemeinschaften der Schweiz. Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung. Schlussbericht der National Congregations Study Switzerland (NCSS) im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58, Lausanne 2011 (http://www.snf.ch/SiteCollectionDocuments/nfp/nfp58/NFP58_Schlussbericht_Stolz_Chaves.pdf), letzter Aufruf: 14.5. 2018.

²³ Bezogen auf Großbritannien ist der Begriff religionsrechtlich fixiert. In Wales ist die anglikanische Kirche seit 1919 »disestablished«, in England established und in Schottland ist die reformierte Kirche »established«.

bracht. Es zeigte sich, dass in der Schweiz der Fall von Kirchensteuerfinanzierung bei den etablierten Kirchen, anders als der von staatskirchlicher Festlegung der Einnahmen und der von Mitgliedsbeitragseintreibung durch die Kirchen selbst, empirisch korreliert mit einer besseren finanziellen Situation auch der nicht-etablierten Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften des Gemeinwesens. In den Schweizer Kantonen, die, wenn man so will, dem französischen Modell folgen, hatten jedenfalls jene nicht-etablierten Kirchen ebenfalls 50% weniger Ressourcen zur Verfügung im Vergleich mit jenen nicht-etablierten Gemeinden und Religionsgemeinschaften in Kantonen mit kirchensteuerfinanzierten etablierten Kirchen.²⁴ Das Bestehen mancher Weisen etablierter Kirchen in einer Gesellschaft erhöht also bei den Mitgliedern der anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften die Standards an Ausstattung (und wohl auch Professionalisierung), die man erwartet und hergestellt wissen will. Die von innervolkskirchlichen Volkskirchenskeptikern vertretene These des *Gesundschrumpfens* wird, nachdem sich dies schon für die klein gewordenen evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR nicht einstellte, damit noch grundsätzlicher widerlegt.²⁵ Plakativ gesprochen: Ohne Kirchensteuer werden europäische Kirchen nicht nur nicht besser, sondern sinkt auch das Niveau der Ausstattung in allen Religionsgemeinschaften des Landes.

Womöglich stellen die Ergebnisse auch das religionssoziologische Konzept von religiöser *Vitalität* infrage, nach dem »vital« nur eine solche Religiosität sei, bei der die Kirchenmitgliedschaft durch den Typus häufiger Teilnahme und intensiver Religionssuche und Religionspraxis geprägt²⁶ ist.

Nach der Erläuterung der Hauptthese seien noch knapp eine Reihe weiterer Beobachtungen aufgeführt:

1. Nicht nur, wie eben ausgeführt, das Kernkonzept einer europäischen Kirchentheorie wird anders werden als die bisherigen je nur nationalen europäischen Kirchentheorien. Es verändert sich auch der Gegenstand der Kirchentheorie. Umfassende europäische Kirchentheorie wird *ökumenisch* sein. Das gilt selbst schon dann, wenn diese Kirchentheorie ein rein evangelisches Projekt wäre: denn auch dieses muss sich sofort mit der innerprotestantischen Ökumene auseinandersetzen. Umso ausgeprägter gilt es darum, weil zu dieser Theorie zugleich eine katholische, orthodoxe und anglikanische

²⁴ Siehe zu dieser Deutung der Daten den Tagungsbericht: EBERHARD HAUSCHILDT, Kirchengemeindeforschung – Congregational Studies. Ergebnisse und Herausforderungen eines neu entdeckten Felds religionssoziologischer und praktisch-theologischer Aufmerksamkeit, in: PTh 105 (2016), 246–261, hier: 253 f.

²⁵ JÖRG STOLZ / MARC CHAVES, Does disestablishment lead to religious vitality? The case of Switzerland, in: The British Journal of Sociology 2017, 1–24.

²⁶ Vgl. DETLEF POLLACK, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995), 163–190, hier 186.

Kirchlichkeit genauso dazugehört. Ein solches Projekt hat ein *Zusammenwirken theologischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler verschiedener europäischer Länder und verschiedener Konfessionen zur Aufgabe, und das verspricht großen Erkenntnisgewinn und wird zudem kirchenpolitisch helfen*. Mit der Grundtheorie der Christlichkeit etablierter Kirchen und dem ökumenischen Gegenstand unterscheidet sich eine europäische Kirchentheorie merklich von den herkömmlichen praktisch-theologischen Kirchentheorien der Gegenwart. Denn diese Theorien der etablierten Kirche der einen Konfession im eigenen Land tendieren dazu, als selbstverständlich geltende Merkmale mitlaufen zu lassen, die sich in europäischer und in ökumenischer Perspektive als gar nicht selbstverständlich erweisen. So ist etwa die in deutschsprachigen Ländern gängige Kontrastierung der evangelischen und der katholischen etablierten Kirche zu ergänzen um die *Merkmale der europäischen Gemeinsamkeiten* – übrigens auch solchen mit den orthodoxen Kirchen. Und in den Blick als Aufgabe für die Kirchentheorie geraten länderspezifische Unterschiede und damit *alternative oder sich ergänzende Realisierungen von Christlichkeit im europäischen Kontext*.

Lag der Blick bislang auf dem Ganzen eines Projekts einer europäischen Kirchentheorie, so war die Themaformulierung im Titel des Vortrags vorsichtiger gewesen. Die Rede war nur von »europäischen Perspektiven« in der praktisch-theologischen Kirchentheorie. Danach könnten auch nur erste Schritte in die Richtung einer europäischen Kirchentheorie aller Beachtung wert sein. Dazu noch ein paar weitere Punkte.

2. Einen Einstieg könnten *interkonfessionell gemeinsame Studien innerhalb eines Landes*, wo mehrere etablierte Kirchen vorhanden sind, bieten – mit ähnlichem oder unterschiedlichem Grad von Etabliertheit mit allen jeweiligen Begleitumständen oder Folgen.
3. Denkbar ist auch der dezidierte Vergleich einer etablierten Kirche der *gleichen Konfession in nur zwei Ländern* im Blick auf die Ähnlichkeiten und Kontraste, die sich da zeigen.
4. Eine Möglichkeit besteht auch darin, eine in *einem* Land entwickelte Typologie auf ihre Übertragbarkeit auf *andere* Länder zu prüfen. Im Blick auf meine eigene Beteiligung an der praktisch-theologischen kirchentheoretischen Debatte schwebt mir etwa vor zu prüfen, ob und wie die *Theorie der Kirche als Hybrid aus den Sozialformen Institution, Organisation und Gemeinschaft bzw. Gruppe*²⁷ sich übertragen lässt. Zu vermuten ist, dass gerade die Art der Institutionalität im Zusammenhang mit den Unterschieden des Staats-Kirchen-Verhältnisses in Verbindung steht.

²⁷ Vgl. EBERHARD HAUSCHILDT / UTA POHL-PATALONG, Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4), Gütersloh 2. Aufl. 2018, 117–219.

5. *Studien für die Schweiz* sind besonders interessant, weil sich dort vieles von der europäischen Pluralität bereits in der Verschiedenheit der Kantone innerhalb *eines* Staats befindet. Ebenso ließe sich einmal die deutschsprachige Kirchentheorie gerade nicht einfach mit der zahlenmäßigen Dominanz der aus Deutschland stammenden Autorinnen und Autoren betrachten, sondern dezidiert nach den Kontrasten zu den Schweizer Studien fragen und danach, wie sich eine evangelische Kirchentheorie für Österreich bemerkbar macht.
6. Es ist doch interessant: In der deutschsprachigen Kirchentheorie hat ein niederländisches praktisch-theologisches Kirchenbild von Jan Hendriks, das die Kirchengemeinde als Herberge beschreibt,²⁸ einige Aufmerksamkeit und Aufnahme erfahren.²⁹ Das könnte der Einstieg für eine deutsch-niederländische Kirchenstudie sein.
7. Es gibt derzeit Anzeichen für ein in Europa gewachsenes Interesse an Congregational Studies. Bei der Bearbeitung dieses Themas, das in Ländern ohne Kirchensteuer- oder Staatsfinanzierung und in nichtetablierten Kirchen von jeher hohes Interesse erfuhr, bietet sich an, auf dieser Linie die Analyse und Rezeption der Gemeindethematik in der Praktischen Theologie vergleichend zu analysieren.

Mag also das Ziel einer europäischen Kirchentheorie für die Praktische Theologie der Gegenwart noch in ziemlich weiter Ferne liegen – Möglichkeiten, *Perspektiven* dafür zu entwickeln, sind jetzt schon zuhauf gegeben. So lässt sich als Antwort auf die Eingangsfrage »Macht für die Kirchentheorie eine europäische Perspektive Sinn?« schlicht und einfach sagen: Ja!

²⁸ JAN HENDRIKS, *Gemeinde als Herberge*, Gütersloh 2001.

²⁹ Z. B. in: ULRIKE WAGNER-RAU, *Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess des kirchlichen Wandels*, Stuttgart 2009, 97; HAUSCHILDT / POHL-PATALONG, *Kirche* (Anm. 27), 293–297.

»Du trägst eine fremde Würde«

Migrationsbewegungen als homiletische Herausforderung

Sonja Keller

Der Ausspruch »Du trägst eine fremde Würde« stammt aus einer Predigt, die Gerhard Ulrich, der Landesbischof der Nordkirche, im Gottesdienst am Reformationssonntag 2015 gehalten hat.¹ Die Formulierung spielt eine zentrale Rolle in der Argumentation des Bischofs. In seiner Predigt zu Lk 4,14–22 entfaltet Ulrich die frohe reformatorische Botschaft von der Rechtfertigung durch den Glauben, wobei die Flüchtlingsthematik bzw. der gesellschaftliche Umgang mit Flüchtlingen eine wichtige Rolle spielt.

Die Worte »Du trägst eine fremde Würde« knüpfen an eine Formulierung des Hamburger Systematikers Helmut Thielicke an, der damit die »dignitas aliena«² umschreibt. Er beschreibt so, dass die Würde des Menschen nicht schöpfungstheologisch, sondern rechtfertigungstheologisch zu begründen sei. Diese theologische Argumentationsfigur nimmt Ulrich in seiner Predigt auf und schildert, *was* den Menschen möglich wird, wenn sie sich als im Glauben befreit erfahren:

»Wir Christen sind nicht frei, denen die Tür zuzuschlagen, die um Einlass bitten. Doch wir sind befreit, sie willkommen zu heißen, zu teilen, was wir haben: Geld und Brot, Freiheit und Frieden. Wir sind nicht frei, unsere Augen zu verschließen vor dem Elend in Afrika und Asien. Doch wir sind befreit, unseren Reichtum nicht auf der Armut dort aufzubauen. Damit der Friede Gottes sich ausbreiten kann als ein Dach über unserm Leben. Das Leben schaffende Wort Gottes selbst ist dies schützende Dach, unter dem alle wohnen können, ob sie schon immer hier waren oder jetzt um Asyl bitten. Es ist auch das schützende Dach für die Krisenregionen der Welt, damit sie Haus Gottes werden können für alle, die leben in der Einen Welt.«³

¹ Vgl. GERHARD ULRICH, Predigt am Reformationstag 2015, http://www.velkd.de/downloads/20151031_LB_Ulrich_Reformationstag_2015.pdf [20. 12.2017].

² HELMUT THIELICKE, *Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie*, München 1976, 102–109.

³ ULRICH, Predigt (Anm. 1).

Auf der Grundlage einer rechtfertigungstheologischen Denkfigur schildert Ulrich die Freiheit im Glauben und ihr gestalterisches Potenzial. Die Bezugnahme auf die Geflüchteten wird dabei zum Ausgangspunkt der Beschreibung eines spezifischen christlichen Ethos.

In diesem Beitrag soll die Auseinandersetzung mit Flucht und Migration als homiletische Herausforderung der jüngeren Vergangenheit untersucht werden.⁴ In einer Predigt, so wird in diesem Beitrag geprüft, verdankt sich die Bezugnahme auf das Thema Flucht und Migration der Redesituation und der Situation der Hörerinnen und Hörer und vermag verschiedene Inhalte zu transportieren. Die Frage, *wie* Migration und Flucht homiletisch verarbeitet werden, wird im Hinblick auf die sog. europäische »Flüchtlingskrise« 2015 auf der Grundlage von Predigtanalysen untersucht. Damit steht die Frage im Zentrum, *was* überhaupt kommuniziert wird, wenn Wirklichkeit⁵ in der Predigt konstruiert wird? Welche Konstruktionen von Wirklichkeit gehen aus diesen Deutungen lebensweltlicher und politischer Zusammenhänge hervor, und welche Inhalte transportieren solche Situationsbezüge?⁶ Im Zentrum dieses Beitrags, der in vier Teile gegliedert ist, steht die homiletische Rezeption der sog. »Flüchtlingskrise« und damit eine

⁴ Der graduelle Unterschied zwischen Flucht und Migration liegt in der Freiwilligkeit der Ortsveränderung begründet. Vgl. FELICITAS HILLMAN, Migration. Eine Einführung aus sozialgeographischer Perspektive, Stuttgart 2016, 18.

⁵ Vgl. ERNST LANGE, Zur Aufgabe christlicher Rede, in: Ders., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hg. von Rüdiger Schloz, München ²1987, 52–67, hier: 58.

⁶ Predigten, die Fragen des Gemeinwohls im Hinblick auf soziale, ökonomische und gesellschaftliche Entwicklungen bearbeiten, lassen sich als politische Predigten bezeichnen, die wiederum einen unterschiedlichen Politisierungsgrad aufweisen. Dieser Beitrag berührt Fragen der politischen Predigt, wobei der Fokus der materialen Beschreibung des lebensweltlichen bzw. politischen Themas Flucht und Migration in konkreten Predigten gilt. Die politische Predigt erfährt in aktuellen homiletischen Diskursen vermehrt Aufmerksamkeit. Isolde Karle beschrieb die Aufgabe der Predigt zuletzt zwischen Engagement und reflektierender Distanznahme. Vgl. ISOLDE KARLE, Herausforderungen politischer Predigt, in: ThLZ 142 (2017), 995–1006. Verschiedene Anknüpfungspunkte zur Auseinandersetzung mit der politischen Dimension der Predigten finden sich in den Sammelbänden von Keller und Schwier. Vgl. SONJA KELLER (Hg.), Parteiische Predigt. Politik, Gesellschaft und Öffentlichkeit als Horizonte der Predigt, Leipzig 2017; vgl. HELMUT SCHWIER (Hg.), Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung, Leipzig 2015. Mit dem Thema befasst sich teilweise auch Plüss' und Kusmierz' Sammelband zum politischen Gottesdienst. Vgl. KATRIN KUSMIERZ / DAVID PLÜSS (Hg.), Politischer Gottesdienst?!, Zürich 2013. Eine praxisnahe Monographie zum Thema erarbeitete Martin Hoffmann. Vgl. MARTIN HOFFMANN, Ethisch und politisch predigen. Grundlagen und Modelle, Leipzig 2011.

produktionsästhetische Fragestellung.⁷ In einem ersten Teil wird die in den Predigten untersuchte sog. »Flüchtlingskrise« skizziert. Im Anschluss daran werden im Hauptteil das Material und die angewandte, rhetorisch orientierte Toposanalyse sowie die Ergebnisse dieser Analyse dargestellt. Die Ergebnisse werden im Fazit zusammengefasst und in homiletischer Perspektive reflektiert.

1. Die sog. »Flüchtlingskrise« 2015

Unter dem Begriff »Flüchtlingskrise« werden verschiedene Krisen zusammengefasst: Dazu gehören die verheerenden politischen und ökonomischen Krisen in den Herkunftsländern der Geflüchteten, die spezifischen Krisen, die sich mit der Flucht verbinden sowie die tatsächlichen oder vermeintlichen Krisen der vielfach überforderten europäischen Zielländer.⁸ Die sog. »Flüchtlingskrise« im deutschen Kontext im Jahr 2015 lässt sich anhand verschiedener einschneidender Ereignisse gliedern:

Ende August setzte Deutschland das Dublin-Verfahren für Syrer aus, wodurch die Syrer nicht mehr dorthin zurückgeschickt wurden, wo sie als Erstes EU-Boden betreten haben. Kurz darauf nannte Bundeskanzlerin Angela Merkel die Bewältigung der sog. »Flüchtlingskrise« eine nationale Aufgabe und sprach die berühmten Worte: »Wir schaffen das.« Anfang September entschieden Deutschland und Österreich, die in Ungarn angekommenen Flüchtlinge aufzunehmen. Ende September beschlossen die EU-Staats- und Regierungschefs die Hilfen zu erhöhen und rund 160.000 Flüchtlinge in Europa zu verteilen. Daraufhin stockte der Bund die Finanzhilfen für Länder und Kommunen auf. Mitte Oktober beschloss der Bundestag das neue Asylrecht, so dass Migranten aus Albanien, Kosovo und Montenegro leichter abgeschoben werden können. Anfang November beschloss das Kabinett die Aussetzung des Familiennachzugs für Flüchtlinge mit geringem Schutzstatus. Auf dem CSU-Parteitag Ende November in München lehnte Bundeskanzlerin Merkel die CSU-Forderung nach einer Obergrenze für die Zuwanderung strikt ab.⁹

Diese Migrationsbewegung hat über viele Monate die mediale und politische europäische Öffentlichkeit regelrecht dominiert und damit auch diverse Stellungnahmen provoziert. Insbesondere die mittelfristigen Konsequenzen der Migration für das Gemeinwesen haben die politische Auseinandersetzung po-

⁷ Der Beitrag fokussiert die in produktionsästhetischer Perspektive höchst relevante Frage, wie Wirklichkeit in Predigten sprachlich vermittelt wird.

⁸ Vgl. STEFAN LUFT, *Die Flüchtlingskrise. Ursachen, Konflikte, Folgen*, München 2016, 8.

⁹ Vgl. MAXIMILIAN POPP, »Refugees welcome!« ...? Protokoll einer Zäsur, in: Anja Reschke (Hg.), *Und das ist erst der Anfang. Deutschland und die Flüchtlinge*, Reinbek bei Hamburg 2016, 16–27, hier: 23–25.

larisiert. Für die EKD-Gliedkirchen ist die »Erklärung der Leitenden Geistlichen der evangelischen Landeskirchen Deutschlands« vom 10. September 2015 besonders bedeutsam, die für einen wohlwollenden Umgang mit den Geflüchteten plädiert.¹⁰ Ein zentrales weiteres Dokument der Auseinandersetzung stellt die aktuelle EKD-Stellungnahme »Konflikt und Konsens« der Kammer für Verantwortung der EKD dar, in der der Kirche eine demokratiepolitisch signifikante öffentliche Rolle zugesprochen wird, da ihre Vertreterinnen und Vertreter geeignet sind, die Demokratie und den Respekt vor der Würde jedes Menschen auf der Grundlage christlicher Werte diskursiv zu verteidigen.¹¹ Christian Albrecht und Reiner Anselm wiesen indessen darauf hin, dass solche Stellungnahmen als Ausdruck eines Öffentlichen Protestantismus vor allem wichtige Verständigungsangebote für den öffentlichen politischen Diskurs repräsentieren.¹² Ihre Verwechslung mit der Position der Kirche würde ihr Potenzial jedoch verkehren. Zu ergänzen ist, dass die kirchliche Auseinandersetzung mit Flucht und Migration natürlich auch in den Gemeinden und in konkreten Initiativen zur Unterstützung der Geflüchteten und im Gottesdienst stattfindet.

2. Gegenstand der Predigtanalyse

Für diesen Beitrag wurden Predigten analysiert, die an verschiedenen Sonntagen rund um die genannten einschneidenden politischen Entwicklungen im Rahmen der sog. »Flüchtlingskrise« gehalten wurden. Es wurden insgesamt 74 Pastorin-

¹⁰ Vgl. »Zur Aktuelle Situation der Flüchtlinge. Eine Erklärung der Leitenden Geistlichen der evangelischen Landeskirchen Deutschlands«, 10. September 2015. https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/20160202_hilfe_fuer_fluechtlinge.pdf [20.12.2017]. Die verantwortungsethische Konzentration der EKD-Position in der Flüchtlingskrise und ihre latente theologische Nivellierung der Unterscheidung zwischen Kirche und Staat beschreibt Körtner kritisch. Vgl. ULRICH H.J. KÖRTNER, Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik, in: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen zur Flüchtlingskrise, Freiburg i.Br. 2016, 66–81, hier: 71–73.

¹¹ Vgl. KAMMER FÜR ÖFFENTLICHE VERANTWORTUNG DER EKD, Konsens und Konflikt. Politik braucht Auseinandersetzung. Zehn Impulse der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD zu aktuellen Herausforderungen der Demokratie in Deutschland, Hannover 2016, 27 f. https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/20170814_konsens_und_konflikt.pdf [20.12.2017].

¹² Solche Positionierungen können als leistungsfähig beschrieben werden, wenn sie einen Beitrag zur gesellschaftlichen Kohäsion erbringen, indem sie einen Korridor für solche Verständigung schaffen. Vgl. CHRISTIAN ALBRECHT / RAINER ANSELM, Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums, Zürich 2017, 43.

nen und Pastoren in fünf Kirchenkreisen in den evangelisch-lutherischen Kirchen in Norddeutschland angefragt. Bei den Kirchenkreisen handelt es sich um den urbanen Kirchenkreis Hamburg-Ost sowie die ländlichen Kirchenkreise Altholstein, Dithmarschen und Plön-Segeberg in Schleswig-Holstein und den Pommerschen Evangelischen Kirchenkreis in Mecklenburg-Vorpommern. Die Anfrage wurde von 31 Pastorinnen und Pastoren beantwortet. Insgesamt konnten 43 Predigten von 25 Pastorinnen und Pastoren untersucht werden.

Die Auswahl der Predigten orientiert sich an den Sonntagen, die kurz nach einer entscheidenden politischen Wende in der sog. »Flüchtlingskrise« lagen.

30.08.2015, 13. Sonntag nach Trinitatis	Lk 10,25–37
– Aussetzen des Dublin-Verfahrens	
06.09.2015, 14. Sonntag nach Trinitatis	Lk 17,11–19
– Einreiseerlaubnis für die in Ungarn angekommenen Flüchtlinge	
31.10.2015, Reformationsfest	Mt 5,1–10(12)
– am 15.10. wird vom Bundestag ein Gesetzespaket zur Verschärfung des Asylrechts beschlossen	
29.11.2015, 1. Advent	Röm 13,8–12(14)
– Ablehnung der Obergrenze durch Bundeskanzlerin Merkel auf dem CSU-Parteitag	
31.12.2015, Altjahresabend	Röm 8,31b–39
– Neujahrsansprache von Bundeskanzlerin Merkel	

3. Methodik

Bevor anhand des untersuchten empirischen Materials die homiletische Verarbeitung der Themen Flucht und Migration dargestellt wird, wird die angewandte Methodik erläutert. Flucht und Migration sind kein explizites Thema der Predigttexte an den genannten Sonntagen. Dennoch ist die transnationale Migration in den untersuchten Predigten präsent. Die Beschreibung und Deutung von gesellschaftlichen, politischen oder biographischen Zusammenhängen ist wiederum konstitutiv für die Redeform Predigt,¹³ die der »Kommunikation des Evangeliums« verpflichtet ist.¹⁴ Um die Rezeption der Flüchtlingsthematik in den Predigten zu analysieren, wurden die Predigten, die Flucht und Migration bzw.

¹³ Vgl. GERD OTTO, Predigt als rhetorische Aufgabe. Homiletische Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 1987, 14.

¹⁴ ERNST LANGE, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: Peter Krusche / Ders. / Dietrich Rössler (Hg.), Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. Bericht von einer homiletischen Arbeitstagung September 1967, Esslingen / Stuttgart 1968, 9–46, 13.

die sog. »Flüchtlingskrise« aufgreifen, im Rahmen einer qualitativen Toposanalyse¹⁵ untersucht. Die Toposanalyse¹⁶ lässt sich disziplinär zwischen Rhetorik und Sprachwissenschaften verorten. Die Toposanalyse ist für die Analyse der Rezeption von Flucht und Migration in Predigten geeignet, da sie nach Denkfiguren in Debatten und Diskursen sucht, die als »Sachverhaltszusammenhänge«¹⁷ in Argumentationen vorkommen. Der Sprachwissenschaftler Martin Wengeler fasst den Topos prägnant folgendermaßen zusammen:

»In den Topoi zeigt sich das in den Habitus der sozialen Akteure eingelassene Wissen. Es kommen in ihnen somit weder objektive soziale Wissensstrukturen noch subjektive Sinnsetzungen zum Ausdruck, sondern typische, wichtige oder dominante Denkweisen, Sichtweisen, Wahrnehmungsmuster.«¹⁸

¹⁵ In der Rhetorik wird in diesem Zusammenhang von Topik gesprochen, einer »Methode, die diejenigen ›Orte‹ (aufgrund systematischer Beobachtungen praktischer Argumentationsprozesse) zu kennen beansprucht, die als allgemeine bzw. bereichsspezifische Orientierungspunkte in einem unbekannten Problemgelände fungieren und als Anlaufstellen bei der Suche nach Argumenten hilfreich werden.« JOSEF KOPPERSCHMIDT, Topik und Kritik, in: Dieter Breuer / Helmut Schanze (Hg.), Topik, München 1981, 171–187, 178.

¹⁶ Selbst wenn man die Predigt dezidiert nicht als öffentliche religiöse Rede bezeichnen und sie stattdessen antirhetorisch bzw. theologisch bestimmen möchte, ist ihre Analyse mit Bezug auf rhetorische Kategorien weiterführend. Ob die Pastorinnen und Pastoren ihre Predigten als Wort Gottes oder öffentliche kirchliche Rede verstehen, ist für die Analyse unerheblich. Relevant ist allerdings, was in der Predigt gesagt wird, wenn über Flüchtlinge gesprochen wird. Welche Rolle nehmen sie in der theologischen Argumentation ein? Vgl. ALBRECHT BEUTEL, »Predigt«, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 7, Tübingen 2005, 45–51, 50.

¹⁷ MARTIN WENGELER, Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960–1985), Tübingen 2003, 67.

¹⁸ WENGELER, Topos und Diskurs (Anm. 17), 67. Eine alternative wissenssoziologische Definition findet sich bei Andrea Hamp: »Der Topos bezeichnet den ›Ort‹, im Sinne eines inhaltlichen Grundes, an dem Argumente gefunden werden können bzw. ›an dem der Redner beweisfähiges Material für seine Argumentation findet‹ [...]. Der Topos ist damit weder synonym mit dem Argument, d. h. dem was in der Argumentation ausgesagt wird, noch mit der logischen Struktur der Argumentation, und er ist nur teilweise deckungsgleich mit dem formalen Argumentationstyp oder dem rhetorischen Muster einer Argumentation. Er bezieht sich vielmehr auf das, was ›darunter liegt‹: Auf die substantielle Begründung bzw. den materialen Gehalt, auf den in Argumentationen – explizit oder implizit – als (letzte) Legitimation für ein Argument rekurriert wird.« ANDREA HAMP, Der praktische Sinn in wissenschaftlichen Diskussionen. Toposanalyse einer soziologischen Theoriendebatte, Wiesbaden 2017, 99.

»Topos« oder »Locus« beschreiben demnach den Ausgangspunkt eines Arguments, zu dem Anschauungen und Vorstellungen existieren, die im Rahmen einer Argumentation aufgenommen werden.¹⁹ Es werden für diesen Beitrag – angelehnt an die Toposanalyse – Sichtweisen auf Flucht und Migration in den Predigten untersucht. Dieses Vorgehen ist von einem diskursanalytischen Verfahren insbesondere durch seine rhetorische Orientierung unterschieden, denn es wird nicht das epistemologische Dispositiv eines in verschiedenen Medien und Öffentlichkeiten geführten Flüchtlingsdiskurses bearbeitet, sondern es werden die Beschreibungen von Flucht und Migration in den untersuchten Predigten analysiert.²⁰

3.1 Zur Operationalisierung der Toposanalyse zum Zweck der Predigtanalyse

Diese Vorgehensweise kann als Form einer qualitativen synchronen Predigtanalyse bezeichnet werden, da ein Element der Predigtgestaltung, die homiletische Auseinandersetzung mit Flucht und Migration, untersucht wurde.²¹ Bei der Sichtung des Materials wurden Ankerbeispiele verschiedener Topoi zu »Flucht und Migration« in den Predigten identifiziert.²² Die entwickelten Topoi wurden im

¹⁹ Vgl. KLAUS OSTHEEREN, Topos, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 9, Tübingen 2009, 630–697, 631 f. Es lässt sich dabei allgemein zwischen kontextunspezifischen formalen und kontextspezifischen materialen Argumenten unterscheiden. Vgl. JOSEF KOPPERSCHMIDT, Methodik der Argumentationsanalyse, Stuttgart 1989, 123. Der Topos selbst gibt die thematischen Verknüpfungen und daraus entwickelten Argumentationen nicht vor.

²⁰ Diskursanalysen sind im Anschluss an das für die Geistes- und Sozialwissenschaften prägende Diskursverständnis von Michel Foucault angelehnt. Sie sind dazu geeignet, einen Diskurs und sein prägendes Wissenssystem zu analysieren. Vgl. DIETRICH BÖHLER / HORST GRONKE, Diskurs, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 2, Tübingen 1994, 764–819, 804. In diesem Beitrag stehen jedoch nicht ein Diskurs und sein epistemologisches Dispositiv im Vordergrund, sondern Bezugnahmen auf die Debatte über Flucht und Migration in der Redegattung Predigt. Vgl. MARTIN WENGELER, Topos und Diskurs. Möglichkeiten und Grenzen der topologischen Analyse gesellschaftlicher Debatten, in: Ingo H. Warnke (Hg.), Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände, Berlin 2007, 165–186, 166.

²¹ STEFANIE WÖHRLE, Predigtanalyse. Methodische Ansätze – homiletische Prämissen – didaktische Konsequenzen, Münster 2005, 129–130.

²² Dieses Vorgehen lehnt sich hinsichtlich der Operationalisierung an eine qualitative Inhaltsanalyse an, wobei im Unterschied dazu die Identifikation der Topoi auf die Sichtung des Materials weitgehend ohne Hypothesenbildung vollzogen wurde. Vgl.

Verlaufe der weiteren Textlektüre modifiziert und ausdifferenziert. Die Analyse der kodierten Predigten zielt auf die homiletische Rezeption von Flucht und Migration, die insbesondere durch den Vergleich verschiedener Predigten fassbar wird.²³

4. Ergebnisse der Toposanalyse

Die hier anhand von Ankerbeispielen beschriebenen Topoi wurden induktiv aus dem Material deduziert und sind keineswegs trennscharf. Wenn in Predigten von Flucht und Migration die Rede ist, werden vielfach gleichzeitig verschiedene Bezugnahmen vorgenommen. An dieser Stelle werden der wiederkehrende Werte-, Klage- und Gemeinschafts-Topos skizziert.

4.1 Der Werte-Topos

Die sog. »Flüchtlingskrise« konfrontiert die Menschen mit der Verletzung von Werten, die es zu verteidigen gilt.

Im Rahmen dieses inhaltlich unterschiedlich profilierten Sachbezugszusammenhangs werden die Predigthörerinnen und Predigthörer als handelnde Subjekte dargestellt, die Werte verteidigen.

»Wenn ich verfolge, wie z. Zt. in den Medien über Menschen auf der Flucht gesprochen wird, dann ist es wieder verstärkt notwendig, sich die Not dieser Menschen vor Augen zu führen, Einzelschicksale anzuschauen und sich diesen Frauen, Männern und Kindern mit Freundlichkeit und Barmherzigkeit zuzuwenden. Gegenüber den Terroristen des IS dürfen wir uns nicht von der Angst in Besitz nehmen lassen, sondern sollten uns die Werte unserer Gesellschaft wie eine Rüstung anziehen: Freiheit, Demokratie, mit feindlichen Mitteln Konflikte lösen, als Frau ein selbstbestimmtes Leben führen, als Mann oder Frau die Lebensform wählen, die dich glücklich macht, seine Meinung frei äußern, und einiges mehr. Es kommt die Zeit aufzustehen und aktiv zu werden, etwas ins richtige Licht zu rücken.«²⁴

PHILIPP MAYRING, Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken, Weinheim
¹¹2010, 59. Vgl. WENGELER, Topos und Diskurs (Anm. 17), 296 f.

²³ Diese Toposanalyse beansprucht keine Vollständigkeit, sondern zielt darauf ab, die topische Struktur der Debatte über die sog. »Flüchtlingskrise« in den Predigten zu identifizieren.

²⁴ Predigt zu Röm 13,8–12(14), 1. Advent 2015, Kirchenkreis Hamburg-Ost.

An dieser Stelle wird dafür plädiert, im Hinblick auf die politischen Entwicklungen für zentrale Errungenschaften und europäische Werte wie Freiheit oder Demokratie einzustehen, die verletzt werden. Der Zusammenhang von Werten und Handlungen wird auch im nächsten Zitat aufgegriffen, wobei Handeln in geistlichen und individuellen Kategorien – der Herzensbildung – beschrieben wird.

»An der Frage des Umgangs mit Menschen auf der Flucht erleben wir in diesen Tagen sehr direkt, wie es um die Herzensbildung von Menschen bestellt ist: Wer mit den Menschen in Not Mitgefühl hat – und wer nicht. Wer sich wie der ungarische Präsident Orban die Not vom Leib halten will, indem er hohe Zäune bauen lässt und seine Polizei zu unbarmherzigem und brutalem Verhalten anhält. Hilfestellungen bei einem Menschen in Not erfordern einiges: Es braucht Mut, auf eine unbekannte Situation zuzugehen und sich darauf einzulassen. Es braucht eine schnelle Entscheidung, was zu tun ist. Du musst vielleicht deinen Ekel überwinden.«²⁵

Die Besinnung auf Werte und ihre Verletzung leitet in den beiden Ausschnitten zum Aufruf für bestimmte Werte einzustehen über, wobei diese Appelle nicht mit ganz konkreten Handlungsanleitungen verbunden werden.

4.2 Der Klage-Topos

Die Flüchtlingskrise ist eine von vielen Herausforderungen des Jahres 2015, die Züge einer Überforderung trägt.

Bei diesem Topos wird die Flüchtlingskrise verbunden mit anderen politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen aufgeführt, die eine besondere Herausforderung für die Gesellschaft darstellen. Deutlich wird dabei, dass die Entwicklungen des Jahres 2015 eine ganze Reihe höchst anspruchsvoller Probleme hervorgebracht haben, die beklagt werden.

»Die großen Themen dieser Tage sind mehr, viel mehr von Befürchtungen als von Erwartungen geprägt. Was wird, wenn noch mehr Flüchtlinge kommen? Was wird, wenn es nicht gelingt, sich verbindlich auf den Klimaschutz zu einigen? Was wird, wenn der Islamische Staat nicht mit Luftangriffen zu stoppen ist? Was wird, wenn Strömungen von Pegida und AfD plötzlich viel mehr Zustimmung finden, als man annimmt? Und selbst vor Ort scheinen die Befürchtungen um vieles größer als die Erwartungen. Was ist, wenn die Urlauber nicht mehr kommen, wenn es hier in unserem schönen Ostseeheilbad plötzlich ein Asylbewerberheim gibt?«²⁶

²⁵ Predigt zu Lk 10,25–37, 13. Sonntag nach Trinitatis, Kirchenkreis Hamburg-Ost.

²⁶ Predigt zu Röm 13,8–12(14), 1. Advent 2015, Pommerscher Evangelischer Kirchenkreis.

An dieser Stelle wird aufgrund ganz unterschiedlicher Entwicklungen eine Vielzahl von Fragen gestellt, die Befürchtungen transportieren und die ein düsteres Bild der möglichen Zukunft malen. Die Bezugnahme auf mit den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen verbundene Unsicherheiten wird in verschiedenen Predigtsequenzen dahingehend profiliert, dass der Eindruck entsteht, dass die Krisen kaum zu bewältigen sind.

»Die Grausamkeiten überall auf der Welt, die uns sprachlos machen vor Schrecken und Mitleid. Die Terroranschläge in Paris und anderswo. Brennende Asylunterkünfte. Die Kriege in Syrien, Irak und Jemen. Männer, denen vor laufender Kamera der Kopf abgeschlagen wird. Ist Gott für uns, wer könnte gegen uns sein? Die Christen, die einst in Damaskus oder anderen Städten im Irak oder Syrien zuhause waren – was denken sie, wenn sie diesen Satz hören? Heulen könnte ich vor Wut, wenn ich nur versuche, mir ihre Lage vorzustellen. Heulen, weil dies wohl das größte Nicht-Thema überhaupt ist: verfolgte Christen, weltweit.«²⁷

Die Predigthörerinnen und Predigthörer scheinen demnach in einer desaströsen Wirklichkeit zu leben. Die sog. »Flüchtlingskrise« wird als eine von verschiedenen besonders großen europäischen und internationalen Herausforderungen bzw. Überforderungen des Jahres 2015 beklagt und beschrieben, wobei die Hörerinnen und Hörer als bedrängte, nicht aber gestaltende Subjekte dargestellt werden.

4.3 Der Gemeinschafts-Topos

Der Umgang mit Flüchtlingen macht die Fähigkeiten und Integrationsleistungen der Gemeinschaft sichtbar.

Migration ist in diesem Bild ein Thema, mit dem die Menschen offenbar vertraut sind, weil sich vor Ort nach dem Zweiten Weltkrieg viele fremde Menschen niedergelassen haben, oder die Menschen etwa in einem Flüchtlingscafé Migranten begegnen, wodurch Fremdheit abgebaut und die Gemeinschaft als tatkräftig erlebt wird.

»Nur dieser Fremde hier, es mag wohl einigen von uns so gehen, dass uns dieses Wort: ›Fremder‹ sofort innehalten lässt – es ist ja nicht nur diese Unterscheidung in Einheimische und Fremde, sondern es fallen einem sofort die Bilder ein, die wir derzeit tagtäglich in den Nachrichten sehen: Menschen auf der Flucht, auf der Flucht letztlich

²⁷ Predigt zu Röm 8,31b–39, 31.12.2015, Kirchenkreis Dithmarschen.

hierher zu uns nach Deutschland. Es sind Fremde sicherlich, doch gleichzeitig mag es kaum einen von uns kalt lassen: letztlich sind die eigenen Erinnerungen an die Flucht der Eltern oder Großeltern noch nicht allzu lange her.«²⁸

Das Bild von der Fremdheit der Geflüchteten wird an dieser Stelle gebrochen und es wird daran erinnert, dass die Zusammensetzung der Gemeinde auf eine große Migrationsbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg zurückgeht.

»Am Donnerstag hatten wir hier im Gemeinderaum zum 1. Mal Asyl-Café. Wie viele Leute in B. Kuchen gebacken und geholfen haben! Etwa 25 syrische Asylbewerber aus P. waren gekommen und etwa 15 Bewohner von B. Es war ein sehr schöner Nachmittag mit guten Gesprächen und am Ende mit dem deutlichen Votum, dass wir das wiederholen sollen. [...] Oft geht ja hier jeder seinem Alltag nach und es gibt nicht immer viel Zusammenhalt. Aber bei dieser Gelegenheit habe ich Leute getroffen, die ich vorher nicht kannte oder Begabungen von schon bekannten Leuten entdeckt, die ich nicht vermutet hatte. Und wenn das der Effekt von Flüchtlingshilfe ist, sind viele Sorgen unbegründet. So hoffe ich.«²⁹

An dieser Stelle wird der Kontakt mit Flüchtlingen im Rahmen eines Asylcafés beschrieben, wobei auch das Integrationspotenzial der Gemeinde und der Bürgerinnen und Bürger vor Ort thematisiert wird. Diese Bezugnahmen auf Flucht und Migration beschreiben im Hinblick auf die konkreten lokalen Gemeinschaften, dass sie in der Vergangenheit und in der Gegenwart Fremde zu integrieren vermochten und vermögen.

5. Fazit

Die Ausführungen haben homiletische Bezugnahmen auf Flucht und Migration im untersuchten Predigtmaterial aus der Zeit der sog. »Flüchtlingskrise« 2015 geschildert. Dieser predigtanalytische Zugang greift auf die Methode der Toposanalyse zurück, welche als geeignet dargestellt wurde, da sie an ein rhetorisches Rede- und Predigtverständnis anschlussfähig ist, das die Predigt als sprachliche Handlung mit orientierendem oder persuasivem Charakter versteht. Es wurde dabei gefragt, *wie* der Situationsbezug »Flucht und Migration« in den Predigten konstruiert wird. Auf der Grundlage der Ausführungen werden nun die drei wichtigsten Ergebnisse zusammengefasst und in homiletischer Perspektive interpretiert:

²⁸ Predigt zu Lk 17,11–19, 14. Sonntag nach Trinitatis, Kirchenkreis Dithmarschen.

²⁹ Predigt zu Röm 13,8–12(14), 1. Advent 2015, Pommerscher Evangelischer Kirchenkreis.

5.1 Die Handlungsdimension

Unmittelbare Verknüpfungen theologischer Gesichtspunkte mit dem Thema Flucht und Migration, wie dies Landesbischof Ulrich in der eingangs zitierten Sequenz tut, bilden die Ausnahme in den untersuchten Predigten. Nicht selten ist in den Predigten von einem christlichen Ethos die Rede, doch solche Formulierungen finden sich meist am Schluss einer Predigt und kommen ohne die Erwähnung der sog. »Flüchtlingskrise« aus. Die Predigten sind insgesamt keineswegs frei von Handlungsorientierungen, diese werden allerdings nur selten unmittelbar auf die Flüchtlinge bezogen und dabei konkretisiert. Argumentationsanalytische Untersuchungen ganzer Predigten könnten diesen Befund ggf. weiter entfalten.

Die homiletische Rezeption der sog. »Flüchtlingskrise« wird nur gelegentlich mit Aufrufen zu bestimmten Handlungsweisen verbunden, doch vielfach als Herausforderung oder gar Überforderung für die Menschen geschildert. Bis auf das genannte Beispiel bleibt zudem die Gemeinde als Kollektiv und als zivilgesellschaftliche Akteurin in den Predigten weitgehend abwesend. Politisch ist der homiletische Wirklichkeitsbezug zu Flucht und Migration durch seine Thematisierung der Ordnung des Gemeinwesens, wobei allerdings konkrete politische Akteure und Prozesse weitgehend ausgespart bleiben. Der Zusammenhang wird damit kaum in politischen Kategorien reflektiert. Zudem fehlt im untersuchten Material die für politisches Reden kennzeichnende Formulierung von Situationsdaten und politischen Handlungen.³⁰

5.2 Die Variabilität

Auf der Basis dieser Analyse eines kleinen Ausschnittes jüngerer Predigtkultur lässt sich feststellen, dass das Thema Flucht und Migration in den Predigten als Wirklichkeitsbezug unterschiedlich profiliert wird, was sich nicht mit den verschiedenen zugrundeliegenden Perikopen erklären lässt. Das Thema eignet sich offenbar dazu, eine ganze Reihe weiterer Themen aufzugreifen. Wenn von Flucht und Migration die Rede ist, wird somit meist etwas anderes thematisiert, wie etwa Werte oder Befindlichkeiten. Dargestellt wurden die verschiedenen Bezugshorizonte im Rahmen des Werte-, Klage- und Gemeinschafts-Topos. Dieser Befund macht damit deutlich, dass die Rede von Flucht und Migration stark auf antizipierte innere oder öffentliche Bilder von Flucht und Migration rekurriert. Das heißt allerdings auch, dass die Beschreibungen vielfach vorhersehbar und un-

³⁰ JOSEF KLEIN, Topik und Frametheorie als argumentations- und begriffsgeschichtliche Instrumente, dargestellt als Kolonialdiskurs, in: Ders. (Hg.), Grundlagen der Politiklinguistik. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 2014, 309–324, 310.

spezifisch bleiben. So wird von Flüchtlingen etwa meist im Kollektiv gesprochen. Es konnte zudem im ausgewerteten Material keine Passage gefunden werden, in der die Subjektposition der Flüchtlinge homiletisch entfaltet wird, indem beispielsweise das Erleben der Geflüchteten theologisch reflektiert und in den Mittelpunkt der Predigt gestellt wird.

5.3 Konsequenzen

Die Lebensumstände der Geflüchteten werden in den ausgewerteten Predigten nicht aufgegriffen. Stattdessen werden vor allem mögliche oder vermeintliche Ängste und Befürchtungen der Hörerinnen und Hörer bezogen auf die sog. »Flüchtlingskrise« artikuliert.³¹ Der Situations- oder Wirklichkeitsbezug, der die homiletische Auseinandersetzung mit Flucht und Migration transportiert, orientiert sich damit weitgehend an öffentlichen Bildern von Flucht und Migration und der Predigtabsicht. Inwiefern überhaupt bzw. welche Wirklichkeiten damit aufgegriffen werden, bleibt somit fraglich.³² Dass Wirklichkeitsbezüge vielfach funktional bleiben und es erschweren, Wirklichkeit in ihrem Facettenreichtum zu verstehen, wurde anhand der Beispiele deutlich. Weiterführend ist an dieser Stelle der Rückgriff auf den von Gert Otto betonten persuasiven Charakter einer Predigt. Das persuasive Potenzial der Predigt bezieht sich, wie Otto betont, nicht nur auf Zuspruch und Verheißung, sondern kann auch Kritik, Information oder Aufklärung zum Inhalt haben.³³ Ein rhetorisches Predigtverständnis, das Predigtform und Predigtinhalt zusammendenkt, vermag die Beschreibung solcher sprachlicher Konstruktion von Wirklichkeit zu profilieren.³⁴ In dieser rhetorischen Perspektive lässt sich schlussfolgern, dass die öffentlich kolportierten Bilder von Flucht und Migration in den Predigten gerade nicht aufgebrochen und erweitert werden, sondern usuell bleiben und in der Tendenz gefestigt werden. Die potenziellen mentalen Bilder der Predigthörerinnen und Predigthörer werden so nur bedingt modifiziert.³⁵ Diese Beobachtung wirft die Frage auf,

³¹ Dieser homiletische Situationsbezug lässt sich damit nur mit Vorsicht als seelsorgerlich bezeichnen. Vgl. WILFRIED ENGEMANN, Einführung in die Homiletik, Tübingen ²2011, 303–305.

³² Vgl. ERNST LANGE, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: Ders., Predigen als Beruf. Aufsätze zur Homiletik, Liturgie und Pfarramt. Hg. und mit einem Nachwort v. Rüdiger Schloz, München 1982, 9–51, 40 f.

³³ Vgl. GERT OTTO, Predigt als Rede. Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik, Stuttgart 1976, 27.

³⁴ GERT OTTO, Rhetorische Predigtlehre. Ein Grundriß, Mainz 1999, 53.

³⁵ Vgl. JAN HERMELINK / EBERHARD MÜSKE, Predigt als Arbeit an mentalen Bildern. Zur Rezeption der Textsemiotik in der Predigtanalyse, in: PrTh 30 (1995), 219–239, 239.

welchen Konkretionsgrad oder welche Erfahrungssättigung³⁶ Sachverhaltszusammenhänge in Predigten benötigen, womit allerdings bereits eine komplexe Rezeptionsästhetische Frage und die Frage nach der Bildungsverantwortung der Predigt berührt werden. Dieser Problemzusammenhang bedarf weiterer Forschung, wenn davon auszugehen ist, dass Bilder von Welt und Wirklichkeit gerade sprachlich konstituiert werden und die Redeform Predigt an der sprachlichen Konstruktion von Wirklichkeit partizipiert.³⁷ Die eingangs gestellte Frage nach der Art und Weise der Rezeption der sog. »Flüchtlingskrise« führte damit von inhaltlichen Beobachtungen weiter zur Frage nach den verschiedenen homiletischen Funktionen solcher Lebensweltbezüge und ihrem theologisch profilierten Potenzial.³⁸ Bleiben die Situations- oder Wirklichkeitsbezüge stereotyp, ist damit zu rechnen, dass die etwa medial vermittelten Bilder alltagsrelevanter Zusammenhänge in den Predigten inhaltlich verdoppelt und Wirklichkeiten in ihrer Komplexität gerade nicht erschlossen, sondern funktionalisiert werden.

³⁶ Der Umgang mit Erfahrung ist zentral für den Bezug auf Wirklichkeit. Vgl. KARL-FRITZ DAIBER, Predigt als religiöse Rede. Homiletische Überlegungen im Anschluß an eine empirische Untersuchung (Predigen und Hören 3), München 1991, 15.

³⁷ Ebd.

³⁸ Das Problem einer rhetorischen Verdoppelung von lebensweltlichen Allgemeinplätzen kann mit Albrecht Grözinger in dezidiert theologischen Kategorien so beschrieben werden, dass dabei in der Predigt der Zusammenhang von Gottes- und Menschengeschichte nicht durchdrungen wird und damit die beiden Ebenen sich nicht wechselseitig erhellen. Vgl. ALBRECHT GRÖZINGER, Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie 2, Gütersloh 2009, 170.

Ansätze einer Dialogischen Theologie vor dem Hintergrund zunehmender religiöser Pluralisierung und Säkularisierung

Wolfram Weiße

1. Einleitung

Fragen religiöser Pluralisierung in Gesellschaft und im Bildungssystem spielen in Deutschland, in ganz Europa und weltweit eine zunehmend wichtige Rolle. Religion und Religiosität werden keineswegs – wie lange für Westeuropa angenommen – durch eine zunehmende Säkularisierung marginalisiert und aus dem öffentlichen Leben verbannt. Ungeachtet weiter voranschreitender Säkularisierungsprozesse¹ ist zu konstatieren, dass Religionen im Kontext europäischer Gesellschaften an Bedeutung gewinnen, und zwar sowohl für den Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Orientierungen als auch für soziale Konflikte und Spannungen. Religion ist wieder zum Thema in der Öffentlichkeit geworden: »Le retour du religieux dans la sphère publique«, wie es Jean-Paul Willaime sogar für das laizistische Frankreich kennzeichnet.² Und immer mehr Akteure aus dem öffentlichen Bereich entdecken das Feld Religion. So ist u. a. 2016 eine neue Abteilung im Auswärtigen Amt in Berlin zu »Religionen und Frieden« gegründet worden, die sich mit der Bedeutung von Religion für Friedensprozesse im internationalen Bereich befasst.

Für den universitären Bereich ist festzustellen, dass die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem Thema Religion – Dialog – Gesellschaft in den letzten 20 Jahren sowohl in den Geistes- als auch in den Sozialwissenschaften erheblich zugenommen haben.³ Im Bereich akademischer Theologie hat sich

¹ JOSÉ CASANOVA, Secularisation, Religion and Multicultural Citizenship, in: Wolfram Weiße / Katajun Amirpur / Anna Körs / Dörthe Vieregge (Hg.), Religions and Dialogue. International Approaches, Münster 2014, 21–32.

² JEAN-PAUL WILLAIME, Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue, Lyon 2008.

³ WOLFRAM WEIßE / HANS-MARTIN GUTMANN (Hg.), Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven, Münster 2010; GERT PICKEL, Bedrohungsgefühle versus vertrauensbildende Kontakte. Religiöser Pluralismus, religiöses Sozialkapital

durch die Einrichtung von Islamischen Zentren an deutschen Universitäten seit ca. sechs Jahren eine institutionalisierte Pluralisierung ergeben.

Religiöse Themen werden aber seit knapp 20 Jahren nicht nur von »insider-Disziplinen« wie der Theologie oder der Religionspädagogik aufgenommen, sondern zunehmend auch von anderen Disziplinen, wie der Politologie, der Philosophie oder der Soziologie. Für die Philosophie ist Jürgen Habermas ein gutes Beispiel, der die interreligiöse Toleranz als »Schrittmacher für einen richtig verstandenen Multikulturalismus und die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener kultureller Lebensformen« bezeichnet hat.⁴ Aus dem Bereich Soziologie ist ein neuer Ansatz von Peter L. Berger beachtlich. In seinem Konzept der »Zwei Pluralismen« verbindet er die wachsende religiöse Pluralisierung mit der weiter voranschreitenden Säkularisierung.⁵ Vor dem Hintergrund dieser und weiterer neuer Ansätze erscheint es erforderlich, das immer komplexer werdende Feld von Religion, Dialog, Säkularität, Gesellschaft und Bildung neu auszuloten. Hierzu gehört auch die Aufgabe, Ansätze für eine Theologie zu entwerfen, die nicht nur den Anspruch auf Pluralitätsfähigkeit erhebt, sondern die selber aus der Perspektive unterschiedlicher Theologien der Weltreligionen heraus entworfen wird und in stärkerem Maße als bisher einen analytischen Rückgriff auf Stimmen gelebter Religion und einen Bezug zur Alltagswelt aufweist. Diesen komplexen Herausforderungen versuchen wir mit dem Ansatz einer »Dialogischen Theologie« an der Akademie der Weltreligionen zu begegnen. Angesichts der Vielfalt von Religionen und religiöser Zugehörigkeit in modernen Gesellschaften erscheint es als nicht hinreichend, die theologischen Auseinandersetzungen mit dem Themenbereich von Religion, Dialog und Gesellschaft nur je für sich aus der Perspektive einzelner konfessioneller Theologien an Universitäten zu führen. Mehr denn je ist es notwendig, diese Themen mit einem interreligiösen, interkulturellen und dialogischen Ansatz systematisch aufzunehmen und in einem religiös mehrstimmigen wissenschaftlichen Dialog aufzuarbeiten. Diese Zielsetzung verfolgt die Akademie der Weltreligionen der

und soziokulturelle Integration, in: Detlef Pollack / Ingrid Tucci / Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*, Wiesbaden 2012, 221–265; DETLEF POLLACK / OLAF MÜLLER, *Religionsmonitor. Verstehen, was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, Bertelsmann-Stiftung 2013; KATAJUN AMIRPUR / WOLFRAM WEIßE (Hg.), *Religionen – Dialog – Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie*, Münster 2015.

⁴ JÜRGEN HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, Zitat 263 f.

⁵ PETER L. BERGER / SILKE STEETS / WOLFRAM WEIßE (Hg.), *Zwei Pluralismen. Positionen aus Sozialwissenschaft und Theologie zu religiöser Vielfalt und Säkularität*, Münster 2017; PETER L. BERGER, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt / New York 2015.

Universität Hamburg, zu der einleitend einige Informationen gegeben werden, bevor im Anschluss die dort durchgeführten Forschungen zum Hauptthema dieses Beitrages, der »Dialogischen Theologie«, dargestellt werden.

2. Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg

Die Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg verfolgt – so wie ihr Vorläufer, das »Interdisziplinäre Zentrum Weltreligionen im Dialog« – seit ihrer Gründung im Jahr 2010 einen dialogorientierten Ansatz, der neben Christentum und Islam weitere ausgewählte Religionen wie Judentum,⁶ Buddhismus,⁷ Hinduismus⁸ und Alevitentum⁹ einbezieht und sich dabei nicht auf das Nebeneinander der Religionen beschränkt, sondern auf die Wechselwirkungen zwischen den Religionen gerichtet ist. Damit löst sie ein, was auch der Wissenschaftsrat 2010¹⁰ empfohlen hat: die religiöse Pluralisierung an der Universität. Mit diesem Entwicklungsstrang ist als zweiter Strang die Säkularisierung verbunden, die an der Akademie ebenfalls Beachtung findet: Beide Stränge, religiöse Pluralisierung und Säkularisierung, wurden bislang eher als gegensätzlich aufgefasst, stehen aber doch in einem relationalen, und oft auch nicht klar voneinander geschiedenen Verhältnis.¹¹

Der Dialogansatz wird an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg in Forschung, Lehre und Praxis verfolgt. Konkret bedeutet dies für die

⁶ EPHRAIM MEIR, *Differenz und Dialog* (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg Bd. 4), Münster / New York 2011.

⁷ CAROLA ROLOFF / WOLFRAM WEIßE / MICHAEL ZIMMERMANN (Hg.), *Buddhismus im Westen. Ein Dialog zwischen Religion und Wissenschaft* (Religionen im Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg Bd. 6), Münster 2011.

⁸ CAROLA ROLOFF / WOLFRAM WEIßE (Hg.), *Dialogue and Ethics in Buddhism and Hinduism. Public Presentations of The 14th Dalai Lama, Sallie B. King, Anantanand Rambachan and Samdhong Rinpoche* (Dokumentationsreihe der Akademie der Weltreligionen Vol. 2), Münster 2015.

⁹ HANDAN AKSÜNGER / WOLFRAM WEIßE (Hg.), *Alevitische Theologie an der Universität Hamburg. Dokumentation einer öffentlichen Antrittsvorlesung* (Dokumentationsreihe der Akademie der Weltreligionen Vol. 3), Münster 2015.

¹⁰ Die »Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen« vom 29. Januar 2010 können eingesehen werden unter: <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (Letzter Zugriff am 15.6.2017).

¹¹ PETER L. BERGER, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt / New York 2015.

Lehre, dass die Theologien und Lehren der verschiedenen Religionen und säkularen Weltanschauungen nicht nebeneinander, sondern miteinander unterrichtet werden. In der Forschung werden die jeweiligen theologischen Entwürfe einer Weltreligion mit denen anderer Weltreligionen und säkularer Positionen in Beziehung gesetzt, um Gemeinsamkeiten und Differenzen fundiert und umfassend zu analysieren. Damit wird eine Basis geschaffen, um den interreligiösen Dialog wissenschaftlich zu verankern.¹² Darüber hinaus werden Forschungen zum interreligiösen Dialog auch in öffentlichen Veranstaltungen thematisiert, etwa in den zweimal im Jahr stattfindenden Gesprächen zwischen Politik und Akademie der Weltreligionen im Hamburger Rathaus, in der einmal im Jahr mit dem Thalia-Theater in Hamburg durchgeführten »Langen Nacht der Weltreligionen«, in öffentlichen Ringvorlesungen und weiteren Veranstaltungen zu wichtigen Themen im Überschneidungsfeld von Wissenschaft und Gesellschaft. Dadurch ist es möglich, unsere forschungsbezogenen Ergebnisse mit einem großen Kreis von Menschen aus Religionsgemeinschaften, Gesellschaft und Politik zu diskutieren, um Impulse für gesellschaftliche Problemfelder in modernen Einwanderungsgesellschaften zu vermitteln und so weit wie möglich einen Beitrag für das Zusammenleben in unserer multikulturellen und multi-religiösen Gesellschaft zu leisten.

Für die Forschung bedeuten die vielfältigen wissenschaftlichen Potentiale, die es an der Akademie der Weltreligionen gibt, die Möglichkeit, Erneuerungsprozesse in den verschiedenen Religionen mit der notwendigen Vielfalt der Perspektiven zu untersuchen. Dieser multiperspektivische Ansatz kennzeichnet auch das große europäische Forschungsprojekt »ReDi«: Religion und Dialog in modernen Gesellschaften,¹³ das an der Akademie der Weltreligionen angesiedelt ist. Es widmet sich seit 2013 dem Thema des interreligiösen Dialogs, an den hohe gesellschaftliche Erwartungen für die Gestaltung des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlichen religiösen und kulturellen Hintergrunds geknüpft sind, zu dem allerdings noch viel zu wenig wissenschaftliche Erkenntnisse vorliegen.¹⁴ Die Forschung in diesem Projekt läuft auf zwei Ebenen – »Dialogische Theologie« und »Dialogische Praxis«. Hierzu eine kurze Erläuterung:

Für die erste Ebene einer »Dialogischen Theologie« verweise ich auf die Abschnitte weiter unten in diesem Beitrag. Auf der zweiten Forschungsebene, der

¹² KATAJUN AMIRPUR / WOLFRAM WEIBE (Hg.), Religionen – Dialog – Gesellschaft (Anm. 3).

¹³ WOLFRAM WEIBE / KATAJUN AMIRPUR / ANNA KÖRS / DÖRTHE VIEREGGE (Hg.), Religion und Dialog in modernen Gesellschaften. Dokumentation der öffentlichen Auftaktveranstaltung eines internationalen Forschungsprojektes, Dokumentationsreihe der Akademie der Weltreligionen Nr. 1, Münster 2014.

¹⁴ WOLFRAM WEIBE / KATAJUN AMIRPUR / ANNA KÖRS / DÖRTHE VIEREGGE (Hg.), Religions and Dialogue. International Approaches (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg Bd. 7), Münster 2014.

dialogischen Praxis, werden mit Methoden empirischer Sozialforschung die Vorstellungen und Erfahrungen von Menschen unterschiedlicher Religion – und auch von Menschen ohne religiöse Bindung – im Blick auf Möglichkeiten und Grenzen des Zusammenlebens miteinander untersucht. Hierbei wird ausgelotet, wo Menschen unterschiedlicher Religionen Handlungsspielräume für ein friedliches Zusammenleben sehen und wo mögliche Stolpersteine und Barrieren liegen. Solche Untersuchungen sind geeignet, über allgemeine Einschätzungen z. B. in den Medien hinauszugehen und mögliche Stereotypen aufzubrechen.

Insgesamt geht es sowohl um die theoretische Durchdringung der Möglichkeiten und Grenzen von Menschen unterschiedlicher religiöser und nicht-religiöser Hintergründe, sich gegenüber Menschen anderer Religion und Kultur zu öffnen als auch um die Frage, inwieweit und inwiefern durch interreligiösen Dialog ein Beitrag zur Lösung von gesellschaftlichen Problemen geleistet werden kann.

3. Dialogische Theologie

Die Entwicklung einer dialogisch ausgerichteten Theologie ist u.E. wissenschaftlich notwendig und kann zudem eine Ressource für das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Hintergründe in unserer Gesellschaft bilden. Entgegen der weit verbreiteten Annahme, Religionen seien eher auf Abgrenzung und Kampf gegen andere ausgerichtet, haben wir im oben erwähnten ReDi-Forschungsprojekt analysiert, inwiefern es im theologischen Grundbestand aller Religionen Kernelemente gibt, die sowohl den Dialog als auch die Akzeptanz und die Anerkennung von Menschen anderer religiöser und kultureller Zugehörigkeit begründen.

Hierbei konnten wir auf Vorarbeiten rekurren. In den letzten Jahrzehnten ist die Aufnahme von religiöser Vielfalt in der Theologie mit verschiedenen Ansätzen vorangetrieben worden.¹⁵ Dies trifft schon auf frühe Bemühungen zur Grundlegung eines interreligiösen Dialogs durch Hans Jochen Margull und Abdoldjavad Falaturi zu,¹⁶ und dies gilt für die international stark entwickelte »Pluralistische Religionstheologie«.¹⁷ Weiterhin wird der Austausch und die

¹⁵ Vgl. WEIßE et al., *Religions and Dialogue* (Anm. 14).

¹⁶ Vgl. a. a. O., 113–122.

¹⁷ PAUL F. KNITTER, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt a. M. 1997; REINHOLD BERNHARDT, *Jesus Christ as a Stumbling Block in Interreligious Dialogue?*, in: Wolfram Weiße / Katajun Amirpur / Anna Körs / Dörthe Vieregge (Hg.), *Religions and Dialogue. International Approaches (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg Bd. 7)*, Münster 2014, 139–150.

Begegnung zwischen den Religionen in der Interkulturellen Theologie,¹⁸ der Interreligiösen Theologie¹⁹ sowie auch der komparativen Theologie²⁰ aufgenommen. Innerhalb dieser Ansätze spielt der Dialog eine Rolle, steht aber nicht im Zentrum.

Anders verhält es sich mit der »Dialogischen Theologie«, die an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg erarbeitet wird und die – wie der Name schon sagt – den Dialog selbst ins Zentrum der Theologie stellt.²¹ Konturen dieses Ansatzes sind in den letzten Jahren entwickelt worden, müssen aber künftig noch weiter ausgearbeitet werden. Für die Praktische Theologie kann dieser Ansatz einen theologischen Rückhalt für die Entwicklung von dialogorientierten, interreligiösen Praxiskonzepten liefern, die für Gemeindepädagogik ebenso fruchtbar gemacht werden können wie für Religionspädagogik an Schulen.

An dieser Stelle kann nur angedeutet werden, was mit dem Ansatz einer Dialogischen Theologie gemeint ist.²² Gehen wir zunächst von der Frage aus, wie im Rahmen Dialogischer Theologie »Dialog« verstanden werden kann. Mit Bezug auf Martin Buber, Emmanuel Levinas, Hans Jochen Margull, Helmut Peukert und vielen anderen, die in diesem Beitrag weiter unten genannt werden, hier eine vorläufige Antwort:

»Menschen entdecken im Dialog, dass sie aufeinander angewiesen sind, wenn sie nach Bedeutung fragen und nach Sinn suchen. Im Dialog geht es darum, dass man sich füreinander öffnet und sich dabei auch möglicherweise verändert. Im Dialog kann entdeckt werden, dass man die Ansichten und Sichtweisen des Anderen braucht oder sie zumindest sehr hilfreich sein können, um besser zu verstehen, wer man ist und was man denkt«²³.

¹⁸ VOLKER KÜSTER, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011.

¹⁹ PERRY SCHMIDT-LEUKEL, Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie, in: Evangelische Theologie 71/1 (2011), 4–16.

²⁰ FRANCIS X. CLOONEY, Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders, Chichester 2010; MARIANNE MOYAERT, Ricoeur on the (Im-)possibility of a Global Ethics. Towards an Ethics of Fragile Interreligious Compromises, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 52/4 (2010), 440–461; KLAUS VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 6), Paderborn 2012.

²¹ KATAJUN AMIRPUR / THORSTEN KNAUTH / CAROLA ROLOFF / WOLFRAM WEIBE (Hg.), Perspektiven dialogischer Theologie. Offenheit in den Religionen und eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg Bd. 10), Münster 2016.

²² Die folgenden Ausführungen folgen dem Beitrag: WEIBE et al., Perspektiven (Anm. 21), 9–28.

²³ Vgl. a. a. O., 12.

Und wenige Sätze später heißt es: »Es geht im Dialog um die Möglichkeit, durch die Veränderung der Perspektiven etwas Neues zu entdecken: Wie ich andere sehe, wie ich mich selbst mit den Augen der anderen sehe, wie ich die Texte verstehe, den eigenen und die Texte der anderen.«²⁴

Das Anliegen, den Dialog in der Theologie zentral anzusetzen, kann nicht allein aus christlicher Theologie entwickelt werden, sondern erfordert eine gemeinsame theologische Anstrengung aus dem Bereich anderer großer Religionen wie dem Judentum, dem Islam, dem Hinduismus und dem Buddhismus – sofern man beim Buddhismus von »Theologie« sprechen kann.²⁵ Wenn der Dialog ins Zentrum theologischen Denkens rückt, erscheint eine konfessionell begrenzte Theologie als ungenügend. So argumentieren nicht nur christliche Theologen wie Küster²⁶, Bernhardt & Schmidt-Leukel²⁷ oder Leirvik²⁸. Dies kommt auch besonders bei Paul Knitter zum Tragen, der zugleich Christ und Buddhist ist und dies im Buchtitel »Ohne Buddha wäre ich kein Christ«²⁹ auf den Punkt bringt. Und Ephraim Meir sieht aus jüdischer Perspektive eine interreligiös-dialogische Theologie als unabdingbar für die Aufnahme gegenwärtiger zentraler religiöser und philosophischer Fragen an, die in einer eng konfessionellen Theologie nicht möglich sei.³⁰

Der Bezug zum Kontext spielt für die Dialogische Theologie eine wichtige Rolle. Religionen und ihre Ausdrucksformen werden auch im Rahmen gesellschaftlicher und politischer Rahmenbedingungen interpretiert. Hierfür bildet die interkulturelle Theologie³¹ einen wichtigen Bezugspunkt. Dialogische Theologie ist mit gesellschaftlichen Diskussionen über die Gestaltung des Zusammenlebens von Menschen verschiedener Religionen und Kulturen und mit der Analyse von

²⁴ Vgl. a. a. O., 13.

²⁵ In der Buddhismusforschung gibt es eine neue Richtung, die im Gegensatz zur historisch und sprachlich ansetzenden Buddhologie einen Schwerpunkt auf gegenwärtige Ansätze und Vorstellungen zum Buddhismus legt und die den Terminus »buddistischer Theologie« in Parallele zu anderen Theologien für angemessen hält.

²⁶ VOLKER KÜSTER, Einführung (Anm. 18); DERS., *Theology of Dialogue. Introduction*, in: Ders. / R. Setio (Hg.), *Muslim Christian Relations Observed. Comparative Studies from Indonesia and the Netherlands*, Leipzig 2014, 337–338.

²⁷ REINHOLD BERNHARDT / PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013.

²⁸ ODDBJØRN LEIRVIK, *Interreligious Studies. A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion*, London 2014.

²⁹ PAUL KNITTER, *Ohne Buddha wäre ich kein Christ*, Freiburg i. Br. 2012.

³⁰ EPHRAIM MEIR, *Interreligiöse Theologie. Eine Sichtweise aus der jüdischen Dialogphilosophie*, übersetzt und hrsg. v. Elke Morlok, Berlin / Jerusalem 2016, 200.

³¹ Vgl. KÜSTER, Einführung (Anm. 18).

praktiziertem Dialog verbunden.³² Dies ist ein großes Anliegen, zu dem auf wichtige Ansätze zurückgegriffen werden kann. So hat Sallie B. King aus buddhistischer Perspektive einen Entwurf zur Notwendigkeit sozialen Engagements vorgelegt³³ und Anantanand Rambachan eine Befreiungstheologie aus hinduistischer Sicht.³⁴ Dialogische Praxis – und damit auch dialogische Theologie – wird von Paul Knitter als Imperativ angesehen, als ethische Verpflichtung, die über ihren dialogischen Habitus die Theologie entwickelt und gestaltet.³⁵ So auch Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel, die unterstreichen: »Verstanden als Haltung und Stil bleibt interreligiöse theologische Arbeit rückgebunden an den konkreten Dialog.«³⁶

Dialogische Theologie setzt, wie weiter unten ausführlicher erörtert wird, auf Offenheit gegenüber anderen. Bei der Frage der Offenheit gegenüber anderen geht es nicht um Wahrung oder Verteidigung des eigenen Standpunktes, sondern um Entwicklung und Perspektive, wie das im Terminus »Trans-Differenz« von Ephraim Meir³⁷ oder in der Vorstellung von »gemeinsam Suchenden« bei Paul Knitter³⁸ zum Ausdruck kommt.

Der Anspruch Dialogischer Theologie besteht darin, interreligiösen Dialog nicht nur konzeptionell zu reflektieren, sondern ihn als praktizierten Dialog zu analysieren. Das ist ein Kernpunkt Dialogischer Theologie. Wir sehen eine große Relevanz in einem faktisch geführten Dialog und seiner »empirischen« bzw. praktisch-theologischen Analyse, um eine interreligiös-dialogische Hermeneutik zu entwickeln. Auch dieser Gedanke wird im folgenden Abschnitt gesondert aufgenommen.

³² KATAJUN AMIRPUR / WOLFRAM WEIßE (Hg.), *Religionen – Dialog – Gesellschaft* (Anm. 3).

³³ SALLY B. KING, *Socially engaged Buddhism*, Honolulu 2009.

³⁴ ANANTANAND RAMBACHAN, *A Hindu Theology of Liberation. Not-Two is not One*, Albany 2014.

³⁵ PAUL KNITTER, *Dialogical Theology*. Paper for the second conference of the ReDi project, February 7th 2014, Academy of World Religions, Hamburg 2014 (unpublished); PAUL KNITTER, *Interreligiöser Dialog. Bleibende Differenz oder kreatives Potenzial? Am Beispiel des christlich-buddhistischen Dialogs*, in: Wolfram Weiße / Katajun Amirpur / Anna Körs / Dörthe Vieregge (Hg.), *Religion und Dialog in modernen Gesellschaften. Dokumentation der öffentlichen Auftaktveranstaltung eines internationalen Forschungsprojektes*, Münster 2014, 39–60.

³⁶ REINHOLD BERNHARDT / PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 7–20, Zitat 9.

³⁷ EPHRAIM MEIR, *Interreligiöse Theologie* (Anm. 30), 147 ff.

³⁸ PAUL KNITTER, *Interreligiöser Dialog* (Anm. 35), 39–60, bes. 47 ff.

3.1 Offenheit der Religionen gegenüber anderen

Sind in den Ursprüngen und Traditionen von Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus grundlegende Vorstellungen und Forderungen verankert, die – quasi als Voraussetzung von Dialog – für eine Offenheit gegenüber Menschen anderer Religion und Weltanschauung stehen? Die Antwort auf diese Frage ist ein komplexes Unterfangen, zumal damit die Frage verbunden ist, wie denn diese Ursprünge zu fassen sind und wie sie angemessen interpretiert werden können, und ob sich in allen Religionen vergleichbare oder ähnliche Vorstellungen und Motive finden lassen.

Hierzu einige Vorüberlegungen, bevor ausgewählte Ergebnisse unserer Analysen beispielhaft aufgenommen werden.

Uns scheint, dass Antworten der Religionen auf Fragen, die sich heute stellen, nicht ohne die Bezugnahme auf die Quellentexte auskommen können. Die Analyse von Grundtexten aus den einbezogenen Religionen ist wichtig, um ein mögliches Abdriften in Beliebigkeit zu vermeiden. Wir wissen allerdings, dass dieser Ansatz nicht unproblematisch ist: So kritisiert z. B. Reinhold Bernhardt zu Recht, dass auch die große Mehrheit evangelikaler Theologinnen und Theologen, die den mit der Christusbotschaft verbundenen missionarischen Auftrag betonen, sich durchaus mit mehr oder weniger gutem Recht auf Schriften berufen könnte.³⁹ In allen genannten Religionen gibt es exklusivistische, inklusivistische, pluralistische und auf den Dialog gerichtete Positionen, die alle eine Begründung aus ihren Grunddokumenten heraus finden. Dessen muss man sich bewusst sein. Umso mehr gilt es – und darauf verweist auch Reinhold Bernhardt –⁴⁰, nicht nur einzelne Textstellen ins Auge zu fassen, sondern diese vor dem Hintergrund der grundlegenden Ausrichtung einer Religion zu interpretieren. In diesem Rahmen ist dann die Relevanz einer Offenheit gegenüber den religiös und kulturell anderen aus dem Kern von Religion zu begründen. Und darum geht es in unserer Forschung.

Klar ist: Offenheit heißt nicht Beliebigkeit. Dialog und Dialogoffenheit schließen auch Grenzziehungen ein, damit aus Offenheit nicht Diffusität wird. Bestimmte Inhalte der eigenen religiösen Positionen können gerade im Dialog mit anderen als so zentral empfunden werden, dass sie bei aller Offenheit gegenüber anderen nicht zur Disposition stehen. Positionalität und Offenheit bilden keine sich ausschließenden, sondern sich wechselseitig ergänzenden Haltungen.

Zu unseren Analyseergebnissen zur Frage der Offenheit in den Religionen: In allen untersuchten Religionen wurden beachtliche Elemente in Kerntexten der Traditionen gefunden, die den Dialog mit anderen Religionen nicht nur als

³⁹ REINHOLD BERNHARDT, Offenheit gegenüber religiös Anderen im Christentum. Eine Antwort auf Florian Jäckel, in: WEIßE et al., Perspektiven (Anm. 21), 111–115, 114.

⁴⁰ A. a. O., 114 f.

möglich und erlaubt, sondern geradezu als geboten erscheinen lassen. Im Folgenden einige Beispiele aus den Analysen, die im ReDi-Projekt durchgeführt worden sind. Um auch hierbei einen dialogischen Zugriff zu ermöglichen, wurden die Analyseergebnisse von Forscherinnen und Forschern aus dem ReDi-Projekt durch international renommierte Forscherinnen und Forscher kommentiert. Ich begrenze mich aus Platzgründen auf die Erkenntnisse aus den Analysen zum Buddhismus, zum Hinduismus, zum Islam und zu philosophischen Ansätzen zum Thema Offenheit gegenüber anderen.

Carola Roloff kennzeichnet den Buddhismus als »nichttheistisch/atheistische Religion« und stellt damit die Besonderheit im Vergleich zu den abrahamischen Religionen heraus.⁴¹ Sie arbeitet in ihren Analysen zu den »Vier Unermesslichen«, der »Geschicklichkeit« und den »Zwei Wahrheiten« die spezifischen Möglichkeiten des Buddhismus für die Frage heraus, ob und wie der Buddhismus in ausgewählten Grundtexten zum interreligiösen Dialog beitragen kann. Ihr Ergebnis lautet:

»Ja, ungeachtet des Verständnisses, das der jeweils religiös Andere von der endgültigen Wahrheit haben mag, hat der nicht-theistische/atheistische Buddhismus das Potenzial für die Offenheit gegenüber dem religiös Anderen und für ein friedliches und respektvolles Miteinander mit den nicht-buddhistischen Anderen«⁴².

Weiterhin sei auf den Ansatz von Anantanand Rambachan verwiesen, dem es aus hinduistischem Verständnis darum geht, »konstruktiv aus den Ressourcen der Tradition zu schöpfen, um eine Theologie der Offenheit gegenüber dem religiös Anderen zu schaffen«. Und er formuliert weiter:

»Ich denke, dass Offenheit gegenüber dem religiös Anderen die Offenheit einschließt, von Anderen zu lernen; die Bereitschaft, bereichert, verändert und transformiert zu werden. Man muss offen sein gegenüber der Möglichkeit, Wahrheit in anderen Traditionen zu entdecken. Eine solche Disposition impliziert Demut.«⁴³

In ihrem Beitrag zur Offenheit gegenüber Anderen aus Sicht des Islam setzt sich Katja Drechsler mit neueren akademischen Ansätzen aus dem Bereich islamischer Theologie auseinander, z.B. mit denen von Abdulkarim Soroush und Jerusha T. Lamptey. Sie konzentriert sich auf die Frage einer angemessenen

⁴¹ Vgl. CAROLA ROLOFF, Offenheit gegenüber dem religiös Anderen im Buddhismus als Herausforderungen und Chancen, in: Weiße et al., Perspektiven (Anm. 21), 49–81.

⁴² A. a. O., Zitat 78.

⁴³ ANANTANAND RAMBACHAN, Teilen und Empfangen. Offenheit gegenüber dem religiös Anderen in Grundlagentexten des Hinduismus – Ein erster Schritt zum Dialog?, in: Weiße et al., Perspektiven (Anm. 21), 31–42.

Hermeneutik, mit der Kernstellen aus dem Koran, die für oder gegen eine Öffnung gegenüber den religiös anderen zu sprechen scheinen, interpretiert werden können. Dabei setzt sie sich auch mit möglichen »Stolpersteinen« im Koran auseinander, die für eine Ablehnung, Ausgrenzung oder gar Verurteilung Andersgläubiger herangezogen werden können. Vor dem Hintergrund eines historisch-kritischen hermeneutischen Ansatzes gelangt Katja Drechsler zu dem Ergebnis, dass in weiterer Forschung mehr Klarheit über die aus Sicht des Koran uneindeutige und z. T. widersprüchliche Frage von Offenheit anderen gegenüber gewonnen werden müsse. Dies könne, so Drechsler, am ehesten »im Dialog mit dem religiös Anderen« erreicht werden.⁴⁴ In seinem Kommentar zu diesem Beitrag geht Mohammed M. Shabestari einen Schritt weiter. Er weist darauf hin, dass Muslime traditionell und bis heute mehrheitlich dächten, »dass Gott durch Muhammad und mit dem Koran eine besondere Religion herabgesandt hat.« Und er setzt dagegen: »Das verneine ich aus guten Gründen.«⁴⁵ Hieraus schließt er, dass der Islam nicht die einzig wahre von Gott gesandte Religion sei und es deswegen geboten sei, dass Muslime selbständig ihre Religion interpretieren und mit Menschen anderer Religion in den Dialog treten.

In einem philosophisch ansetzenden Beitrag setzt sich Marius van Hoogstraten mit der Frage von Offenheit gegenüber dem anderen und religiöser Differenz auseinander. Mit Bezug auf Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida kennzeichnet er Offenheit gegenüber anderen als »riskante Angelegenheit, und wenn sie nicht riskant ist, dann ist es keine Offenheit.«⁴⁶ Er zeigt Zumutungen auf, die einen rückhaltlosen Dialog erst ermöglichen. Dafür reiche es nicht, dem anderen »die Tür zu öffnen – es muss bedeuten, sich mit jenen verunsichernden Begegnungen auseinanderzusetzen, die uns aufrufen, unser Verständnis von religiöser Differenz anzupassen oder zu untergraben oder zu transformieren.«⁴⁷ In seiner Antwort auf diesen Beitrag betont Jay Garfield kontrastierend die Grenzen von Offenheit. Offenheit, so Garfield,

⁴⁴ KATJA DRECHSLER, Offenheit gegenüber dem religiös Anderen aus islamischer Sicht, in: Weiße et al., Perspektiven (Anm. 21), 141–172, Zitat 167.

⁴⁵ Vgl. MOHAMMED M. SHABESTARI, Zur Frage der Offenheit gegenüber dem religiös Anderen im Islam. Ein Antwort auf Katja Drechsler, in: Weiße et al., Perspektiven (Anm. 21), 173–176, Zitate 173.

⁴⁶ MARIUS VAN HOOGSTRAATEN, Offenheit gegenüber dem Anderen und religiöse Differenz, in: Weiße et al., Perspektiven (Anm. 21), 177–193, Zitat 183.

⁴⁷ A. a. O., Zitat 192.

»kann nicht grenzenlos sein, oder sie ist keine echte Offenheit des Gesprächs [...]. Echte dialogische Offenheit muss eine Offenheit gegenüber jemandem sein, der zumindest im weitesten Sinne meine Gründe dafür teilt, sich auf einen Dialog einzulassen [...], zu hören, was ich sage.«⁴⁸

Damit plädiert Garfield für eine Grenze von Dialogoffenheit, die auch für das Vorhaben einer Dialogischen Theologie weiter bedacht werden muss.

3.2 Ansätze einer Hermeneutik Dialogischer Theologie

Über die Analyse von Offenheit als erstem Schritt für eine Dialogische Theologie hinaus wird im Folgenden ein zweiter Schritt begründet und vorgestellt. In unserem Ansatz geht es nicht nur darum, aus theoretischer Perspektive über Positionen der eigenen und anderen Religionen zu forschen. Ebenso gilt es, tatsächlich geführte Dialoge zu analysieren, z. B. den Dialog zwischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern unterschiedlicher religiöser Provenienz.

In einem »Forschungslabor Dialogische Theologie«, das wir im Rahmen des ReDi-Projekts an der Akademie der Weltreligionen eingerichtet haben, wurden interreligiöse Dialoge über Grundtexte der genannten Religionen geführt. So wird die Voraussetzung für eine Analyse der Frage geschaffen, welche Verstehensprozesse in einem Dialog möglich sind, an dem Vertreterinnen und Vertreter verschiedener religiöser Perspektiven teilnehmen. Dieses Pilotprojekt ist in dem genannten »Forschungslabor« an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg erprobt und ausgewertet worden. An den Dialogen beteiligt waren Wissenschaftlerinnen mit buddhistischem, jüdischem, christlichem und muslimischem Hintergrund, moderiert wurden diese durch Thorsten Knauth, auf den auch die Grundidee des gesamten Pilotprojektes zurückgeht.⁴⁹ Das Vorgehen bestand aus den folgenden vier Schritten, in denen sich die beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler intensiv austauschten:⁵⁰

Phase 1: »Anfängergeist«. In einem ersten Schritt wurden Texte aus den Religionen zu Offenheit und Dialog im Kreise der Beteiligten in einer Art »Naivität« besprochen, also ohne exegetische Hintergründe und ohne dass die jeweilige fachliche Expertise der Beteiligten zum Tragen kam.

⁴⁸ JAY GARFIELD, Offenheit, Verbindlichkeit und das Problem des Archimedischen Fulcrums. Eine Antwort auf Marius van Hoogstraten, in: Weiße et al., Perspektiven (Anm. 21), 195–204, Zitat 200.

⁴⁹ Vgl. THORSTEN KNAUTH / CAROLA ROLOFF / KATJA DRECHSLER et al., Auf dem Weg zu einer dialogisch-interreligiösen Hermeneutik, in: Weiße et al., Perspektiven (Anm. 21), 207–324.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 222–225 und 297–299.

Phase 2: »Hermeneutisches Gedankenexperiment«: In einem zweiten Schritt wurde versucht, den Text aus einer anderen Religion so zu lesen, als ob er aus der eigenen Tradition stammte.

Phase 3: »Expertenwissen«: Dieselben Texte werden im dritten Schritt unter Einbezug der Fachliteratur von denjenigen aufgeschlüsselt, die der entsprechenden Tradition angehören. Damit sollte eine den ersten beiden Schritten möglicherweise kontrastierende, korrigierende oder auch bestätigende Interpretation ermöglicht werden, die den wissenschaftlichen Status der betreffenden Theologie wiedergibt.

Phase 4: »Spannung zwischen traditionellen und neuen Lesarten«: Im letzten Schritt wurde eine Verschränkung der bis dahin erlangten Erkenntnisse vorgenommen. Hierzu heißt es:

»Schließlich mündet der Auslegungsprozess in eine Phase, in der mit Hilfe der vollzogenen Perspektivwechsel von Tradition und Gegenwart, Eigenem und Fremdem, Expertentum und Laientum in den Sinnhorizont der neuen Fragestellung nach einer dialogischen Theologie gerückt wird und der Text im Blick auf einen möglichen universalisierbaren Sinngehalt als »Menschheitstext« gelesen wird.«⁵¹

Aus den Analysen der transkribierten Gespräche hat sich eine dialogisch-interreligiöse Hermeneutik entwickelt, die folgendermaßen gekennzeichnet wird:

»Verstehen vollzieht sich in diesem balancierenden Gang durch die spannungsvolle Einheit von Perspektiven und Lesarten [...] Dialogische Theologie entwickelt sich im Vollzug und in der Reflexion von Praxis; sie ist und bleibt darauf verwiesen, dass Menschen unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Hintergründe zusammen kommen und in ein Gespräch eintreten.«⁵²

Es bleibt als Zwischenfazit festzuhalten: Das Dialog-Experiment im Forschungslabor hat gezeigt, dass unterschiedliche Perspektiven und religiös-akademische Zugehörigkeiten kein Hindernis für gemeinsames Nachdenken sind, sondern geradezu die Voraussetzung für differenzierte, positionell verankerte, teils bleibend differente, aber auch in Teilen überlappende Verstehensansätze von Grundtexten und Grundpositionen der Religionen. Dabei ist es auch möglich, über die jeweiligen eigenen Positionen hinauszugehen und – ohne diese zu vernachlässigen – zu neuen, gemeinsamen Einsichten zu gelangen. Dies geschieht auf der Linie, die Ephraim Meir als »Transdifferenz« und die Paul F. Knitter als die »gemeinsam Suchenden« versteht. Mit diesen bereits oben erwähnten Denkansätzen kommen Transformationsprozesse von Theologie zum

⁵¹ Vgl. a. a. O., Zitat 299.

⁵² Vgl. a. a. O., Zitat 316.

Klingen, die sich nicht vorwiegend systematisch, sondern praktisch-theologisch herausbildet und Gestalt gewinnt in einer dialogisch-interreligiösen Hermeneutik.

4. Resümee und Perspektiven

Dialogische Theologie wurzelt in einem Dialog, der nicht Zusatz, sondern – wie schon der Name sagt – zentrales Element ist. Damit tritt eine dialogisch-interreligiöse Hermeneutik hervor, für die eine wechselseitige Wertschätzung grundlegend ist, wie dies z.B. bei Paul Ricœur in seiner Hermeneutik einer »reconnaissance mutuelle« herausgearbeitet worden ist.⁵³ Als wichtig für dialogisch-interreligiöse Lernprozesse hat sich zudem eine Hermeneutik der »Demut« herausgeschält, die die Offenheit gegenüber Lernprozessen nahelegt und statt Abgrenzung von anderen religiösen Positionen eine Neugier anderen gegenüber bedeutet. Mit einer solchen Haltung sind sowohl für akademische Austauschprozesse als auch für Begegnung und Dialog in Gesellschaft, Gemeinde und Schule zentrale Impulse verbunden. Dialogische Theologie kann einen Rückhalt für religionsbezogene Bildung, für gelingende Partizipationsprozesse in Schule, Gemeinde und Gesellschaft bieten.

Abschließend ist festzuhalten, dass im Rahmen von Dialogischer Theologie weiterer Forschungsbedarf vorliegt, vor allem auf den folgenden beiden Gebieten:

Es erscheint zum einen als notwendig, über die Implikationen von »Gender« für eine Dialogische Theologie nachzudenken. Auf diesem Gebiet gibt es ein großes Forschungsdefizit, das es umso mehr zu überwinden gilt, als begründet davon auszugehen ist, dass Gender-Fragen einen erheblichen Einfluss auf interreligiöse Dialogprozesse einnehmen. Aus diesem Grund haben wir im ReDi-Projekt diese Fragestellung intensiv aufgenommen und verweisen dafür auf eine Publikation, die parallel mit der vorliegenden herausgebracht wird.⁵⁴

Zum anderen ist auf die Frage zurückzukommen, inwieweit Theologie – speziell Dialogische Theologie – mit Blick auf gelebte Religion geerdet ist. Oft sind die Bezüge theologischer Ansätze zur Realität eher indirekt oder anekdotenhaft. Hier herrscht insgesamt großer Nachholbedarf. Im Blick auf die Entwicklung einer Dialogischen Theologie im ReDi-Projekt war von Anfang an ein Bezug zu empirisch erforschbaren Erfahrungen und Einstellungen von Menschen unter-

⁵³ PAUL RICŒUR, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt a. M. 2006, Zitat 316.

⁵⁴ Vgl. CAROLA ROLOFF / KATJA DRECHSLER / MARIUS V. HOOGSTRATEN / ANDREAS MARKOWSKY (Hg.), *Interreligiöser Dialog, Gender und dialogische Theologie (Religion im Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg Bd. 15)*, Münster 2019 (in Vorbereitung).

schiedlicher religiöser Orientierung vorgesehen. Unter anderem wurden mittels sozialwissenschaftlich-empirischer Forschung Fallstudien zu Möglichkeiten und Grenzen religionsbezogenen Dialogs im städtischen Raum und im Bildungsbereich in den Metropolregionen Hamburg, Rhein-Ruhr, London, Oslo und Stockholm erhoben.⁵⁵ Auf der Basis der Ergebnisse dieser Analysen können Grundelemente Dialogischer Theologie in Beziehung gesetzt werden zu gelebtem religionsbezogenen Dialog. Es können auch Ansätze einer dialogisch-interreligiösen Hermeneutik für die Bereiche Schule und Gemeinde fruchtbar gemacht werden, weil wir durch unsere empirischen Analysen u. a. zu einer mehrperspektivischen, interreligiösen Jugendtheologie besser wissen, welche Voraussetzungen und Interessen im Feld gelebter Religion anzutreffen sind.⁵⁶ Die Verbindung von akademischer Theologie und Jugend- oder Laintheologie wird beide Seiten verändern und stärken können. Hierbei kommt der Praktischen Theologie in Verbindung mit ökumenisch-interreligiöser Theologie und Empirie eine Schlüsselrolle zu.

⁵⁵ Vgl. JULIA IPGRAVE / THORSTEN KNAUTH / ANNA KÖRS, et al. (Hg.), *Religion and Dialogue in the City. Case Studies on Interreligious Encounters in Urban Community and Education*, Münster 2018.

⁵⁶ Vgl. THORSTEN KNAUTH / DÖRTHE VIEREGGE / MARIUS VAN HOOGBRATEN / CAROLA ROLOFF (Hg.), *Jugendtheologie – dialogisch und interreligiös* (Religion im Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg Bd. 16), Münster 2018 (in Vorbereitung).

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND INTERKULTURELLE THEOLOGIE

History of Religion in »Europe«

Religious Affiliation by Decision – Reflections in the Interspace between Religious Studies and Theology of Religions

Helmut Zander

In the following observations and theses I present the main ideas of my »Europäische« Religionsgeschichte« (Berlin: de Gruyter 2016), which I was thankfully invited to present the Vienna conference of the »Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie« as a stimulus for the discussion. All information given below may be identified in the index and the table of contents of this book. The text is written from the perspective of a scholar in religious studies, although I am also a Catholic theologian.

To begin, two terminological clarifications: »Europe« is used with quotes, because our concept of this cultural unit has been shaped in early modern times, predominantly in the 19th century, and shouldn't be applied to older times. »Religion«, as we use the term today, has also been coined in early modern times, and raises the same problems in its application; it can thus only be applied with great reservations to non-Christian traditions. Finally, it should be clear that »religions« do not exist as separate entities, but always as intertwined traditions which mutually influence each other.

Some major consequences of these epistemological considerations for the theological discussion are the following aspects: 1. From my perspective, it is reasonable to focus on differences instead of communalities. 2. I propose to discuss not only concrete differences or communalities, but also the deeper structures (»grammar«) of cultural traditions. 3. With the focus on differences right down to this grammar of cultures I raise the question of how distant from the concrete world and how abstract a theology of religions is forced to be, at least with regard to communalities in or between different religions.

1. Grammar

The main intention of the book is the analysis of a cultural grammar underlying the concrete history of social structures, events and ideas. This grammar is no anthropological constant, but coined by cultural traditions. I discuss this dimension with regard to one question: How do people enter into a religious tradition, how do they become adherents, and, in specific traditions, a member of a religious community.

2. Innovations

In the Mediterranean world, the mode of affiliation to a religious tradition was changed in late antiquity, predominantly by one group of Christians, those in the Pauline communities. They claimed that people should no longer be religious practitioners because they were born into a given ethnic or social group (people, tribe, gens, clan), but because of a decision. This decision should lead to an exclusive veneration of one God and also to an exclusive affiliation to one community. Some antecedents of this concept are to be found in Judaism (proselytes) and in the so-called mystery cults.

The shift from affiliation by birth to affiliation by decision triggered many additional innovations, which have either no or only very weak parallels in the religious environment of the emerging Christianity.

- The changeover to a new religious practice was accompanied by an entrance ritual, the »baptism«. (I give Christian terms as borrowings from the object language in quotes in order to indicate their problematic status for use as non-normative, analytical tools in religious studies.) As an entrance ritual it seems to be unprecedented, there are no known pagan equivalents: Ablutions were wide-spread, but no equivalent to the *rite de passage* of a baptism existed; and the »blood-baptism« in the »mystery cults« has turned out to be a highly problematic construction, probably under Christian influence. The nearest parallel – the baptisms by John the Baptist – has a totally different, inner-Jewish objective, it was no *rite de passage* which accompanied the way into another religion.
- The socialization of the new members required the transmission of knowledge; Christians created a new form of religious education (»catechumenate«, »catechism«).
- This passage into a new religious context was described with a new concept, the »conversion«.
- If the change of a religious practice becomes possible, the promotion of this step (»mission«) is a possible consequence.

- In combination with the claim for exclusivity, the handling of religious difference changed. »Orthodoxy« and »heterodoxy« seem to be invented or at least redefined for the religious field in the Christian context.
- Last but not least, in this process the term »religion« took on defining characteristics, which have continued to characterize it up to now, such as its sharp boundaries and an often binary relation to other »religions«, which cannot be understood (in my perspective) without taking into account the consequences of affiliation based on decision.

This new form of religious adherence needed social coherence. One central element to achieve this was an authoritative set of scriptures, the »Bible«, which was later formed into a »canon« (in an excursion I date its constitution, using a narrow definition of »canon«, into the 16th century). But the canonical process ran parallel to the genesis of organized Christianity.

This decision-based structure fostered the emergence of social institutions, which were based on a contractual organization (being a social equivalent of an individual decision). In three chapters I discuss probable consequences for the history of the medieval town, the university and the associations in the natural sciences; in all cases, affiliation by decision played a key role.

3. Gender

I touch only briefly on the consequences for gender relations. The claim that everybody, regardless of gender, should decide their own religious affiliation relativized the hierarchy between men and women. Over the centuries, Christians changed for example the structures of kinship, replacing the patriarch in the center of the gens by the spouses, or opened new spheres for female members, e.g. monasteries for women.

4. Theory – Practice

Of course the practical fulfillment of the claim for decision was very different from the theory. For the longest time in history, Christians did not decide to be Christians. Most widespread was the social »inheritance« of religious affiliation: people became Christians because their parents were Christians. This tension between theory and practice was rooted in an extremely practical reason. To choose a new religion did not only mean to change one's religious practice or conviction, but to leave the social safety net which provided help in case of pregnancy, birth, illness or accident, and also took care of religious rites (e.g. funeral). The regentilisation

of Christianity, which is obvious in all centuries and all regions, was caused by the dominance of daily needs over theological ideas.

One element was especially contradictory to the theological theories: the elimination of decision by infant baptism. Probably documented already in New Testament scriptures (baptism of »houses«), the practice became widespread starting in the 3rd/4th century and became the standard form in the centuries to follow. But theory never lost its influence on Christian practice. Two examples illustrate this impact: The confirmation, established in the 11th/12th century, aimed (among others) at the decision of a mature Christian. And the Baptists, especially since the 16th century, intended to achieve nothing less than the total reform of the church, refusing the legitimacy of infant baptism. But some spiritualists could be more radical and replace baptism with an inner »conversion«.

5. Fulfillment

The possibility to choose one's religious affiliation reappeared after late antiquity in early modern Europe. Two developments were pivotal. (1.) The neutralization of the state, with the consequence that the right to religious freedom was embedded in the constitutions. This process often ran against the (political) interests of the great churches, but was strongly fostered by Christian dissenters. (2.) The welfare state took over the social services of clans and other closed social groups. Exercising religious freedom no longer meant being faced with the choice of living without social protection to cover basic needs.

6. Theory of Tradition

In the background of the book can be found a theory of tradition, which might explain an aspect that is often too easily taken for granted – the existence of a tradition for over nearly 2000 years. I propose the following two elements to explain continuity: (1.) Path dependence. I assume that the intellectual and social history of the West (here: with regard to an affiliation by decision) follows a path which was largely determined by authoritative texts, predominantly the Bible and the writings of the Christian authors of late antiquity (»church fathers«). (2.) Memory. Flexibility on this path was provided by techniques of refreshing cultural memory (here I use reflections of Jan and Aleida Assmann): Stored memory, which often has very little effect on cultural practices, may be transformed into communicative memory, which is part of an active discourse and thus has an impact on a society.

These two aspects describe central elements of the way in which affiliation by decision took root. The Pauline texts and the practice of early Christians opened a

specific path. The memory of this concept was stored in cultural archives (Bible, texts of early Christian intellectuals) and could be updated and »fed« into a discussion as communicative knowledge through the reading of these texts – as occurred previously in the case of confirmation or the claim for adult-only baptism.

I maintain in this context that the history of religions can be understood in an adequate way only by weaving together two sometimes separated approaches: We have to combine the social history (e.g. with regard to the relevance of associations in Christian circles or concerning the use of codices) with the history of ideas (e.g. the idea of an affiliation by decision as an actualized memory).

7. Comparison

In extensive parts of my book I compare central elements of the above-mentioned topics in Western Christianity (point 2) with similar developments in Eurasian religions. The central dimension of affiliation by decision takes on different forms. I provide examples of four forms of affiliation with their corresponding concepts:

- Buddhists: People became a member of the *sangha* by decision.
- Jews: People became Jews if they were born as Jews, which, starting around the 2nd century, meant being born to a Jewish woman. In exceptional cases, people could affiliate themselves with Judaism, adopting parts of its ideas or practices or even become members with nearly full rights (»proselytes«);
- Christians: People became Christians by decision;
- Muslims: People could become Muslims in one of two ways. They could be recognized by a Muslim father; in this case one was Muslim by birth. Alternatively, non-Muslims could say the *shahada*, the Muslim »creed«, and thus become Muslims by decision.

Practice was, as pointed out (cf. point 4), often different – perhaps all the more so the stricter regulations were in theory (Christianity is a striking example of this). I don't discuss these concepts with their huge variety of regulations, but I do indicate some consequences with regard to the aforementioned »innovations«.

- In practice, the relationship between adherence by birth and adherence by decision, between ethnic and social affiliation, created blurred boundaries, since distancing oneself from one's ancestral religion led to social insecurity. Thus, all religions tended to delimit free decision and its consequences: In practice, Christianity became a religion by birth, as did Buddhism. To a considerable extent, Muslims maintained ethnic structures and furthermore, starting in the second century, developed the theology of the »fitra«, which claimed that people were naturally Muslims; in this conception, one becomes a non-Muslim only as a result of (a false) education.

- »Mission« seems to be a Christian invention, on condition that a distinction is made between dissemination (without an intention to spread your religion) and »mission« (with intention). In its early years, Buddhism was probably spread by monks wandering along transport routes as well as by hostages, envoys and soldiers; pragmatic disclosure seems to have dominated over intentional transfer of their ideas. In contrast to this, Christianity created an explicit concept of intentional »mission« and »conversion«, although no exact equivalence of these terms appears in the New Testament. In Islam, the Christian concept of »mission« was known, but wasn't adopted. During the first centuries of its existence, Islamic theology was not characterized by the idea of »converting« subjugated peoples, but rather by the idea of conquering territories; Islam was embraced mostly for social reasons, for example to improve one's social standing. The idea of »mission« with the intention to »convert« people was adopted in Buddhism and Islam only starting in mainly the late 19th century.
- »Conversion« is an interesting term in this context. In Buddhism, the act of taking refuge in the Buddha, in the *dharmā* and in the *sangha* might be regarded as a structural equivalent to the Christian concept of »conversion«. In Islam, on the other hand, a certain distancing from this term may currently be found. Over the last few years, some Muslims have claimed that the concept of »fitra« and the concept of »conversion« contradict each other. If people are considered to be naturally Muslims by the »fitra«, they wouldn't »convert« to Islam, but, as it has been proposed recently in Muslim circles, they would »revert« to Islam.
- Finally, the concept of religion – based on institution and dogma and combined with exclusive membership – became one of the most momentous ideas in modern history of religions. It is clear that it can't be understood apart from its Western Christian roots. In this context (and in an intersectionalist perspective) affiliation by decision is crucial. But »religion« only became common in the wake of the European expansion. Just to give a brief example: Religious statistics which document membership in combination with an exclusivist notion of »religion« only make sense if you can count people individually and minimize multiple memberships and hybrid practice.

8. Religion (and) Politics

The reflection on the grammar of Western culture might seem to be far removed from contemporary questions, but it is not the case. I shall give two examples to demonstrate this: In the constitutions of several Indian federal states we find limits of the right to do »missionary« work, often declared as a protection against seduction and fraud. In fact, these regulations are a result of a reaction against

missionaries, namely Christian, since Hindus are Hindus by birth and consequently don't have the concept of a »mission« (with some exceptions since the 19th century under European influence). Second example: Saudi Arabia did not ratify the 1948 Universal Declaration of Human Rights because they realized that the concept of the *dhimmi* status, which attributes different rights to the non-Muslim religious groups under Muslim rule, is (simply) different from the Western and strongly Christian-rooted concept of the choice of religion, underlying the respective article 18 of that UN-Constitution.

Several elements of a choice-based religion, especially the derivative concept of religious freedom, ending up in the right to choose, change and leave a religion and to have no religion, has become a constitutive part of most Western democracies. Its consequences concern all religions, including, of course, the non-Christian ones. The right to exercise their own religion freely is linked to the same right for other religions. Western societies normally don't accept positions which deny the right to religious freedom, even if a religion has a different concept for the regulation of religious plurality, be it conceived by Christians or Muslims. That means, we force different traditions to accept this regulation, regardless of their tradition. From this perspective, the consequences of the concept of affiliation by decision have become hegemonic – at least in legal theory.

9. Theology of Religions – Interreligious Dialogue

The consequences of my reflections for a »theology of religions« and the interreligious dialogue include a specific starting point. For a scholar in the study of religion(s), who takes a non-theological perspective, theology of religions is also an object of analysis – since it contains not only empirical data, but also normative assumptions. This concerns predominantly the allegation that an »inter-« or »transreligious« dimension exists and is a hypothesis moulded, at least partly, by the theological pre-condition, that (all) religions participate in an overarching divine dimension.

I know quite well that this presumption of a common dimension has been perhaps the most important and successful perspective in interreligious dialogue. Nevertheless I propose another access to the analysis of the relations between religions, due to the necessity to work in the study of religions without normative presuppositions (or at least with the claim to reduce them). This access is based on the methodological recognition that every identification of differences or common dimensions is based on an act of comparison, where similarities (*genera proxima*) and differences (*differenciae specifica*) are both necessary elements for the identification of a common meta-level (*tertium comparationis*). I propose to start from the *differenciae specifica* with the following justification: If a historian accepts that we have historical data only clothed in theory, that means in interpretations

(knowing, that, rewriting Kant, data without theory are blind and theory without data is empty) and that these interpretations are based on different languages and embedded in different cultural contexts, then the identification of common dimensions, of »inter-« or »trans-« religious dimensions is a secondary act of construing history, dependent on the perception of differences. *Genera proxima* may be very abstract and far away from the concrete historical world.

The second reason to start with and to focus on differences is the impact of our scholarly debates on the political discussion. The handling of conflicts starts with differences. Common convictions may be an element in the way of finding solutions to conflicts, and in this perspective theology of religions, based on presumed common dimensions, may be helpful. But we have to realize the reasons why we often search for a common perspective: because we have to cope with differences. To be conciliatory: I know quite well that there are sometimes good reasons, mostly psychological, to open a discussion with a remembrance of common traditions and shared values.

Eingrenzungen und Ausgrenzungen

Elemente europäischer Religionsgeschichte

Daniel Cyranka

1. Vorüberlegungen

Anlass für diese Fragestellung ist das Kongressthema: »Christentum und Europa«. Die heutige Sektion bezieht sich auf die Einheit oder Vielfalt der in Rede kommenden Themen »Religion« und »Europa« unter dem Titel »Europäische Religionsgeschichte«. Das setzt einen spezifischen Rahmen, der auf das Kongressthema und das Hauptprogramm reagiert. Europa ist hier demnach der thematisch vorgegebene Bezugsrahmen, und das verstehe ich angesichts globalgeschichtlicher Perspektiven und interkultureller Verwobenheiten nicht als eine programmatische, sondern als eine pragmatische Eingrenzung. Mein Interesse ist dabei ein religionshistorisches. Es geht um unsere heutige Religionsgeschichtsschreibung als die Art und Weise, das Thema »Religion« zu konstituieren und zu konstruieren, indem wir Ein- und Ausgrenzungen vornehmen. Diese Prozesse sollten sichtbar gemacht und reflektiert werden. Dass Konstruktionen von Europa notwendig an ihr Anderes, ihr »Nicht-Europa« gebunden sind, setze ich dabei voraus.¹ Die (wie auch immer vorgenommene) Eingrenzung »Europa« impliziert und erzeugt immer »Nicht-Europa« als Ausgrenzung.² Das ist ein unvermeidlicher Prozess. Europäische Religionsgeschichte ist global verwoben.

Was aber sind Elemente europäischer Religionsgeschichte respektive Religionsgeschichtsschreibung? Ich beginne mit schlichten Fragen: Ist die »Religi-

¹ Einführend ist nach wie vor sehr empfehlenswert die 2010 erschienene Aufsatzsammlung von DIPESH CHAKRABARTY, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt / New York 2010.

² Vgl. MICHAEL BERGUNDER, »Religion« and »Science« within a Global Religious History, in: Aries. Journal for the Study of Western Esotericism 16 (2016), 86–141, bes. 87 f. sowie DANIEL CYRANKA, Thesenpapier: *The Western as Positioning. Preliminary reflections: The ›Western‹ and its ›East‹*, Aarhus 2017, <http://wcms.itz.uni-halle.de/download.php?down=47762&elem=3093396> (abgerufen am 12.01.2018).

onsgeschichte in Europa«, die »Religionsgeschichte Europas« oder die »E/europäische Religionsgeschichte« ein gewissermaßen selbstwachsendes Kulturphänomen, das man als Religionswissenschaftler nur beobachtet und beschreibt? Ist europäische Religionsgeschichte also etwas, das man nur besser oder schlechter – oder mehr oder weniger vollständig erfassen kann? Ist europäische Religionsgeschichte ein Bereich fester Phänomene, den man entdecken und analysieren kann? In diesem Sinne meine ich jedenfalls »selbstwachsend« oder »naturwüchsig« – als etwas, das immer schon vor der Betrachtung da war, wie ein Baum, ein Berg, oder ein Fluss, die man beschreiben oder benutzen kann. Die angerissenen Fragen sind wohl nicht einfach mit »Ja« zu beantworten, wie nicht zuletzt die eben gehörte und diskutierte Konzeptionsleistung von Helmut Zander eindrucksvoll zeigt, die Spezifika des Sektionsthemas aufzuzeigen versucht.³

Das Thema »Religion« ist kein isoliertes Kulturphänomen, dass sich trennscharf von anderen Kulturphänomenen, von Wissenschaft, von Politik oder auch etwa von Wirtschaft abgrenzen ließe. Dazu gibt es lange Debatten. Ähnliches gilt für den Ausdruck »Europa«. Das will ich an dieser Stelle nicht wiederholen.

Blieben wir zunächst bei der ersten Frage: Ist die europäische Religionsgeschichte ein gewissermaßen naturwüchsiges Phänomen, das man als Religionswissenschaftler nur beobachtet und beschreibt? Neben der konzeptionellen Debatte, die 1995 von Burkhard Gladigow angestoßen wurde, und die weiter geführt wird, sehe ich eine weitere Möglichkeit, sich diesem Thema zu nähern und ich will darum zunächst eine weitere Frage stellen: Wie wird europäische Religionsgeschichte geschrieben? Genauer: Welche Elemente werden ihr zu- oder eingeschrieben, welche Elemente werden – stillschweigend oder explizit – ausgeblendet oder hinausgeschoben? (Der Ausdruck »Element« ist vermutlich nicht besonders glücklich, aber die weiteren Überlegungen werden vielleicht deutlich machen, was ich damit zu beschreiben versuche. Letztlich geht es im strengen Sinne nicht um das Vorhandensein von »Elementen«, sondern um den jeweils konstruierten Zusammenhang »Religionsgeschichte«, also um »Namen«, die als »Elemente« in diese Geschichte gesetzt werden.⁴)

Hat die Frage, was man als europäische Religionsgeschichte oder Religionsgeschichte Europas bestimmt, selbst eine Geschichte, die man nachzeichnen kann? Wir wollen das heute knapp versuchen, um uns darüber zu informieren, in welcher Weise unter- oder überbetonte Elemente europäischer Religionsgeschichte sinnvoll konzeptionalisiert und beschrieben werden können. Helmut

³ Das Referat von HELMUT ZANDER bezieht sich auf sein jüngst erschienenes Buch: »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin / Boston 2016.

⁴ Vgl. MICHAEL BERGUNDER, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19 (2011), 3–55; zum Thema »Name« und »Begriff« vgl. bes. 28–47.

Zander versucht es mit dem Thema »Zugehörigkeit durch Entscheidung« und zieht eine vergleichende Perspektive heran.⁵ Adrian Hermann und Jürgen Mohn sammeln Aspekte unter dem Rubrum »Orte der europäischen Religionsgeschichte« und versuchen auf diese Weise, die Debatte um das Forschungsfeld und das Forschungsfeld selbst voranzubringen.⁶ Sieht man sich in den Darstellungen und Konzeptionen der Vergangenheit um, so findet man Eingrenzungen und Ausgrenzungen mit Blick auf das, was ich für heute »Elemente europäischer Religionsgeschichte« nennen möchte.

Fragt man also nach den Gegenständen oder Elementen europäischer Religionsgeschichte, bekommt man durchaus unterschiedliche Antworten. Was wird in diesen thematischen Rahmen eingeschrieben, was nicht? Ich will zunächst auf einige Darstellungen und Konzepte verweisen, die zwischen 1903 und 2016 zum Thema erschienen sind. Mit Hilfe dieser Konzepte werde ich noch einmal auf eine Spannung aufmerksam zu machen versuchen, die sich m. E. beim Thema »Religionsgeschichte Europas« bzw. »europäische Religionsgeschichte« zeigt, und die nicht ohne Weiteres durch systematische Vergleiche mit anders geprägten Weltgegenden sichtbar zu machen ist, auch nicht durch »interreligiöse« Vergleiche. Diese Ausgrenzungen respektive Eingrenzungen verweisen vielmehr auf kontingente historische Prozesse, die als Untersuchungsgegenstände der religionsgeschichtlichen Betrachtung zugänglich gemacht werden können und sollten. In diesem Sinne geht es mir um »Elemente«.

Um mein heutiges Anliegen vorwegzunehmen: Man sollte das Thema »Esoterikforschung« nicht vom Tisch nehmen, weil es hier und dort programmatisch in Anschlag gebracht wird, um Randständiges oder Marginalisiertes in einer Art Rückschlag zum eigentlichen Kern der Religionsgeschichte zu erklären. Dies wäre genau die Agenda, die man bei Spiritisten, Okkultisten bzw. bei sogenannten Esoterikern schon im 19. Jahrhundert finden kann. Die Konzentration auf das Thema »Esoterik« in den letzten ca. 20 bis 25 Jahren hat allerdings diverse, teils äußerst produktive Debatten ausgelöst, die m. E. noch nicht am Ende sind, denn hier kamen und kommen wichtige Themen und Hinsichten in den Blick. Man denke nur an das sich verschiebende Verständnis von Aufklärung im Bezugsfeld neuzeitlicher Esoterik.⁷ Die dazugehörigen Forschungskonzepte will ich jetzt nicht im Einzelnen diskutieren, sondern auf ein inhaltliches Moment aufmerksam machen: Aus meiner Sicht sollte es darum gehen, die Verwobenheiten sichtbar zu machen, die gemeinsamen Debattenlagen vermeintlich ant-

⁵ Vgl. ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte (Anm. 3).

⁶ ADRIAN HERMANN / JÜRGEN MOHN, Das Konzept der »Europäischen Religionsgeschichte« und die Orte ihrer Verdichtung und Verflechtung. Eine Hinführung, in: Dies. (Hg.), Orte der europäischen Religionsgeschichte (Diskurs Religion 6), Würzburg 2014, 9–33.

⁷ Vgl. den Bericht der Hallenser Forschergruppe: http://www.izea.uni-halle.de/fileadmin/content/Forschung/Abgeschlossene_Projekte/ergebnisse.pdf (abgerufen am 10.01.2018).

agonistischer Konzepte, Optionen oder Positionierungen an bestimmten Knotenpunkten innerhalb – nicht nur, aber heute hier in Rede stehender – europäischer Religionsgeschichte. Es geht also nicht darum, »alternative« Traditionen wie z.B. die »Esoterik« als Teil oder gar als Gegengeschichte zur christlichen Religionsgeschichte Europas« zu konstruieren, wie zuletzt Adrian Hermann und Jürgen Mohn zu recht kritisieren, die diversen Versuchen, »eine bloße Gegengeschichte zu den etablierten europäischen Großtraditionen des Christentums und den kleineren Traditionen des Judentums und des Islams zu schreiben« attestieren, »von der gleichen, wenn auch umgekehrten Einseitigkeit geprägt« zu sein.⁸ Vielmehr geht es mir darum, welche Debattenstränge (oder Elemente) sich als ineinander verwoben erweisen. Michael Bergunder hat mit Blick auf das Thema »Religion und Wissenschaft« ab dem Ende des 19. Jahrhunderts auf die Verwobenheiten von Religion, Wissenschaft und Esoterik aufmerksam gemacht.⁹

Es geht mir im Zusammenhang des Sektionsthemas darum, noch einmal zu betonen, wie wichtig sogenannte »Esoterikforschung« ist und wie hilfreich es gleichzeitig sein kann, diverse Positionierungen aufeinander zu beziehen: Religion, Wissenschaft und Politik, um nur einige relevante Bereiche zu nennen, spielen ineinander, so meine These. In dem (in einem zweiten Teil folgenden und) auf den Präsidenten der Akademie Leopoldina Nees von Esenbeck abstellenden Beispiel sind es Deutschkatholizismus und Spiritualismus, Medizin, Mesmerismus, Naturphilosophie und Revolution respektive Gesellschaftsreform, die ineinandergreifen. Leitfrage für den (nur punktuellen) ersten Durchgang ist zunächst aber, was in Darstellungen oder Konzepten europäischer Religionsgeschichte eingeschrieben und was stillschweigend oder explizit nicht eingeschrieben wird. Es geht um Eingrenzungen und Ausgrenzungen.

2. Religionsgeschichte und Europa – einige Darstellungen und Konzepte (1903–2016)

2.1 Tiele / Söderblom: Kompendium der Religionsgeschichte (1903)

Nathan Söderblom (1866–1931) schrieb das *Kompendium der Religionsgeschichte* von Cornelis Peter Tiele (1830–1902) nach dessen Tod fort.¹⁰ In diesem Werk wird die Religionsgeschichte Europas letztlich als Vorgeschichte zur Kirchengeschichte konzipiert. Zur Religionsgeschichte Europas gehört also alles, was vor

⁸ HERMANN / MOHN, Das Konzept der »Europäischen Religionsgeschichte« (Anm. 6), 9 f.

⁹ Vgl. BERGUNDER, »Religion« and »Science« (Anm. 2).

¹⁰ KORNELIS PIETER TIELE, *Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte*, übers. von Lic. Dr. Friedrich Wilhelm Theodor Weber, 3. dt. Aufl., durchges. u. umgearb. von D. Nathan Söderblom, Breslau 1903: Verlag von Theophil Biller.

der Ausbreitung des Christentums an Religionen oder religiösen Phänomenen da war. Mögliche weitere Elemente (z.B. Judentum, Islam) werden in eine Art Vorgeschichte versetzt. »Die Religion Israels musste sterben, um ihre Aufgabe zu erfüllen. Im Christentum, dem sie sterbend das Leben gab, lebt das Bleibende im Judentum fort und ist so das Eigentum der Menschheit geworden. Jahve hat gesiegt und die Götter des Polytheismus sind vernichtet.«¹¹ Dass es also in der europäischen Geschichte wie in der Gegenwart Tiele bzw. auch Söderbloms Juden und damit Judentum gibt, ist kein Gegenstand der Religionsgeschichte. Das Gleichzeitige ist damit gewissermaßen ungleichzeitig dargestellt.

Der Islam wird aus diesem Bild auf eine andere Weise ausgegrenzt: »Der Islam steht in seiner Lehre, namentlich in seinem Gottesbegriff und vor allem in seiner Ethik nicht nur gegen das Christentum, sondern auch gegen den hebräischen Prophetismus und das Judentum weit zurück.«¹² Hier entscheidet nicht das historische *Vorhandensein* einer Religion, sondern ihre *Klassifizierung* darüber, ob sie überhaupt als Elemente einer Religionsgeschichte Europas repräsentiert werden sollen. Der Islam sei »einseitig semitisch«¹³ und damit nicht europäisch, das Judentum sei gestorben, was von ihm bleibe, lebe im Christentum weiter – so das Kompendium. Das Judentum als Vergangenheit, der Islam als außereuropäische Religion. So könnte man die Ausschließungskriterien benennen, die sich aus der Darstellung ergeben.

2.2 Carl Clemen: Religionsgeschichte Europas (1926/1931)

Der frühere Hallenser Privatdozent und erste Direktor des Bonner Seminars für Religionswissenschaft (ab 1920) Carl Clemen (1865–1940) legte erstmals eine *explizit* so genannte *Religionsgeschichte Europas* vor.¹⁴ Er geht – anders als Söderblom – in zweifacher Hinsicht auf die europäische Religionsgeschichte zu. In einem ersten Band seiner *Religionsgeschichte Europas* beschreibt er die untergegangenen Religionen, in einem zweiten Band, erschienen 1931, die ihm zeitgenössischen. Clemen stellt im zweiten Band Judentum, Christentum, Islam und Lamaismus vor, weil diese Religionen auf dem Boden Europas vorhanden seien. Den Lamaismus findet Clemen bei den Kalmücken in Südrussland, von wo aus auch eine noch durch den Zaren initiierte Repräsentanz in Leningrad vorhanden sei.

¹¹ A. a. O., 143.

¹² A. a. O., 185.

¹³ A. a. O., 183.

¹⁴ CARL CLEMEN, *Religionsgeschichte Europas*, Bd. 1: Bis zum Untergang der Nichtchristlichen Religionen, Heidelberg 1926; Bd. 2: Die noch bestehenden Religionen, Heidelberg 1931.

Bemerkenswert ist aber vor allem, was Clemen in einer Schlussbemerkung aus der Religionsgeschichte Europas *ausschließt*, wobei er jeweils in unterschiedlicher Weise begründet, dass es sich nicht um Religion handele. Einige seiner Ausschließungen seien kurz erwähnt:

Der 1903 in Leipzig gegründete *buddhistische Missionsverein*, der inzwischen in der ceylonesischen *Mahabodhi-Vereinigung* aufgegangen sei sowie der 1917 von Halle aus gegründete *Bund für buddhistisches Leben* verkündeten nach Clemen einen Buddhismus, »der ein modernes Phantasie-Produkt ist, nämlich zugleich die *wahrhaft wissenschaftliche* Welt- und Lebensanschauung darstellen soll«¹⁵. Clemen operiert von einem bestimmten Vorverständnis aus, das von einer Opposition von Religion und Wissenschaft geprägt ist. Religionen, Religionsgemeinschaften oder -gruppen, denen Clemen eine wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensanschauung zuschreibt, können seinem Grundverständnis nach keine Religionen sein und werden somit aus der Darstellung der Religionsgeschichte Europas herausgeschoben. Das zeigt sich an weiteren Ausgrenzungen: Die englische *Buddhist Society* und die *Pali Text Society* wollten nur den Buddhismus bekannter machen, verfolgten also wissenschaftliche Zwecke mit Blick auf den Buddhismus, der ursprünglich ja gar keine Religion, sondern eine Selbsterlösungslehre gewesen sei. Darum wäre auch die historisch von ihm abhängige jainistische *Mahavira-Brotherhood* [statt »-hand«] nicht im Rahmen der Religionsgeschichte zu verhandeln. *Vivekananda* (Narendranath Datta, 1863–1902) gehöre ebenfalls nicht in diesen Rahmen, auch wenn er Anhänger nicht nur in Indien und Amerika, sondern auch in Deutschland und England gefunden habe. Er verkünde nämlich die Lehre von der Einheit aller Dinge, »bei der wieder wirkliche Religion nicht möglich ist«¹⁶.

Damit grenzt Clemen offenbar Religion gegen monistische Konzepte wie z. B. den Monismus Ernst Haeckels (1834–1919) ab. Haeckel wird übrigens oft als Zeuge für eine rein materialistische, naturwissenschaftliche Weltsicht in Anspruch genommen. Korrekt ist, dass Haeckel naturphilosophisch eine Einheit von Materie und Geist annimmt, Vorstellungen einer anderen Welt oder einer anderen Sphäre, Transzendenzvorstellungen aus seiner monistischen Naturphilosophie ausklammert. Übersehen wird bei dieser Lesart allerdings, dass die Natur nach Haeckels Auffassung grundsätzlich beseelt ist. Die Vorstellung von Gott und die Konzeption des Naturgesetzes sind nach Haeckel keine Gegensätze, sondern identisch, Monismus ist für ihn reinster Monotheismus.¹⁷ Haeckel vertritt also keine naturwissenschaftliche Eliminierung des Gottesgedankens, sondern eine

¹⁵ A. a. O., 323.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Man vergleiche dazu etwa seine *Generelle Morphologie* von 1866 sowie das späte Werk *Die Welträthsel* (1899). Zu Haeckel im Kontext von Theologie und Religionsphilosophie vgl. JAN ROHLS, Gott, Trinität und Geist, Bd. 2, 942 f.

Art pantheistischen Monismus wie etwa Baruch de Spinoza oder Johann Wolfgang von Goethe ihn erörtert haben, um nur zwei in der Religions- und Kulturgeschichte gern zitierte Namen zu nennen. Dieser Ansatz bringt Haeckel bei näherer Betrachtung in die Nähe von philosophischen und religiösen Konzepten, die in der Forschung unter dem Stichwort »moderne Esoterik« firmieren.

Für Carl Clemen, dessen Bestimmung der Elemente europäischer Religionsgeschichte uns hier interessiert, gilt ganz offensichtlich ein strikter Gegensatz zwischen Wissenschaft und Religion – zwischen Materie und Geist. Wenn man diesen Gegensatz voraussetzt, kann man Vivekanandas Monismus nicht in den derart als Gegensatz definierten Bereich der Religion aufnehmen und wird ihn – wie Clemen – ausschließen. Wissenschaft ist keine Religion und Religion ist keine Wissenschaft.

Clemen benennt vier große Traditionen als Elemente seiner europäischen Religionsgeschichte um 1930: Judentum, Christentum, Islam und Lamaismus. Neue religiöse Bewegungen wie die eben genannten grenzt er explizit, und esoterische Gemeinschaften wie Theosophie oder Anthroposophie grenzt er stillschweigend aus. Die in Anlehnung an die Anthroposophie Rudolf Steiners entwickelte Christengemeinschaft gehört bei ihm zur hochkirchlichen Bewegung. Es zeigt sich, dass es für Clemen um 1930 einen relativ hohen Ausgrenzungsbedarf zu geben scheint. Wir machen einen Sprung in die 1970er Jahre.

2.3 Günter Lanczkowski: Religionsgeschichte Europas (1971)

In der *Religionsgeschichte Europas* des Heidelberger Religionswissenschaftlers Günter Lanczkowski (1917–1993) ist Europa nicht durch physische Fakten bestimmt, sondern seine Eigenständigkeit sei vielmehr »vom Geiste bewirkt«¹⁸. Hier ist nicht das Thema »Religion« leitend, sondern die Frage, was eigentlich Europa sei und wie Europa bestimmt werde. Lanczkowski definiert Europa in Gegensätzen und Verbindungen historischer Art, er redet über »Abwehr« des Ostens und »Aufnahme« asiatischen Gedankenguts, worunter etwa das »frühöstliche Indoeuropäertum« (Bsp. Dyaus pita – Zeus pater – Ju-piter) und die durch Öffnung nach Osten »überfremdete« antike Mittelmeerwelt Griechenlands und Roms gehören.¹⁹ Mit der Hellenisierung seien weitere östliche Gottheiten nach Rom gekommen, so Isis (aus Ägypten), Adonis (aus dem syrischen Byblos) oder Mithras (aus Persien). Diesen Weg aus Osten sei auch Paulus mit dem Christentum gekommen, das den europäischen Religionen mit Christus einen Stifter und ein Zentrum gegeben habe. Ähnliches gelte für Mani, dessen ausgebreitete Religion das Christentum phasenweise bedroht habe. Der kulturell abgeschottete

¹⁸ GÜNTER LANCKOWSKI, *Religionsgeschichte Europas*, Freiburg i.Br. 1971, 11.

¹⁹ A.a.O., 12.

Islam (Bsp. Übersetzungsverbot des Koran; Sure 26, 195) wird von Lanczkowski als eine Bedrohung Europas dargestellt, wie auch der Mithras-Kult oder der »Ansturm« durch Bogomilen (»Neumanichäismus«) auf dem Balkan und Katharer in Südfrankreich und Oberitalien.

Nach Lanczkowski ist das Christentum letztlich *kein* Bestandteil – *kein* Element – der Religionsgeschichte, insofern er mit ihm den »Übergang von der Religions- zur Kirchengeschichte« markiert.²⁰ Die Kirche sei Abschluss der Religionsgeschichte (Harnack) in einem als christlich verstandenen Europa. Das ist nun allerdings weder ein religionsgeschichtlich verifizierbares noch ein theologisch unstrittiges Argument, im Gegenteil!

Lanczkowskis Ausschlusskriterien sind: erstens das »Nicht-europäisch-Sein«, schon weil der als »geistig« konzipierte Europa-Begriff vom Christentum abhängt, und zweitens das »Vergangen-Sein« als missionierte Vorgeschichte Europas. Lanczkowskis Religionsgeschichte Europas besteht letztlich aus gar keinen zeitgenössischen Elementen, sondern nur aus Vergangenheiten, denn das Christentum gehört nicht zur Religions-, sondern zur Kirchengeschichte. Religionen kommen letztlich nicht als zeitgenössische Phänomene, sondern als Momente der Vergangenheit in den Blick.

2.4 Christoph Elsas: Religionsgeschichte Europas (2002)

Christoph Elsas (geb. 1945) legte 2002 die jüngste zusammenhängende *Religionsgeschichte Europas* vor.²¹ Daneben wäre noch die zweibändige Sammlung *Europäische Religionsgeschichte* zu nennen, die Hans-Georg Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad 2009 vorgelegt haben, sowie Helmut Zanders bereits genanntes Buch von 2016.²²

Von Christoph Elsas werden in der europäischen Religionsgeschichte (neben der vorgeschichtlichen Zeit) *inhaltlich* bestimmte Elemente und Traditionen verortet, die in der Regel unter den Oberbegriffen Judentum, Christentum, Islam, etc. geführt werden und in unterschiedlichen historischen Konstellationen erscheinen. Daneben benennt er unter dem Stichwort der »Integration von orientalischen Weisheiten und Kultgemeinschaften in den hellenistisch-römischen Weltreichen«²³ neben der Tolerierung des jüdischen Monotheismus z. B. auch die Hermetik. Dem historisierenden Ansatz geschuldet ist die Tatsache, dass sich in Elsas' *Religionsgeschichte Europas* keine knappe, nach religiösen Traditionen

²⁰ A. a. O., 24.

²¹ CHRISTOPH ELSAS, *Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2002.

²² ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte (Anm. 3).

²³ ELSAS, *Religionsgeschichte* (Anm. 21), 122.

geordnete Struktur mit wenigen Überschriften wie in den zuvor vorgestellten Entwürfen findet. Sucht man wiederkehrende einzelne Elemente, ist man jeweils an die diversen historischen Zusammenhänge verwiesen.

Mit wenigen Worten deutet Elsas einen Kontext an, der hier beachtet zu werden verdient. Nachdem er – wie bereits 1931 auch Carl Clemen – die süd-russischen Kalmücken als Beispiel für europäischen Buddhismus genannt hat, wechselt er zu Repräsentationen östlicher Religionen in westlicher Literatur: Er nennt (etwas rhapsodisch) Voltaires friedlichen Brahmanen als Gegensatz zum gewalttätigen Europäer, Friedrich Rückerts sechsbändige *Weisheit des Brahmanen* und verweist auf den Namen Schopenhauer.²⁴

Eine zweite Phase sieht er in diesem Zusammenhang in der Konversion der Theosophen Helena Petrowna Blavatsky (1831–1891) und Henry Steel Olcott (1832–1907) zum Buddhismus bzw. Annie Besants (1847–1933) zum Hinduismus. Hier verweist er auf das *Weltparlament der Religionen in Chicago 1893*, das »Auftakt der organisierten *Ausbreitung* östlicher Religionen«²⁵ geworden sei. Doch es bleibt bei dieser kurzen Andeutung, die neben den genannten Personen auch den von Clemen explizit ausgeschlossenen Swami Vivekananda (1863–1902) einschließt.

Elemente sind bei Elsas also auch Theosophie bzw. westlicher Buddhismus und Hinduismus, auch wenn dies nicht weiter ausgeführt wird. Diese Andeutung, die Elsas macht, konvergiert mit Entwicklungen der letzten Jahre zum Thema »Esoterik«. Was Clemen aus seiner *Religionsgeschichte Europas* ausschloss (explizit wie auch stillschweigend), was Lanczkowski übergang, deutet Elsas teilweise an und konzipiert damit das Thema »religiöse Vielfalt in Europa« neu.

2.5 Elemente europäischer Religionsgeschichte in neueren Beiträgen (2009–2016)

Die Vielfalt der Themen – also »Elemente« – in diesen 2009 erschienenen zwei Bänden *Europäische Religionsgeschichte* ist enorm.²⁶ Im Anschluss an Gladigow ist Vielfalt dieser *Europäischen Religionsgeschichte* Programm. Dies zeigt sich in allen Beiträgen jüngerer Datums.²⁷ Allerdings fällt sowohl in den zwei Bänden

²⁴ A. a. O., 208.

²⁵ A. a. O., 203.

²⁶ HANS G. KIPPENBERG / JÖRG RÜPKE / KOCKU VON STUCKRAD, *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde., Göttingen 2009.

²⁷ Vgl. z.B. BERNADETTE BIGALKE / JEANNINE KUNERT / KATHARINA NEEF, Europa als religionswissenschaftliches Feld. Europäische Religionsgeschichte revisited, in: Religion – Staat – Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen 12 (2011), 317–342.

der *Europäischen Religionsgeschichte* als auch in den *Orten der europäischen Religionsgeschichte* von Hermann und Mohn (2015) wie auch im neuesten Buch von Helmut Zander (2016) das Thema »Esoterik« nahezu vollständig aus. Im Falle von Hermann und Mohn, wie eingangs erwähnt, programmatisch. Spiritismus, Okkultismus oder Theosophie werden aber auch von Helmut Zander so gut wie gar nicht thematisiert.²⁸ Während wir bei Clemen die Opposition von Religion und Wissenschaft als Ausschlusskriterium finden, operieren die meisten Konzepte von »Esoterik« als Forschungsgegenstand genau entgegengesetzt. Esoterik wird, wie etwa auch Spiritismus und Okkultismus als Nicht-Wissenschaft aus der Betrachtung ausgeschlossen. Indirekt wird »Religion« so gegenüber »Wissenschaftlichkeit« oder »Wissenschaft« gesichert. Die hier nur kurz erwähnten neueren Beiträge zum Thema verfahren genau auf dieselbe Weise wie Teile der Esoterikforschung und die Esoterik des 19. Jahrhunderts selbst: Religion, Wissenschaft und »Esoterik« werden in konkurrierende, sich gegenseitig ausschließende Rahmen gesetzt: Religion vs. Wissenschaft vs. Esoterik. Man könnte die drei Bereiche in einem Dreiecksverhältnis darstellen, in dem unterschiedliche Ausschlussprozeduren zu entdecken sind: Esoterik als höhere Wissenschaft und *eigentliche* oder *wahre* Religion; Esoterik als Wissenschaft und darum gerade *keine* Religion; Wissenschaft als der Religion *entgegengesetzt* und die Esoterik entlarvend; Religion als etwas *ganz Anderes* als Wissenschaft und Esoterik als *pseudowissenschaftliche* Nicht-Religion etc. Diese Reihungen ließen sich fortsetzen und zeigen die in sich völlig verschränkten und verhakten Debattenlagen auf.

Zur Diskussion einer solchen Behauptung oder vorläufigen Arbeitshypothese soll nun exemplarisch der Zusammenhang von Deutschkatholizismus, Spiritismus, Wissenschaft und Sozialismus in den Blick kommen.

3. Deutschkatholizismus zwischen Spiritismus, Wissenschaft und Sozialismus

Was *innerhalb* einer Formation wie Religion oder Wissenschaft verortet wird und was *außerhalb* sein soll, ist Gegenstand von Aushandlungsprozessen: was christlich ist oder nicht, was kirchlich ist oder häretisch, was wahrer Buddhismus (Ur-Buddhismus) oder was als Depravationserscheinung zu gelten hat, was als »Wissenschaft« Geltung beanspruchen darf und was als »Pseudo-Wissenschaft« (also eine Art wissenschaftliche Häresie) auszuschließen ist. Gleiches gilt für das komplexe und ständig umkämpfte Verhältnis von Religion und Wissenschaft zueinander. Bei genauerer Betrachtung konkreter Kontexte erweisen sich divers

²⁸ Dies verwundert umso mehr, als Helmut Zander als einer der wichtigsten und produktivsten deutschsprachigen Autoren zu diesen Themenfeldern anzusehen ist.

erscheinende Aspekte als ineinander verwoben. Anhand eines Beispiels will ich solche Verwobenheiten kurz erläutern. Es geht um den langjährigen Präsidenten der Kaiserlichen Akademie Leopoldina, Nees von Esenbeck. Die intensivere Beschäftigung mit Nees ist hervorragend dazu geeignet, Verwobenheiten von religiösen und alternativ-religiösen Bewegungen mit wissenschaftlichen und politisch-gesellschaftlichen Reformen im 19. Jahrhundert sichtbar zu machen.

Christian Gottfried Nees von Esenbeck (1776–1858), Professor für Botanik in Erlangen, ab 1820 in Bonn und ab 1830 in Breslau, war von 1818–1858 Präsident der Kaiserlich Leopoldino-Carolinischen Akademie der Naturforscher Leopoldina, der heutigen Nationalen Akademie der Wissenschaften. 1848 wirkte er als radikaler linker Demokrat im preußischen Parlament, er war außerdem seit 1845 in der Breslauer Deutschkatholischen Gemeinde und in Arbeitervereinen aktiv.²⁹ Nees hat eine ganze Reihe von teilweise sehr disparaten Texten publiziert, die in der Forschung z. T. noch gar nicht aufgearbeitet wurden.³⁰ Neben vielen Gelegenheitstexten im Rahmen der deutschkatholischen Bewegung publizierte er auch zu Magnetismus und Somnambulismus, zu Vitalismus und Spiritualismus, z. B. begonnene Übersetzungen von Visionen des US-Amerikaners Andrew Jackson Davis (1826–1910), auch bekannt als »Seher von Poughkeepsie«, der als eine der Gründerfiguren des Spiritualismus respektive Spiritismus gilt. Nees' Bedeutung für die Rezeption des US-amerikanischen Spiritualismus in Deutschland ist Gegenstand laufender Untersuchungen.³¹ Mit Bezug darauf ist aber auch weiter nach seinen deutschkatholischen und politischen (das ist nicht immer leicht zu trennen) Publikationen zu fragen.

Nees von Esenbecks diverse Aktivitäten finden ihren Niederschlag in revolutionären oder eben auch religiösen Zukunftsprogrammen, die sich auch in Veröffentlichungen wie *Die Offenbarung der Vernunft im Christenthum des Verstandes und ihre Verfolgung* (1852), *Das Leben in der Religion* (1853) oder auch in seinen *Beobachtungen und Betrachtungen auf dem Gebiete des Lebens-Magnetismus oder Vitalismus* sowie *Der Spiritualismus* (zusammen publiziert in Bremen 1853) niederschlugen.

Einige Aktivitäten und Publikationen Nees' erscheinen als Knotenpunkte zwischen Spiritisten bzw. Spiritualisten, Gesellschaftsreformern und Revolutionären vor und nach 1848, Deutschkatholiken und Lichtfreunden sowie im

²⁹ DANIEL CYRANKA, Wofür steht das Jahr 1848? Religionsgeschichtliche Erkundungen im Kontext von Religion, Wissenschaft und Politik, in: BThZ 32 (2015), 289–318 sowie DERS., Religious revolutionaries and Spiritualism in Germany around 1848, in: Aries 16 (2016), 13–48; dort auch weitere Literatur.

³⁰ Vgl. aber GÜNTHER HÖPFNER, Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck (1776–1858) – ein deutscher Gelehrter an der Seite der Arbeiter, in: Nachmärz-Forschungen. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier, 47 (1994), 9–102.

³¹ Vgl. <http://gepris.dfg.de/gepris/projekt/274348785> (abgerufen am 10.01.2018).

Wissenschaftsdiskurs aktiven Akademikern. Er war an politischen, wissenschaftlichen und religiösen Veränderungsprozessen massiv beteiligt und verband seine Tätigkeit als Universitätsprofessor mit dem Amt als Akademiepräsident, war als radikal-demokratischer, linker Politiker und als Deutschkatholik im Vormärz und darüber hinaus aktiv. Nees beschäftigte sich neben seinem Hauptgebiet, der Botanik, auch mit dem animalischen Magnetismus (Mesmerismus), mit Naturphilosophie und Vitalismus, mit harmonischer Philosophie und Spiritualismus, mit deutschkatholischer Religion und Theologie sowie mit Lebens- bzw. Gesellschaftsreform. Mit Blick auf seine vierzigjährige Tätigkeit als Präsident der Leopoldina lässt sich Folgendes festhalten:

In der Akademiegeschichtsschreibung werden die drei Präsidenten Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck, Dietrich Georg Kieser (1779–1862) und Carl Gustav Carus (1789–1869), die mit Blick auf die Themen Mesmerismus und Naturphilosophie Gemeinsamkeiten aufweisen, sehr ambivalent geschildert.³² Auf der einen Seite werden Verdienste aufgezählt, auf der anderen, und dies gilt besonders für Nees, werden Defizite benannt, die sich auf das Wissenschaftsverständnis und auf die Diskrepanz zwischen der radikaldemokratischen Politik Nees' in der Revolutionszeit und seinen Leitungsstil innerhalb der Leopoldina in derselben Zeit beziehen.³³ Für die wissenschaftsgeschichtliche Beurteilung von Nees, Kieser und Carus werden Ausdrücke verwendet, die sich auf »Romantik«

³² Vgl. dazu: KAI TORSTEN KANZ / JOHANNA BOHLEY / DIETRICH VON ENGELHARDT, Die Leopoldina zwischen Französischer Revolution und innerer Reform: Die Präsidenschaften von Nees von Esenbeck, Kieser und Carus von 1818 bis 1869, in: 350 Jahre Leopoldina – Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina 1652–2002, hg. v. Benno Parthier und Dietrich von Engelhardt, Halle 2002, 121–150 sowie JOHANNA BOHLEY, Christian Gottfried Nees von Esenbeck. Ein Lebensbild (Acta Historica Leopoldina 42), Halle 2003.

³³ Vgl. dazu z. B. DIETRICH VON ENGELHARDT, Bildung, Politik und Gesellschaft im Denken der romantischen Naturforscher um 1800, in: Christian Gottfried Nees von Esenbeck. Politik und Naturwissenschaften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Leopoldina-Meeting am 20. und 21. Juni 2003 in Halle (Saale), hg. v. Dietrich von Engelhardt, Andreas Kleinert und Johanna Bohley (Acta Historica Leopoldina 43), Halle / Stuttgart 2004, 149–162. Der gesamte Band kommt ohne Bezüge auf Nees' Breslauer deutschkatholische und radikaldemokratische Zeitgenossen wie Johannes Ronge (1813–1887) oder Theodor Hofferichter (1815–1886) aus, deren Spuren sich in publizierten zeitgenössischen Texten, aber auch leicht in Nees' Briefwechsel finden lassen; vgl. CHRISTIAN GOTTFRIED NEES VON ESENBECK, Ausgewählter Briefwechsel mit Schriftstellern und Verlegern (Johann Friedrich von Cotta, Johann Georg von Cotta, Therese Huber, Ernst Otto Lindner, Friederike Kempner), bearb. von Johanna Bohley (Acta Historica Leopoldina 41), Halle 2003.

beziehen: romantische Medizin, romantische Naturphilosophie etc.³⁴ Sie werden als wissenschaftsgeschichtliche Anachronismen repräsentiert und daher aus dem fortschrittsorientierten Kanon der wissenschaftsgeschichtlichen Betrachtung ausgegrenzt, zumindest aber marginalisiert, indem sie etwa als Altersschwäche oder Altersmystizismus senilisiert bzw. pathologisiert werden.³⁵ Die Verbindungen zu Themen wie Mesmerismus, Spiritualismus und Deutschkatholizismus, die für den Wissenschaftler Nees als solche – und auch untereinander – zunächst widersprüchlich wirken, bleiben in der wissenschaftsgeschichtlichen Betrachtung ebenso ausgespart wie in der Geschichte des Sozialismus, für die in Anschlag gebracht wird, dass Nees' Sozialismus jedenfalls nicht religiös gewesen sei.³⁶ Die Verwobenheiten dieser Felder sind Gegenstand neuerer Untersuchungen.³⁷

Dass der Spiritualismus, der Vitalismus oder auch naturphilosophisch beeinflusste Konzeptionen als wissenschaftsgeschichtlich überholt, oder – im Falle des Spiritismus – auch als Betrug oder Wahnsinn beschrieben werden, darf allerdings nicht zu dem Fehlschluss führen, sie wären in ihrer wahnsinnigen Falschheit oder auch nur in ihrer Unwissenschaftlichkeit wirkungslos, und damit keine Gegenstände der Betrachtung, keine Elemente der politischen, wissenschaftlichen oder religiösen Kultur des 19. Jahrhunderts. Der Spiritualismus gehört in die Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts ebenso hinein wie der Sozialismus, und beide sind ineinander verwoben.³⁸

Konfiguriert man Nees' Beiträge als Teil des Forschungsthemas »Moderne Esoterik«, so werden die Verbindungslinien zum Spiritualismus betont. Versteht man dies als »Esoterik« in einem entweder klar definierten oder abgegrenzten Sinn etwa als *forbidden knowledge* (Wouter Hanegraaff) oder als zu Unrecht ge-

³⁴ Zum Thema Romantik und Religionen vgl. den Tagungsband DANIEL CYRANKA / DIANA MATUT / CHRISTIAN SOBOTH (Hg.), Finden und Erfinden. Die Romantik und ihre Religionen, [erscheint 2018 in der Schriftenreihe der Stiftung für Romantikforschung im Verlag Königshausen & Neumann in Würzburg].

³⁵ CYRANKA, Religious revolutionaries (Anm. 29) sowie DERS., Wofür steht das Jahr 1848 (Anm. 29).

³⁶ HÖPFNER, Nees von Esenbeck (Anm. 30), erwähnt das Thema »Spiritualismus« nur einmal und abschließend in seiner biographischen Skizze zu Nees (vgl. a.a.O., 23). Außerdem ist für Höpfner klar, dass Nees Sozialist, nicht aber religiöser Sozialist gewesen sei (vgl. a.a.O., 57 u. bes. 99).

³⁷ Vgl. dazu neben mehreren einzelnen Beiträgen v.a. die Promotionsschrift von JULIAN STRUBE, Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 69), Berlin / Boston 2016.

³⁸ Vgl. CYRANKA, Religious revolutionaries (Anm. 29) sowie DERS., Wofür steht das Jahr 1848 (Anm. 29); STRUBE, Sozialismus (Anm. 37).

hyptes Marginalthema, verpasst man allerdings, nach den Knotenpunkten zu suchen, die diese ambivalenten Prozesse auszeichneten. Ich plädiere also entschieden für eine Integrierung der Forschungsthemen, die für die Zeit seit dem mittleren 19. Jahrhundert forschungspragmatisch durchaus als »Esoterik« bezeichnet werden können, in die global verwobene europäische Religionsgeschichte. Das Beispiel Nees von Esenbeck kann dazu dienen, Marginalisiertes nicht per se in den Vordergrund zu stellen und aus meiner Sicht damit auch über Gebühr (etwa als »Esoterik«) zu vereinheitlichen, sondern in den jeweiligen Debattenlagen historisch zu kontextualisieren und die verwobenen Bereiche in gewissermaßen als *entanglements* zwischen regional und sektoral oftmals getrennt untersuchten und dargestellten Bereichen zu verorten. Lässt sich an den Debatten, die Nees und andere führten, jeweils ein »Entweder-Oder« ablesen, das zu disziplinären respektive kategorialen Ausgrenzungen führt? Oder lässt sich, so meine Hypothese, ein »Sowohl-als-auch« mit all seinen Spannungen, Brüchen und Ambivalenzen, aber auch mit seinen gegenseitigen Beeinflussungen rekonstruieren?

Mit Konzentration auf Nees ist dann zu fragen, welche Teile seines Wirkens und seiner Publikationen aus einer solchen, von einem bestimmten fortschrittsorientierten Wissenschaftsparadigma bzw. -verständnis geprägten Geschichtsschreibung herausfallen, die »Religiöses« oder gar »Esoterisches« nicht integrieren kann. Dabei ist es eben durchaus von Bedeutung, dass Nees neben seinen botanischen und naturphilosophischen Arbeiten auch über Revolution, Deutschkatholizismus, Bildung, Ehe, Gesellschaftsreform, sowie spätestens seit 1818 über Mesmerismus und seit 1853 neben Magnetismus und Vitalismus auch über Spiritualismus publizierte. Seine Texte scheinen immer wieder von diversen Reform- und Zukunftskonzepten durchzogen zu sein, die zu kontextualisieren sind.

Nees' Arbeiten zum Mesmerismus verschwinden in der bisherigen Forschung als naturphilosophische Literaturwissenschaft (im Gegensatz zu experimentellem Vorgehen) in der paradigmatischen Gestrigkeit seines als anachronistisch, mindestens aber als überholt dargestellten Wissenschaftsverständnisses – ein Verdikt, das auch über Nees' Nachfolger im Amt des Akademiepräsidenten – Kieser und Carus – gefällt wird.³⁹ Seine Beschäftigung mit dem Spiritualismus und der harmonischen Philosophie wie auch mit der populären spiritistischen Welle ab 1853 werden bislang ganz übergangen,⁴⁰ senilisiert oder pathologisiert⁴¹. Ein ähnlicher Umgang ist mit seinen Schriften und Aktivitäten im Umfeld des Deutschkatholizismus zu verzeichnen. *Über die Religion* wird entweder als Kinderkatechismus⁴²

³⁹ Vgl. zu allen drei genannten Aspekten KANZ u. a., Leopoldina (Anm. 32).

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Vgl. BOHLEY, Nees von Esenbeck. Ein Lebensbild (Anm. 32).

⁴² Vgl. ebd.

oder als Schrift zur Sozialreform⁴³ bezeichnet und nicht weiter analysiert oder gar kontextualisiert. Beide Interpretationen sind zwar partiell zutreffend, die bisherige Forschung übergeht aber den religiösen und religionspolitischen Kontext ebenso wie die Tatsache, dass es eine erhebliche Anzahl von Texten Nees' zu diesem Themenfeld, wie – in geringerem Maße – auch zum eben genannten Spiritualismus gibt.⁴⁴ Der Spiritualismus von Andrew Jackson Davis etwa, den Nees rezipierte, ist seinerseits massiv sozialreformerisch ausgerichtet. Spiritualismus auf Séancen und Tischerücken zu reduzieren, ist ein bereits zeitgenössisch zu beobachtender Vorgang, der aufgrund der Ablehnung dieser »Moden« aber entscheidende inhaltliche Aspekte ausblendet.⁴⁵ Die religionsgeschichtliche Forschung sollte also nicht über die Wahrheitsfrage stolpern und Spiritualismus respektive Spiritismus als Betrug und/oder Wahnsinn aus der Betrachtung ausgrenzen. Vielmehr sollten die Debatten um Deutschkatholizismus, Revolution, spiritualistische Reform und Wissenschaft beachtet werden. Hier sind Knotenpunkte sichtbar zu machen.

Ein letzter Blick gilt Gregor Konstantin Wittig (1834–1908), einem Vertrauten von Nees in Breslau, der in der deutschkatholischen Bewegung aktiv war und auf Anregung von Nees einige Schriften von Andrew Jackson Davis ins Deutsche übersetzte, bevor er Mitherausgeber der Zeitschrift *Psychische Studien* wurde. Wittig bezieht in seinem Vorwort zu Davis' »Prinzipien der Natur« seine Beschäftigung mit diesem amerikanischen Spiritualisten auf die freireligiöse Bewegung und auf die rationalistische Theologie. Er schreibt die rationalistische Theologie in Davis bzw. Davis in die rationalistische Theologie folgendermaßen ein: Davis lese sich, so betont Wittig, als habe er David Friedrich Strauß' »Leben Jesu« fortgeschrieben.⁴⁶ Diese aus dem Rückblick von 1869 auf die 1840er und 50er Jahre geschriebene Bemerkung soll als ein Lesehinweis genutzt werden, um die zu vermutenden Verwobenheiten zwischen rationalistischer Theologie und harmonischer Philosophie sichtbar zu machen. Hier scheinen sich diverse religionsgeschichtliche Elemente beeinflusst oder gar durchdrungen zu haben, die m. E. in ihrem historischen Kontext untersucht werden sollten. Weitere Beispiele,

⁴³ Vgl. Kanz u. a., Leopoldina (Anm. 32).

⁴⁴ Vgl. DANIEL CYRANKA, Wofür steht das Jahr 1848 (Anm. 29), 289–318 so DERS., Religious revolutionaries (Anm. 29), 13–48.

⁴⁵ Aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive findet sich dies sehr gut zusammengefasst von Johanna Bohley, vgl. JOHANNA BOHLEY, Klopfscheit, Experiment, Apparat. Geisterbefragungen im deutschen Spiritismus der 1850er Jahre, in: Dirk Rupnow u. a. (Hg.), Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt a. M. 2008, 100–127.

⁴⁶ Vgl. GREGOR KONSTANTIN WITTIG, Vorwort des Uebersetzers, in: A J Davis, Die Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen und eine Stimme an die Menschheit, Bd. 1, Leipzig 1869, XLVII–LXV, bes. LX–LXI.

wie etwa der vom Rationalismus zum Spiritualismus »konvertierte« Theologe Gottfried Gentzel ließen sich anfügen.⁴⁷

4. Schlussbemerkungen

Es wird zunehmend deutlich – aber auch ebenso deutlich immer wieder angefragt, bestritten oder verschwiegen –, dass sogenannte »Esoterik« eine wesentliche Rolle im modernen Diskurs um Religion und Wissenschaft gespielt hat, so dass eine forschungspragmatische oder auch forschungsstrategische Trennung in Wissenschaft / Nicht-Wissenschaft oder Religion / Nicht-Religion bzw. Christentum / Nicht-Christentum kaum produktive Ansätze und Fragen generieren könnte. Die Erforschung der Felder, die im Rahmen der Esoterik-Forschung teilweise *erstmalig überhaupt* in der modernen Religionsgeschichte thematisiert werden, ist dabei m.E. von erheblicher Bedeutung.

Damit will ich nicht behaupten, dass es *die Esoterik* seit Jahrhunderten so gäbe, wie sie von einigen Vertretern neuerer Esoterik-Forschung teilweise bestimmt wird. Es zeigt sich, dass Esoterik hier teilweise als historisch übergreifende Alternativ-Religion definiert, aufgesucht und damit als *eigenständiges* Element über die *gesamte* Religionsgeschichte Europas seit der Antike hinweg eingeschrieben wird.

Dieser Vorgang ist kritisch wahrzunehmen. Als religiöse Alternative zum Christentum erscheint Esoterik m.E. erst in dem Moment, in dem etablierter Religion und Kirchlichkeit angesichts der Debatten um Wissenschaftlichkeit und universale Wahrheitsansprüche Alternativ-Religionen gegenübergestellt werden, die als *wissenschaftlich und universal* gelten sollen. Diese Alternativen setzen durchaus auch Vergemeinschaftungsformen aus sich heraus: Theosophie, mit ihren Vorläufern im Okkultismus und Spiritismus des 19. Jahrhunderts und mit ihren Spuren in Anthroposophie wie auch etwa im Hinduismus. Mit dem Hinweis auf Vergemeinschaftungs- oder Institutionalisierungsprozesse wird hier allerdings nicht intendiert, dass die Themen der sogenannten Esoterikforschung sich auf derartige Prozesse beschränken sollten oder in diesen aufgingen. Auch wird nicht intendiert, die Geschichte einer einzelnen Religion⁴⁸ – »Esoterik« – zu er-

⁴⁷ Vgl. DANIEL CYRANKA, Esoterik als theologisches Argument? Christentum und Spiritismus bei G. Gentzel, in: Michael Bergunder / Daniel Cyranka (Hg.), Esoterik und Christentum, Leipzig 2005, 98–118.

⁴⁸ Helmut Zander grenzt sein Projekt auch deutlich von einer solchen Perspektive ab; vgl. ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte (Anm. 3), 24: »Die Geschichte einzelner Religionen in Europa [...] ist zwar intensiv bearbeitet. Diese Forschungen sind hier aber nicht in Betracht zu ziehen, da sie ein kategorial anderes Interesse verfolgten, nämlich

forschen, die es so gar nicht gibt. (Und das gilt möglicherweise nicht nur für die sogenannte »Esoterik«, sondern für jede, als *einzelne* Religion konzipierte Religion. Das Hervorheben der »Einzelhaftigkeit« *einer* Religion ist ohne eine gedachte oder produzierte *andere* Religion nämlich gar nicht zu haben. Vielmehr geht es mir um Aspekte historisch konkreter »Religions-«Kultur, die allerdings nicht als isoliertes Kulturphänomen, sondern nur in ihren konkreten historischen Verwobenheiten, in ihren Ein- und Ausgrenzungen zu greifen ist.

einzelne Religionen zu erforschen und keine Analyse einer die einzelnen Religionen übergreifenden oder vernetzenden Religionskultur zu bieten.«

Europäische Religionsgeschichte

Achtsamkeit im globalen Diskurs

Andreas Nehring

Forschungen zur europäischen Religionsgeschichte der Neuzeit haben in den letzten zwanzig Jahren in den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen an Bedeutung gewonnen.¹ Dabei hat sich sukzessive auch der Gegenstandsbereich erweitert und man lenkte zunehmend den Blick auf Strömungen und Entwicklungen, die bisher in der Erforschung der europäischen Religionsgeschichte nur am Rande untersucht worden sind oder oftmals gar nicht als Bestandteil von europäischer Religionsgeschichte angesehen wurden. So hat sich beispielsweise der ganze Bereich der Esoterik inzwischen zu einem breiten Forschungsfeld entwickelt. Mein Beitrag fragt nach der Rolle von »Achtsamkeit« in der europäischen Religionsgeschichte der Moderne.

1. Europäische Religionsgeschichte

Adrian Hermann, auf den ich mich im Folgenden beziehe, hat in seiner Analyse zum globalen Religionsdiskurs darauf hingewiesen, dass sich die Forschungen zur europäischen Religionsgeschichte bislang meist auf additive Religionsgeschichten Europas beschränken, d. h. auf weitgehend isolierte Beschreibungen einzelner *Religionen* oder *Traditionen*.² Das führt dazu, so Hermann, dass sich diese Forschungen nach wie vor – wenn auch oft implizit – bekannten Beschreibungsmustern verpflichtet fühlen, wie dem der Konfessionalisierung, Sä-

¹ Exemplarisch dafür mögen die beiden Bände: HANS GEORG KIPPENBERG / JÖRG RÜPKE / KOCKU VON STUCKRAD (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd. 1+2, Göttingen 2009 stehen, oder die Einführung von HELMUT ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin 2015.

² ADRIAN HERMANN, *Unterscheidungen der Religion. Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von »Religion« in buddhistischen Kontexten des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2015.

kularisierung etc., oder dass parallele oder zusätzliche alternative Strömungen wie die *Esoterik* konstruiert werden.³ Hermann kritisiert die

»einseitige Fokussierung auf institutionalisierte religionsgeschichtliche Phänomene und eine nach wie vor enge Orientierung an christlich-theologischen Modellvorstellungen, da diese Einschränkungen lange den Blick auf komplexere im Rahmen der Religionswissenschaft formulierte Vorschläge und grundlegende Einwände gegenüber einer so konzipierten ›Religionsgeschichte‹ verstellt« haben⁴.

In seinen Untersuchungen zum globalen Religionsdiskurs nimmt Hermann Bezug auf Burkhard Gladigow, der allerdings bereits in den 1990er Jahren eine Neubeschreibung von Europas Religionsgeschichte als »spezifische[r] Konstellation« vorgeschlagen hat, und in seinen Studien dazu den Begriff »Europäische Religionsgeschichte« geprägt hat. Gladigow will mit diesem Begriff aber keine Beschränkung auf den geographischen Raum *Europa* vornehmen, sondern legt den Fokus auf Entwicklungsdynamiken, die insbesondere durch Professionalisierungs- und Ausdifferenzierungsprozesse geprägt seien.

Burkhard Gladigow arbeitet nicht nur die Komplexität der europäischen Religionsgeschichte insbesondere in der europäischen Neuzeit heraus und zeigt auf, wie vielschichtig die Entwicklungen gewesen sind, er perspektiviert auch eine angemessenere methodische Zugangsweise, indem er dafür plädiert, sich von bisherigen linearen Geschichtsdarstellungen zu verabschieden und vielmehr auf diese Vielschichtigkeiten zu fokussieren. Gladigows Ansatz zielt darauf, »das Gesamtspektrum an religiösen Orientierungen« in den Blick zu nehmen und er spricht von einem »europäischen Markt an Sinnangeboten«. Nicht nur die »positiven Religionen«, d. h. institutionell verfestigte Religionen, sollen in den Blick religionswissenschaftlicher Forschung genommen werden, sondern auch die koexistierenden informellen oder anders organisierten religiösen Orientierungsmuster und Deutungssysteme. Mit einer derartigen Erweiterung des religionswissenschaftlichen Gegenstandsbereichs sieht es Gladigow als erforderlich an, sich weiterführenden theoretischen Fragen zuzuwenden, die das Marktmodell vorgibt, insbesondere »die Frage nach den Bedingungen von Wahlmöglichkeiten zwischen unterschiedlichen Sinn-, Symbol- oder Deutungssystemen – um einmal den Begriff Religion zu vermeiden.«⁵

³ Vgl. dazu exemplarisch KOCKU VON STUCKRAD, Was ist Esoterik. Kleine Geschichte des geheimen Wissens, München 2004, der auch eine umfangreiche Literaturliste bietet.

⁴ A. a. O., 26.

⁵ BURKHARD GLADIGOW, Europäische Religionsgeschichte, in: Hans-Georg Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.), Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995, 21–42, 28; vgl. auch HERMANN, Unterscheidungen (Anm. 2), 27.

Gladigow argumentiert, dass gerade der zu beobachtende »Markt« an Sinnangeboten« es notwendig erscheinen lasse, eine Perspektive zu entwerfen, die die Pluralität der Akteure, Konzeptionen, Vorstellungen, Praktiken und Ausbreitungsmechanismen in den Blick bekomme, um die Komplexität des Religionsdiskurses mit allen seinen Inklusionen, Dialogen, Ausschließungsmechanismen und Adaptionen beschreiben zu können. Gladigow sieht ein Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte darin, dass ihre spezifischen Strukturen durch die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse bestimmt sind, die durch beschleunigte Ausdifferenzierungsprozesse sukzessiv gesellschaftliche Teilbereiche mit *eigenen* Sinnsystemen entstehen ließen. Daher muss Religionswissenschaft auf die unterschiedlichen Formen von Sinnstiftungen fokussieren, die die Ausdifferenzierungsprozesse begleitet haben, die für Europa charakteristisch geworden sind und die diese Prozesse immer noch beeinflussen. Adrian Hermann hat in seiner Doktorarbeit versucht, diesen Ansatz systemtheoretisch weiterzuführen und sieht dieses Konzept zugleich als Grundlage für eine systematische und religionswissenschaftliche Theoriebildung an.

Auf einen Aspekt von Hermanns Kritik an Gladigow möchte ich näher eingehen, da er mir für meine Überlegungen zu Achtsamkeit hilfreich erscheint. Hermann kritisiert, dass Gladigow etwa das Kriterium der *Sinnangebote* als zentrales Vergleichsmoment einsetzt und verschiedene gesellschaftliche Subsysteme als Produzenten von Sinnstrukturen beschreibt, den Begriff »Sinn« dabei jedoch sowohl semiotisch als auch hermeneutisch und vorwissenschaftlich bzw. alltagssprachlich verwendet, während er eine für die Religionswissenschaft nötige Klärung, was unter »Sinn« zu verstehen sei, ausblendet. Er spricht allenfalls von »Sinnkonstrukten von Teilbereichen«, was Hermann dann systemtheoretisch interpretieren will. Das Marktmodell, dessen eher konservative Ausprägung von dem jüngst verstorbenen Peter Ludwig Berger vertreten worden ist, ebenso wie Thomas Luckmanns Überlegungen zur *Unsichtbaren Religion*, auf die sich Gladigow im Zusammenhang seiner Argumentation bezieht, sind für eine tiefergehende Analyse der östlichen Meditationspraktiken sicherlich weiterführend. Das Marktmodell ist, wenn auch in anderen Zusammenhängen, auch von Slavoj Žižek polemisch aufgegriffen worden, um die *Sinnkonstruktion* eines *Teilbereiches*, der bislang in der europäischen Religionsgeschichte weitgehend ausgeblendet worden ist,⁶ als Reaktion auf die Überforderung des Individuums im kapitalistischen System und seinen rasanten Veränderungsmechanismen zu deuten: die meditative Einstellung des Buddhismus.⁷ Der Achtsamkeitsdiskurs, wie er sich in Europa seit Jahren lawinenartig ausbreitet, scheint eine Sinn-

⁶ Vgl. allerdings KARL BAIER, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, 2 Bde., Würzburg 2009.

⁷ SLAVOJ ŽIŽEK, *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt a. M. 2001.

konstruktion zu bieten, die in der europäischen Religionsgeschichte eine zunehmende Beachtung findet. Dabei bleibt die Referenz bzw. implizite Referenz oder gar dezidierte Nicht-Referenz auf seine buddhistische Herkunft ambivalent.

2. Achtsamkeit, Lichtung und Erfahrung

Das Konzept der Achtsamkeit hat im Kulturtransfer zahlreiche Veränderungen durchgemacht. Seine Rezeption im Westen ist jedoch nicht als Implementierung eines neuen östlich geprägten Sinnangebotes zu sehen, sondern als Teil eines schon in der europäischen Religions- und Geistesgeschichte verankerten Diskurses über »Erfahrung«. Žižek weist in seiner Kritik am westlichen Buddhismus zunächst auf ein den Diskurs erhellendes Gespräch zwischen Martin Heidegger und dem Arzt und Psychater Medard Boss hin, die zwischen 1959 und 1969 gemeinsam die sogenannten Zollikoner Seminare abgehalten haben. Seminarprotokolle und Gespräche zwischen Boss und Heidegger wurden 1987 bei Vittorio Klostermann veröffentlicht.⁸ Heidegger war damals schon fortgeschrittenen Alters und die *Lichtung*⁹ hatte sich zu einer zentralen Metapher seiner Philosophie nach der Kehre entwickelt – Lichtung als Metapher, um die Erfahrung des Subjekts zu beschreiben. Im Gespräch argumentiert Medard Boss nun, dass das indische Denken Lichtung nicht als Erfahrung des Menschen deute, sondern dass hier die Lichtung vielmehr als ein totales Phänomen gesehen würde, und das menschliche Dasein sei nur ein Bereich davon, dass aber der Mensch sich dieser Realität der Lichtung letztlich nicht bewusst sei. Die Bedeutung des Daseins, so Boss, liege daher in der Rückgewinnung dieses Bewusstseins von dem sich entfaltenden Sein als Lichtung.

»Der ganze Sinn des menschlichen Daseins liegt [...] in der Wiedergewinnung der vollen Wesenserkenntnis seiner selbst als der Gelichtetheit selbst.« Zu dieser Wiedergewinnung habe sich der Mensch durch Wiedergeburten hinaufzuarbeiten.

Heidegger hält dagegen, dass im indischen Denken eine Entmenschlichung stattfinde, indem das Dasein sich in reine Erleuchtung verwandele. Heidegger gesteht zwar ein, dass sein Begriff der Lichtung dem asiatischen Konzept von Erleuchtung nicht ganz unähnlich sei (seine Gespräche mit japanischen Philosophen der Kyoto-Schule zeigen das ja ebenfalls), er deutet das Ereignis der Lichtung aber als ein Ent-Eignen und bezweifelt dementsprechend die Möglichkeit, zu einem vollkommenen Zustand überhaupt gelangen zu können.¹⁰

⁸ MARTIN HEIDEGGER, Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe, hg. von Medard Boss, Frankfurt a. M. 1987.

⁹ A. a. O., 223.

¹⁰ A. a. O., 224.

Gegenüber Boss argumentiert Heidegger nun, dass seine Auffassung der Lichtung insofern adäquater sei als die indische, als er vom Dasein und von einem Seinsverständnis ausgehen und sich auf dieses als unmittelbar erfahrbares beschränken würde. Dem hält Medard Boss wiederum entgegen, dass

»die im Meditieren erfahrenen Inder behaupten [...], dass es ebensolcher unmittelbarer Erfahrung entspreche, das Grundwesen des Menschen, aber auch alles anderen Seienden, als der Gelichtetheit an sich unmittelbar zugehörig, diese selbst mitausmachend zu erkennen, nicht zu ›interpretieren.«¹¹

Heideggers und Boss' Gespräche sind philosophiegeschichtlich nicht nur deshalb von Bedeutung, weil Heidegger hier seinen Begriff der »Lichtung« deutlicher entfaltet als in seinen früheren Schriften, sie sind auch nicht nur deshalb von Bedeutung, weil sie die Gespräche des Philosophen mit Medizinern und Psychologen dokumentieren, sie können auch als ein Baustein der europäischen Religionsgeschichte im globalen Kontext gelesen werden. Boss weist auf die asiatischen Meditationspraktiken hin und auf das in der Meditation *unmittelbar Erfahrbare*.

Wenn Religionswissenschaft über die Vielgestaltigkeit der europäischen Religionsgeschichte im globalen Kontext nachdenkt, und ich will das im Folgenden tun, indem ich mich auf einen Aspekt, nämlich den der Rezeption und Adaption asiatischer Meditationspraktiken im 20. Jahrhundert beschränke, dann muss auch über Austauschprozesse von in erster Hinsicht nicht kompatiblen Vorstellungen und Praktiken und deren diskursiver Verarbeitung nachgedacht werden.

Slavoj Žižek hat in seiner religionsphilosophischen Studie *Die gnadenlose Liebe* darauf hingewiesen, dass Heidegger schon in seiner Vorlesung zu Schellings Schrift *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* argumentiert hatte, dass die europäische Philosophie deshalb groß und bedeutend geworden sei, weil sie das Mythische überhaupt und das Asiatische im Besonderen zu überwinden vermochte.¹² Das legitimiert sie seiner Auffassung nach, auch in die Geschichte einzugreifen und die Moderne zu gestalten. Heidegger schreibt:

»Wir können in der Philosophie ebenso wenig durch einen Sprung in die griechische Philosophie zurück, wie wir den Eingang des Christentums in die abendländische Geschichte und damit in die Philosophie durch einen Machtanspruch beseitigen können. Es bleibt nur die Möglichkeit, die Geschichte zu verwandeln, d. h. die verborgene Notwendigkeit der Geschichte, in die weder Wissen noch Tat hinabreichen, wirklich zu vollziehen; und Verwandlung, wahrhaft vollzogen, ist das Wesen des

¹¹ A. a. O., 225.

¹² ŽIŽEK, *Liebe* (Anm. 7), 62.

Schöpferischen. Denn auch der große Anfang der abendländischen Philosophie kam nicht aus dem Nichts, sondern er wurde groß, weil er seinen größten Gegensatz, das Mythische überhaupt und das Asiatische im besonderen, zu überwinden, d. h. in das Gefüge einer Wahrheit des Seyns zu bringen hatte und dies vermochte.«¹³

Wie weit die sogenannte »abendländische Philosophie« diese unterstellte Überwindung allerdings tatsächlich vermochte, ist jedoch keineswegs ausgemacht. Nicht nur durch Horkheimers und Adornos Klassiker *Dialektik der Aufklärung* wurde das in Frage gestellt; bereits bei Kant, einem der Gründungsväter der Moderne, wird deutlich, wie dezidiert er sich immer wieder von »Schwärmern« absetzen musste, das heißt von einer Philosophie, die sich auf »höhere Inspiration« beruft, also auf die gesamte hermetische, und insbesondere die neoplatonische Tradition. Kant hat seine Kritik immer wieder auf Sprechweisen gerichtet, die er als irrational und unwissenschaftlich enthüllen wollte, Sprechweisen, in denen jemand auf geheimnisvolle Weise die Wahrheit »in sich« selbst gefunden zu haben beansprucht: durch Initiation, Inspiration, durch intellektuelle Anschauung, durch Gefühl, durch Ahnung und Schwärmerei, durch »mystischen Takt«, mit anderen Worten durch *unmittelbare Erfahrung*.

Kant kritisiert in seiner 1786 erschienenen kleinen Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, dass so eine Sprache entstehe, die eine Grundbedingung der Moderne, nämlich wahrheitsfähige Sätze so zu bilden, dass man sie allgemein mitteilen können muss, verletze.¹⁴ Der von Kant erhobene Vorwurf der »Schwärmerei« richtet sich explizit gegen zeitgenössische philosophische Entwicklungen, wie er sie bei Jacobi und Mendelsohn beobachtet, insbesondere gegen eine vermeintliche, dem philosophischen »Genie« widerfahrende »Erleuchtung«.¹⁵ Dieses vorgebliche Genie berufe sich, so Kant, auf »eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, so weit ich sie kenne, gar nicht liefern kann«¹⁶. Auch in seiner zehn Jahre später erschienenen Schrift *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* kritisiert Kant eine solche erleuchtende, nicht-sinnliche Anschauung als philosophische Schwärmerei, die ihm zufolge genau darin bestehe, dass sie eine intel-

¹³ MARTIN HEIDEGGER, Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit, in: Ders., Gesamtausgabe II. Abteilung. Vorlesungen von 1919–1944, Bd. 42, hg. von Ingrid Schüssler, Tübingen 1971, 252.

¹⁴ IMMANUEL KANT, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, in: Ders., Schriften zur Metaphysik und Logik I, Werkausgabe Bd. V, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1977, 267–283.

¹⁵ A. a. O., 281.

¹⁶ A. a. O., 277.

lektuelle Anschauung als Rechtfertigungsgrund für ein vorgebliches philosophisches Wissen angibt.¹⁷

Dass Kants Kritik an der Schwärmerei diese keineswegs überwunden und aus den Prozessen der Moderne ausgeschlossen hat, oder mit anderen Worten, dass die Säkularisierung nicht als einliniger Prozess der Modernisierung verlief, ist inzwischen ein soziologischer Gemeinplatz, und das zeigt sich unter anderem an der Wiederkehr eines breiten Interesses an *Erleuchtung* und an einer Wahrheit, die man in sich selbst finden und die als *reine Erfahrung* unvermittelt erlebt werden kann.¹⁸ Ein herausragendes Beispiel für diesen Prozess ist die weit verbreitete Hinwendung zu Meditation im *Westlichen Buddhismus*.

Insbesondere die Betonung der reinen Erfahrung, vorkategorial, vorreflexiv und unabhängig von jeglicher Tradition ist zum Merkmal eines westlichen Buddhismus geworden, der traditionskritisch auf Meditation und eine durch sie vermittelte reine Aufmerksamkeit fokussiert ist. Dabei ist das populäre Verständnis des Begriffes »reine Aufmerksamkeit«, der, wie ich später zeige, von einem deutschen buddhistischen Mönch eingeführt worden ist, dergestalt, dass man annimmt, dass es möglich ist, vorreflexive Empfindungen von kategorialen Wahrnehmungserfahrungen trennen zu können, mit anderen Worten, sozusagen eine meditative Realisierung der Peirce'schen Qualia.¹⁹ Ein breiter populärer Diskurs geht von der Annahme aus, dass unsere Wahrnehmung und die Reaktion auf ein Objekt logisch und zeitlich einer nicht-kategorialen, nicht-konstruierten, reinen Erfahrung des Objekts erst nachfolgt und dass diese reine Erfahrung durch Meditation und mentales Training bewusst gemacht werden kann, und vor allem, dass so ein Zugang zu einem tieferen Bewusstsein eröffnet und damit Wahrheit erschlossen werden kann.

Žižek hat unter Bezugnahme auf Adornos und Horkheimers Untersuchungen zur *Dialektik der Aufklärung* die von Heidegger konstatierten positiven und zuversichtlichen Errungenschaften der Lichtung und den Sieg der Aufklärung über das Asiatische in Frage gestellt und angesichts des westlichen Buddhismus eine

¹⁷ IMMANUEL KANT, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, in: Ders., Schriften zur Metaphysik und Logik 2, Werkausgabe Bd. VI, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1977, 337–397.

¹⁸ Vgl. ANDREAS NEHRING, Die Erfindung der religiösen Erfahrung, in: Christian Strecker (Hg.), Kontexte der Schrift, Bd. 2. Kultur, Politik, Religion, Sprache (Festschrift für Wolfgang Stegemann zum 60. Geburtstag), Stuttgart 2005, 301–322.

¹⁹ Siehe dazu ROBERT SHARF, Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience, in: Numen 42, 1995, 228–283; DERS., »Experience«, in: Mark C. Taylor (Hg.), Critical Terms in Religious Studies, Chicago 1998, 94–116. Sharf bezieht sich auf: DANIEL C. DENNETT, »Quining qualia«, in: A.J. Marcel und E. Bisiach (Hg.), Consciousness in Contemporary Science, Oxford 1992.

Neuaufgabe der Kant'schen Kritik an der Schwärmerei mit einer radikalen Kapitalismuskritik verbunden. Er schreibt:

»Die ultimative postmoderne Ironie besteht daher in dem merkwürdigen Tausch zwischen Europa und Asien. Genau in dem Augenblick, da auf der Ebene der »wirtschaftlichen Infrastruktur« die europäische Technologie und der Kapitalismus weltweit triumphieren, ist auf der Ebene des »ideologischen Überbaus« das jüdisch-christliche Erbe im europäischen Raum durch das Hereinbrechen des »asiatischen« New-Age Denkens in seinen unterschiedlichen Gestalten bedroht.«²⁰

Über den Buddhismus sagt er:

»Obwohl sich der »westliche Buddhismus« als Heilmittel gegen den durch die kapitalistische Dynamik verursachten Stress präsentiert, das uns ermöglicht »loszulassen«, unseren inneren Frieden und unsere Ausgeglichenheit wieder herzustellen, fungiert er in Wirklichkeit als sein perfektes ideologisches Supplement [...] Die meditative Einstellung des westlichen Buddhismus dürfte für uns die effektivste Methode sein vollständig an der kapitalistischen Dynamik teilzuhaben und zugleich den Anschein mentaler Gesundheit zu wahren.«²¹

3. Achtsamkeit in westlichen Diskursen

Tatsache ist, dass keine asiatische Religion in der Gegenwart so erfolgreich ist, wenn man die Medienpräsenz und die Zahl der Publikationen einmal anschaut, wie der Buddhismus, und keine andere Lehre wird mit so vielen Zuschreibungen belegt, die sich bei genauem Hinsehen nur bedingt als historisch haltbar erweisen. Das bekannteste Klischee ist die Rede vom Buddhismus als einer Religion der Toleranz und der Friedfertigkeit. In diesem Zusammenhang erlebt das buddhistische Konzept der Achtsamkeitsmeditation gegenwärtig eine breite Rezeption in verschiedenen gesellschaftlichen Funktionsbereichen. In der Mehrzahl jüngerer Publikationen zu Achtsamkeit wird diese als eine Praxis der Selbsterfahrung beschrieben, die nicht unmittelbar an eine religiöse Tradition gebunden sei und die sogar jenseits aller religiösen Konnotationen verstanden und umgesetzt werden könne.²² Dennoch gehört die Achtsamkeitsmeditation zu den wichtigsten Phänomenen dessen, was von verschiedenen sozialtheoreti-

²⁰ ŽIŽEK, Liebe (Anm. 7), 62.

²¹ A. a. O., 63 f.

²² Prominentes Beispiel für diese letztere Sicht ist THOMAS METZINGER, Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst. Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik, Berlin 2009.

schen Ansätzen (z.B. Hubert Knoblauch) als »Spiritualität« von »Religion« abgegrenzt wird.²³

Ich will nur einige Beispiele aus den jüngsten Diskursen nennen, in denen Achtsamkeit zu einem zentralen Konzept avanciert ist, das heute in unterschiedlichsten Funktionsbereichen eingesetzt und erforscht wird. Achtsamkeit ist einerseits zu einem zentralen Moment in der therapeutischen Praxis geworden, andererseits wird aber in unterschiedlichen wissenschaftlichen Kontexten, wie Psychologie, Philosophie, Neurowissenschaften, Psychosomatik diskutiert, ob und inwiefern Achtsamkeitsmeditation das Gehirn positiv verändert und welche therapeutischen Effekte daraus abzuleiten sind. Diskutiert wird aber auch über Meditation als einer eigenständigen Methode der Bewusstseinsforschung. Als eine radikal subjektive Methode der Forschung aus Perspektive der ersten Person erscheint Meditation als Komplement der maximal objektiven Beobachtungen aus Perspektive der dritten Person, wie sie z.B. von der modernen Hirnforschung eingenommen wird.²⁴

Um die gegenwärtige breite Rezeption der Achtsamkeitsmeditation in den Blick zu bekommen, muss noch ein weiterer Aspekt bedacht werden, der in einem merkwürdigen Gegensatz zu der sich auf Kant berufenden Kritik an reiner Erfahrung steht: Kaum einer zweiten Religion wird eine so hohe Affinität zur Wissenschaft bescheinigt / unterstellt wie dem Buddhismus. Das kann zumindest konstatiert werden für eine breite Rezeptionslinie im Westen, die sich bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen lässt.²⁵ Aber auch die neuere westliche Rezeption des Buddhismus vollzieht sich unter dem Vorzeichen der Idee, dass der Buddhismus mit Grundeinsichten der westlichen Wissenschaften vereinbar ist.²⁶ Die Naturwissenschaften scheinen mit dem Buddhismus in einem guten Verhältnis zu stehen, im Unterschied zu den Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Glaube und Wissen in der Geschichte des Christentums, wobei diese Differenzziehungen, als Teil eines apologetischen Diskurses betrachtet, die Kritik am Christentum mit Hinwendung zu anderen Religionsformen verbindet. Naturwissenschaftler wie die Physiker Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg, David Bohm und Albert Einstein, aber vor allem Evolutionsbiologen wie Francisco

²³ Vgl. ANDREAS NEHRING / CHRISTOPH ERNST, Populäre Achtsamkeit. Kulturelle Aspekte einer Meditationspraxis zwischen Präsenzerfahrung und implizitem Wissen, in: Christoph Ernst / Heike Paul (Hg.), Präsenz und Implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2013, 373–401.

²⁴ Eine populäre Darstellung findet sich bei ULRICH OTT, Meditation für Skeptiker. Ein Neurowissenschaftler erklärt den Weg zum Selbst, München 2015.

²⁵ Siehe DONALD S. JOPEZ JR., Buddhism & Science. A Guide for the Perplexed, Chicago / London 2008.

²⁶ Vgl. dazu die Bände der Mind & Life Konferenzen, die seit 1987 zu dem Verhältnis von Buddhismus und Kognitionswissenschaften erschienen sind (www.mindandlife.org).

Varela, der Begründer der *Mind & Life Konferenzen*, und Humberto Maturana und Hirnforscher wie Wolf Singer, Richard Davidson, Brigitte Hölzel u. a., die mit Meditierenden experimentierten, waren in erster Linie aus zwei Gründen an den Meditationspraktiken, die in dieser asiatischen Religion entwickelt worden sind, interessiert: Bezug genommen wird zum einen immer wieder auf die experimentelle Orientierung des Buddhismus, die der Überlieferung zufolge auf den Buddha selbst zurückgeht, wenn er auf seinem Sterbelager die Schüler ermahnt, nichts kritiklos zu übernehmen, sondern stets selbst zu prüfen, ob die Lehranweisungen für die geistige Praxis hilfreich seien. Zum anderen wird in kritischen Diskursen zur Differenz von westlichem und östlichem Denken Buddhismus als eine Weltanschauung interpretiert, die auf metaphysische Konzepte weitgehend verzichten könne und den in der abendländischen Denktradition ausgeprägten Dualismus von Geist und Materie, von Gott und Welt zu überwinden scheint. Vielmehr wird darauf abgehoben, dass im Buddhismus die Realität als ein Kontinuum von Prozessen unterschiedlicher Subtilität interpretiert wird, wobei das, was wir als geistige oder materielle Prozesse erleben, als graduelle Differenzen eines Ganzen verstanden werden kann. Durch Introspektion, mittels einer durch meditative Schulung völlig konzentrierten und gebündelten Aufmerksamkeit, kann diese prozessuale Einheitlichkeit zu einer Erfahrung des Geistes werden, die jeder machen kann. Buddha ist kein jenseitiger Gott, so ein immer wiederholtes Diktum von Buddhisten in allen Kontexten und aus allen Schulen, sondern die innere Realität des Menschen, zu der jeder erwachen kann. Der Buddhismus bietet einen Weg zum Erwachen an, der Methoden und Vorstellungen integrieren kann, die sich für die Reifung des Menschen nützlich erweisen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Achtsamkeitsmeditation als eine Praxis analysieren, über die es ermöglicht wird, die soziokulturellen Figurationen von »Spiritualität« in den westlichen Gesellschaften genauer in den Blick zu bekommen. Da das Konzept der Achtsamkeitsmeditation in westlichen Diskursen zwischen Therapie und religiösem Erlebnis, wissenschaftlichem Gegenstand und pädagogischem Konzept changiert, ist zu fragen, welchen Mehrwert die in der Meditation eingeübte Praxis in unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionsbereichen eigentlich generiert und wie hier ein »Sinnangebot« im Sinne von Gladigow entwickelt wird, das eben nicht linear konzeptualisiert ist, sondern in verschiedene Teilbereiche der europäischen (und nordamerikanischen) Gesellschaften integriert werden konnte.²⁷ Akzeptanz und Wirksamkeit von Achtsamkeit spielen in den therapeutischen, religiösen, pädagogischen Funktionsbereichen ineinander.

Die zeitgenössische Rezeption von Achtsamkeit in Deutschland ist, wie oben angedeutet, mannigfaltig durch kulturelle Austausch- und Transferbeziehungen

²⁷ Siehe NEHRING / ERNST, Achtsamkeit (Anm. 23), 383 f.

überschrieben. Denn nicht nur, dass die Quellen der jeweiligen buddhistischen Auslegung von Achtsamkeit selbst äußerst heterogen sind, Achtsamkeit ist, wie unter anderen Thomas Metzinger argumentiert, nicht einmal zwingend buddhistisch und passt deshalb nur bedingt in die Stereotype eines west-östlichen Kulturtransfers. Dennoch muss diese Form der Meditation heute als Teil der europäischen Religionsgeschichte gesehen werden. Daher ist die Rolle, die Achtsamkeit im Buddhismus von seinen modernen Interpreten zugeschrieben wird, noch einmal näher zu betrachten.

Der Achtsamkeitsdiskurs steht im Kontext der Frage, was unter der »Religion« des Buddhismus zu verstehen sei. In der Religionswissenschaft und insbesondere der Religionssoziologie wird dies unter der Prämisse reflektiert, dass der Religionsbegriff abendländischen Ursprungs ist, der in der Geschichte des Christentums in Europa seine entscheidende Prägung erhalten hat und daher nicht ohne Weiteres auf Kulturen asiatischer Prägung übertragen werden kann. Sinnvoll scheint es auch im Anschluss an den religionshistorischen Ansatz von Gladigow zu sein, Achtsamkeit zunächst unter wissenssoziologischer Perspektive in den Blick zu nehmen, etwa in Analogie zu Thomas Luckmanns Interpretation des Religionsbegriffs. Luckmanns Ansatz bietet nicht nur eine kritische Erweiterung einer bis dahin weitgehend kirchensoziologischen Orientierung der Religionssoziologie und erlaubt somit, über verfasste Formen des Religiösen hinauszublicken. Vor allem bietet sein funktionaler Religionsbegriff, der von einer inhaltlichen Bestimmung von Religion weitgehend absieht, eine Möglichkeit, Achtsamkeit als eine Praxis der Sinntranszendenz in den Blick zu nehmen.

4. Nyanaponika und die westliche Rezeption von Achtsamkeit

Für die frühe Phase der westlich-europäischen Rezeption von Achtsamkeit bis etwa 1960 stehen vor allem die Namen von drei gebürtigen Deutschen Nyantiloka (Anton Walter Florus Gueth, 1878–1957), Nyanaponika (Siegmond Feniger 1901–1994) und Lama Anagarika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann, 1898–1985). Alle drei sind Meditationsmeister und Gelehrte in einem gewesen, und ihre Publikationen üben deshalb weit über die buddhistischen Kreise hinaus bis in die christlichen Kirchen, aber auch in die Populärkultur, keinen geringen Einfluss aus. Der einflussreichste von ihnen war Nyanaponika Mahathera, dessen Beitrag zur Achtsamkeitsrezeption in Amerika und dann auch in Deutschland kaum zu überschätzen ist.²⁸ Geboren 1901 in Hanau als Sigmund Feniger in

²⁸ Vgl. KURT ONKEN (Hg.), *Des Geistes Gleichmass. Festschrift zum 75. Geburtstag des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera*, Stambach 1975; DERS. (Hg.), *Zur Erkenntnis geneigt. Festschrift zum 85. Geburtstag des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera*,

einer jüdischen Familie, wandte sich der Jugendliche im Alter von 21 Jahren dem Buddhismus zu, floh vor den Nazis 1936 zunächst nach Wien und von dort aus nach Ceylon, wo er 1937 als Mönch ordiniert worden ist. Nach seiner Internierung als Deutscher in Indien reiste er in den 50er Jahren nach Burma, nahm am 6. Buddhistischen Konzil in Rangoon teil und übte sich in der Meditation unter dem burmesischen Lehrer Mahasi Sayadaw.

Er ist als Übersetzer und Herausgeber buddhistischer Texte bekannt geworden, erhielt mehrere Ehrenpreise in Ceylon für seine akademische Tätigkeit und wurde im Westen berühmt und breit rezipiert durch sein grundlegendes Buch zur Achtsamkeitsmeditation, *The Heart of Buddhist Meditation*, das auf Deutsch in etwas anderer Form unter dem Titel *Geistestraining durch Achtsamkeit* erschienen ist. Bereits in der Einleitung zur englischen Version werden das Anliegen und die universale Ausrichtung seines Achtsamkeitskonzeptes deutlich:

»This book is issued in the deep conviction that the systematic cultivation of right mindfulness, as taught by the Buddha in his Discourse on Satipattana, still provides the most simple and direct, the most thorough and effective, method for training and developing the mind for its daily tasks and problems as well as for its highest aim: mind's own unshakable deliverance from Greed, Hatred and Delusion«²⁹.

Bei Nyanaponika Mahathera, dessen Werk für die Rezeption der Achtsamkeitsmeditation in den USA grundlegend war,³⁰ zieht eine stark subjektivistische Perspektive in die Meditationspraxis des Buddhismus ein, indem er dem Buddhismus seinem Selbstverständnis nach bescheinigt, als »die Lehre vom Geist« gelten zu können,³¹ wobei es darum gehe, den Geist – den Nyanaponika synonym

Stammbach 1986; MATTHIAS NYANACITTA SCHARLIPP (Hg.), Ein edler Freund der Welt – Nyanaponika Mahathera 1901–1994: Gedenkschrift zum 100. Geburtstag, Oy-Mittelberg 2001; BHIKKU BODHI (Hg.), Nyanaponika: A Farewell Tribute. Life Sketch, Bibliography, Appreciations, and Selections from the Writings of Venerable Nyanaponika Mahathera (1901–1994), Kandy 1995; DETLEV KANTOWSKY, Nicht derselbe und nicht ein anderer. Beschreibungen und Gespräche, Texte, Bilder und Dokumente zum 90. Geburtstag des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera, Konstanz 1991.

²⁹ NYANAPONIKA THERA, *The Heart of Buddhist Meditation. A Handbook of Mental Training Based on the Buddha's Way of Mindfulness*, Kandy 1962, 7.

³⁰ JEFF WILSON, *Mindful America: The Mutual Transformation of Buddhist Meditation and American Culture*, Oxford / New York 2014; CHARLES S. PREBISH / MARTIN BAUMANN (Hg.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley 2002.

³¹ NYANAPONIKA THERA, *Geistestraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthāna-Methode*, Stammbach 1993, 14f.

mit »Bewusstsein« setzt – durch die Praxis der Achtsamkeit zu erkennen, zu formen und zu befreien.

»Die Methode der Geistesschulung und Meditation, die so tiefe und weitverzweigte Wurzeln in einer Grundkraft des Geistes hat, besitzt damit eine organische, ungekünstelte, von Gewaltsamkeit freie Beschaffenheit und eine Wachstums- und Reife-kraft aus innerer Gesetzmäßigkeit. Dies trägt viel dazu bei, den Übungsweg der Achtsamkeit zu einem wahrhaft universalen zu machen, dem nichts Exotisches anhaftet und der unabhängig ist von der Zeit und dem geographischen Raum seiner ersten Verkündung.«³²

Achtsamkeit, wie sie durch den Buddha gelehrt wurde, ist daher keine Praxis, die nur für Buddhisten relevant sei, sondern für die ganze Menschheit, und zwar deshalb, weil einerseits der menschliche Geist über Raum und Zeit hinweg überall der gleiche sei, und zum anderen, weil der Buddha den Schwerpunkt seiner Lehre auf das je individuelle Erfassen der Wirklichkeit, also auf die unmittelbare Erfahrung gelegt habe.

»Rechte Achtsamkeit ist die unerlässliche Grundlage für rechtes Leben und rechtes Denken und hat daher eine lebenswichtige Botschaft für jedermann: nicht nur für den überzeugten Buddhisten, sondern für alle, die sich bemühen wollen um die Meisterung des eigenen, so schwer zu lenkenden Geistes; und die seine verborgenen und gehemmten Möglichkeiten entwickeln wollen für eine größere innere Kraft und ein größeres und reineres Glück. Es ist ein Weg, der heute ebenso gangbar ist wie vor 2500 Jahren; in den Ländern des Westens ebenso wie in denen des Ostens; für den Menschen im weltlichen Getriebe ebenso wie für den Mönch im Frieden seiner Zelle.«³³

In Diskursen zur Achtsamkeitsmeditation wird dieser subjektivistische Charakter der Buddha-Lehre in besonderer Weise betont, indem man auf den persönlich-individuellen Charakter des durch Meditation erworbenen Wissens verweist.

³² NYANAPONIKA THERA, *Der einzige Weg. Buddhistische Texte zu Geistesschulung in rechter Achtsamkeit*, Konstanz 1956, 8 f.

³³ NYANAPONIKA, *Geistestraining* (Anm. 31), 11 f.

»Die Achtsamkeit, so hoch gepriesen und so hoher Ergebnisse fähig, ist aber keineswegs ein mystischer Geisteszustand, der nur wenigen Erlesenen verständlich und zugänglich ist. Achtsamkeit in ihrer elementarsten Erscheinungsform ist vielmehr eine der Grundfunktionen des Bewusstseins, ohne welche es keinerlei Objektwahrnehmung gibt.«³⁴

Nyanaponika bezeichnet diesen Zustand in der englischen Ausgabe seines Buches als »bare attention«, also reine Aufmerksamkeit, und mehrere Religionswissenschaftler, insbesondere Robert Sharf³⁵, haben hervorgehoben, dass eben dieser Ausdruck und das Konzept dahinter ihre Wurzeln in einer Renaissance der Theravada Meditation im frühen 20. Jahrhundert haben und insbesondere in der Verlagerung der Meditationspraxis als einer Praxis der Mönche hin zur Laienmeditation durch burmesische Lehrer wie Ledi Sayadaw (1846–1923) und Mahasi Sayadaw (1904–1982),³⁶ die Nyanaponika als seine Lehrer ansieht, dominant geworden sind, und dass dieses Konzept der reinen Aufmerksamkeit zur weltweiten Verbreitung von Achtsamkeit beigetragen hat. Nyanaponika spricht von Achtsamkeitsmeditation als dem »Weg der Selbsthilfe«, die im Grunde die eigentlich wirkliche Hilfe sei.

Deutlich wird aber auch bei dieser Verschiebung, dass es sich hierbei um eine normative Konstruktion handelt, wenn Nyanaponika sich mit der Praxis der »reinen Aufmerksamkeit« dezidiert von Lehren absetzen möchte, »welche behaupten, dass der Mensch nur durch die Gnade eines Gottes erlöst werden könne.«³⁷ Darüber hinaus wird deutlich, dass bei ihm der »Weg der Selbsthilfe« einer expliziten Legitimation bedarf, die darin besteht, in der Achtsamkeitsmeditation eines der Heilmittel gegen die »Degenerierung der Menschheit« zu sehen, gegen die »Katastrophen«³⁸ der Selbstzerstörung, die im 20. Jahrhundert im christlichen Europa zu beobachten waren, sowie gegen die »geistlosen Zerstreuungen« in westlichen Gesellschaften. Achtsamkeit dagegen fördere die »Entfaltung eines hohen und höchsten Menschentums, dem wahren Übermenschen, von dem so viele Geister geträumt haben und dem so viele fehl gerichtete Anstrengungen galten«³⁹.

³⁴ A. a. O., 17.

³⁵ ROBERT SHARF, Is Mindfulness Buddhist? (and why it matters), in: *Transcultural Psychiatry* Vol. 25 / 4 (2015), 470–484, 472; ROBERT K. C. FORMAN (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, Oxford 1990.

³⁶ LANCE S. COUSINS, *The Origins of Insight Meditation*, in: Thomas Skorupski (Hg.), *The Buddhist Forum IV, Seminar Papers 1994–1996*, London 1996, 35–58.

³⁷ NYANAPONIKA, *Geistestraining* (Anm. 31), 165.

³⁸ A. a. O., 21.

³⁹ Ebd.

Geistestraining durch Achtsamkeit ist inzwischen zu einem zentralen Bestandteil der europäischen Religionsgeschichte geworden, die man sicher noch detaillierter analysieren müsste. Hier sei nur abschließend darauf hingewiesen, dass es einigermaßen naiv wäre zu glauben, dass es bei Achtsamkeitsmeditation nur um den subjektiven Weg der Selbstbefreiung gehe. Achtsamkeitsmeditation ist eine kollektive Praxis, die eine Form der Erfahrung einüben soll, die gesellschaftlich vorgegeben ist und damit auch unter ideologischen Vorannahmen steht, von denen her der Diskurs zur Achtsamkeit für die Religionswissenschaft überhaupt erst als Explikation unmittelbarer Erfahrungen erschließbar wird. Ob eine Lichtung in Sicht ist, werde ich hier offenlassen müssen.

Sizilien

Ein Schmelztiegel der Religionen und Kulturen am Südrand Europas

Jutta Sperber

Sizilien, gelegen am Südrand Europas und beliebtes Ziel auch und gerade für Bildungstouristen, ist oder erscheint heute geschlossen katholisch, aber ist doch ein interessantes Beispiel für die Präsenz von Religionen im Plural in Europa, das eine Art imaginären Rundgang und dabei einen genauen historischen Blick und kritisches Abwägen lohnt.

1. Die griechische Antike und ihre Gegenwart

Abgesehen von dem Kult, der heute um die Person Friedrichs II. von Hohenstaufen als Vorläufer einer toleranten und multireligiösen Moderne betrieben wird und der eines besonderen Blickes zum Abschluss dieses imaginären Rundgangs bedarf, fällt auf, dass der religiös-kulturelle Schmelztiegel Sizilien nicht nur Eingang gefunden hat in die Standardwerke von Historikern der renommierten Universitäten Oxford und Cambridge, die von der Insel »zwischen den Welten« sprechen, wie dies Moses I. Finley, Denis Mack Smith und Christopher Duggan in ihrer »Geschichte Siziliens und der Sizilianer«¹ tun. Selbst der Merianreiseführer »Sizilien« von Peter Amann² widmet dem Thema »Das Land der Demeter« eine ganze Seite,³ in dem er den griechischen Mythos von der Entführung der Persephone durch Hades, den Gott der Unterwelt, schildert. Die verzweifelte Mutter Demeter ließ auf der Suche nach ihrer Tochter die Erde verdorren, und die Menschen drohten zu verhungern. So musste ein Kompromiss gefunden werden, dass Persephone ein halbes Jahr, von der Aussaat im Frühjahr bis zur Ernte im Herbst, bei ihrer Mutter auf der Erde verbrachte und danach zu ihrem Gatten in die Unterwelt zurückkehrte. Dass dieser Mythos den Griechen

¹ MOSES I. FINLEY / DENIS MACK SMITH / CHRISTOPHER DUGGAN, Geschichte Siziliens und der Sizilianer, München ⁴2010.

² PETER AMANN, Sizilien, München ⁵2002.

³ Vgl. a. a. O., 83.

den Wechsel der Jahreszeiten, der fruchtbaren und der unfruchtbaren Zeit erklärte, liegt auf der Hand. Unter Gesichtspunkten der Multireligiosität interessanter ist, dass die Griechen diesen Demetermythos und -kult bei der Kolonialisierung Siziliens mit auf die Insel brachten und er sich dort stark verbreitete und mit den bereits vorhandenen Fruchtbarkeitskulten der Urbevölkerung der Sikuler und Sikaner verschmolz. Im griechischen Sizilien hatte jede Polis ihren eigenen Demeter-Tempel, wobei das Hauptheiligtum in Enna lag, also genau im geographischen Mittelpunkt der Insel, was der Stadt in der Antike den Namen »Nabel Siziliens« eintrug.⁴ Der nahegelegene, kreisrunde Lago di Pergusa galt als der Ort der Entführung der Persephone. Darin folgten die Griechen ihren Vorgängern, die »dunkle unterirdische Mächte in Naturphänomenen wie Berggrotten und heißen Quellen«⁵ verehrten. Die Reste des Demeterkults lassen sich aber nicht nur in den archäologischen Museen Siziliens bewundern, in denen sich viele Votivstatuen aus Terrakotta finden, die entweder Demeter zeigen, wie sie mit einer Fackel in der Hand ihre Tochter sucht, oder aber Persephone, die, als Braut geschmückt, auf einem Thron sitzt. Religionsgeschichtlich viel spannender ist, dass der Demeterkult in gewandelter Form bis in die Gegenwart weiterexistiert. Über die Hälfte der sizilianischen Kirchen ist Maria geweiht, und in deren Verehrung leben Elemente des alten Demeterkults weiter. Besonders sichtbar ist das natürlich in Enna, wo Maria als SS. della Visitazione Stadtpatronin ist und ihr Fest, der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums zum Trotz, am 2. Juli geblieben ist und das Erntedankfest des Demeterkults zur Getreideernte fortleben lässt. Die kunstvoll geflochtenen Getreideähren, Votivgaben für Demeter, finden sich nicht nur am Marmorfuß des Weihwasserbeckens in der Taufkapelle des Doms von Enna, sondern werden dort der Maria immer noch dargebracht.⁶

2. Rom und der Beginn der Christianisierung

Doch der Übergang von der Welt der griechischen Antike in die Gegenwart verlief natürlich in Schritten. Auffallend dabei ist, dass sich insgesamt wenig an den griechischen Strukturen änderte, als Sizilien römische Provinz wurde.⁷ Sizilien war eine griechischsprachige Provinz, und wie bei allen diesen Provinzen versuchte Rom nie bewusst, Sizilien zu latinisieren. Allerdings brachte die Verwaltungsreform des Augustus es mit sich, dass zumindest im Bereich der amtlichen Kommunikation ein konzentriertes lateinischsprachiges Element auf die

⁴ Vgl. a. a. O., 81.

⁵ FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 16.

⁶ Vgl. AMANN, Sizilien (Anm. 2), 81–83.

⁷ Vgl. FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 54–83.

Insel kam. Die in der Verwaltung tätige, gebildete Schicht sprach auch Latein, war also zweisprachig, während die Mehrzahl der Grab- und Weihinschriften, seien sie nun heidnisch oder später christlich, in griechischer Sprache formuliert wurden.⁸ Die Religion des römischen Siziliens war, wie die der übrigen hellenistischen Welt, synkretistisch. Die Anfänge des sizilianischen Christentums sind schlecht dokumentiert. Man kann nur vermuten, dass Juden bereits in der vorchristlichen Ära nach Sizilien einwanderten wie auch in andere Städte Italiens. Zur Zeit Papst Gregors des Großen gab es jedenfalls etablierte jüdische Gemeinden nicht nur in den Städten, sondern auch in den Dörfern Siziliens. Dass das Christentum zunächst in den jüdischen Gemeinden Ostsiziliens Fuß fasste, ist zwar durchaus plausibel, aber durch historische Quellen nicht beweisbar. Die zahlreichen Märtyrergeschichten und Heiligenlegenden Siziliens zählen zu den »phantasievollsten der Welt«⁹, aber nachweisbar sind Heilige wie christliche Bestattungen erst etwa ab Anfang, Mitte des dritten Jahrhunderts, und erst mit der Aufhebung des Verbots des Christentums durch Kaiser Konstantin 313 setzte sich das Christentum in ganz Sizilien rasch durch. Leichter als an der Umwandlung heidnischer Tempel und öffentlicher Bäder in Kirchen lässt sich die Christianisierung am Bestattungswesen nachweisen. Sizilien wurde sogar als »das klassische Land der frühchristlichen Grabarchitektur«¹⁰ bezeichnet, da besonders die großen Katakomben in Syrakus von Größe wie Qualität der künstlerischen Ausstattung durchaus an die in Rom heranreichen. Summa summarum bezeugen diese Bestattungsanlagen, dass es bis zum fünften Jahrhundert »beachtliche christliche Gemeinden in allen Teilen Siziliens«¹¹ gegeben haben muss.

3. Zwischen Rom, Byzanz und dem Islam

Hochinteressant ist die Entwicklung dieser kirchlichen Strukturen, denn ab 535 machte der oströmische Kaiser Justinian durch den Feldzug des Belisarios Sizilien zu einer Provinz des Byzantinischen Reiches, während Papst Gregor der Große wie schon einige seiner Vorgänger versuchte, die Kirche in Liturgie, Lehre und Organisation möglichst zu romanisieren. So kam es zwar zu einer Spaltung zwischen Rom und Konstantinopel, allerdings nie zu einer wirklichen Krise, denn die Kaiser in Konstantinopel kümmerten sich allem Anschein nach nie sonderlich um den Einfluss Roms auf die sizilianischen Kirchen, da sie schlicht dringendere Probleme hatten. Die Fachhistoriker sprechen bei der Einschätzung dieser Lage

⁸ Vgl. a. a. O., 72 f.; 78 f.

⁹ A. a. O., 80.

¹⁰ Ebd.

¹¹ A. a. O., 81.

von einem »verwirrenden und kontrovers diskutierten Problem«¹². Doch allein das Fortleben der griechischen Sprache spricht für eine enge kulturelle Bindung an die östliche Reichshälfte. Weiterhin fällt auf, dass vor der normannischen Zeit benediktinische Klöster auf Sizilien fehlen, während der Abt Theophanes aus Syrakus zum Patriarchen von Antiochia ernannt wurde. Jenseits aller genaueren Begründungen war jedenfalls der Papst der Verlierer dieser sizilianischen Situation, denn bis zur zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts war die sizilianische Kirche nicht nur in Liturgie und Zeremonien, sondern in jeder wichtigen Hinsicht östlich ausgerichtet. Nachdem die griechischsprachige Bevölkerung in Sizilien stets in der Mehrheit gewesen war, gab nun selbst die politisch einflussreiche und gebildete Minderheit das Latein auf und kehrte zur griechischen Sprache zurück. Unter Kaiser Constans (ermordet 668) war Syrakus sogar für einige Jahre ab 660 die Hauptstadt des Byzantinischen Reiches!¹³

Als diese Episode ein gewaltsames Ende fand (Niederschlagung der Rebellion gegen Constans durch dessen Sohn), wurde die arabisch-islamische Welt zum entscheidenden Faktor für Sizilien, die um die Jahrhundertwende vom siebten zum achten Jahrhundert Pantelleria eroberte, wohin sich Christen aus Afrika geflüchtet hatten, sozusagen widerspenstige ehemalige Untertanen. Von dort aus ließen sich fünfzig Jahre lang noch viel besser Raubzüge nach Sizilien unternehmen als früher. Man raubte christliche Kirchenschätze, lieferte das vorgeschriebene Fünftel dem Kalifen ab und transportierte den Rest, da man mit »diesem ungläubigen Plunder«¹⁴ nichts anfangen konnte, zum neu gegründeten Hafen Basra am Persischen Golf und verkaufte die Gegenstände weiter an die Hindus in Indien, die zwar ebenfalls Ungläubige waren, aber mit dem Materialwert etwas anfangen konnten. Eine weitere beliebte Beute waren Frauen. In der Nähe von Damaskus gab es nach Informationen eines sizilianisch-arabischen Autors, einen Ort namens »As-Siqiliyat«, die sizilianischen Frauen.¹⁵ Dieser arabische Vormarsch nach Sizilien war aber, wie Finley, Mack Smith und Duggan betonen, »nicht nur strategisch, sondern auch ideologisch«¹⁶ bedeutsam, denn drei der vier Patriarchate lagen nun in islamischem Gebiet, wodurch die sogenannten »griechischen Nationen«¹⁷ und darunter eben neben Griechenland selbst auch Sizilien zu den »wichtigsten Bastionen des orthodoxen Christentums«¹⁸ wurden. Zwischen den Jahren 678 und 751 waren alle bis auf zwei Päpste

¹² FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 82.

¹³ Vgl. a. a. O., 81–86.

¹⁴ BERND RILL, Sizilien im Mittelalter. Das Reich der Araber, Normannen und Staufer, Stuttgart / Zürich 1995, 22.

¹⁵ Vgl. a. a. O., 22 f.

¹⁶ FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 86.

¹⁷ Zit. nach ebd.

¹⁸ Ebd.

griechisch und davon wiederum vier in Sizilien entweder geboren oder aber aufgewachsen, wodurch man das Papsttum dieser Zeit als gräzisiert bezeichnen könnte, was aber nicht bedeutete, dass es deshalb auf anderer Ebene nicht doch Konflikte mit dem Kaiser gegeben hätte. Beim praktischen Verhalten auch in kirchlich-theologischen Fragen (konkret kaiserliches Vorgehen gegen den Bilderkult) spielte wohl die militärische Präsenz der Byzantiner auf Sizilien eine größere Rolle als die religiösen Überzeugungen der Bevölkerung. Die Furcht vor den Arabern und dem Islam, die sozusagen bereitstanden, die Lage für ihre eigenen Interessen auszunutzen, spielte sicher ebenfalls eine Rolle, wenn sich auch deren Anteil schwer konkret einschätzen lässt. Als jedenfalls der abgesetzte General Euphemios 827 aus Rache¹⁹ einen Volksaufstand ins Rollen brachte, wurde dessen Stellvertreter wiederum umgehend von diesem abtrünnig und bot dem aghlabidischen tunesischen Emir Sizilien als tributpflichtige Provinz an, wenn er nur selbst die Statthalterschaft darüber bekäme. Daraufhin ging eine 10.000 Mann starke Elitemeeresarmee von Arabern, Berbern und spanischen Muslimen im Mazara im Südwesten Siziliens an Land, um die Insel zu erobern. Die Sache verlief zunächst sehr ungeplant, aber letztlich ging es dann doch nicht mehr um Piratenzüge wie früher, sondern um Kolonisierung. Wie auch immer, die Kämpfe erwiesen sich als langwierig und blutig und zogen Sizilien auch in die Streitereien zwischen verschiedenen muslimischen Gruppen hinein, die entgegen islamischer Einheitsbehauptungen in jeder Hinsicht schlimmer waren als die existierenden innerchristlichen Auseinandersetzungen.²⁰ Konstantinopel kämpfte 50 Jahre, also mehrere Generationen lang, verbissen um seinen letzten Vorposten im Westen, genauso aber wehrten sich die Bürger der einzelnen Städte und erst 851 beherrschten die Araber ganz Westsizilien. Das Ende des byzantinischen Sizilien wird, auch wenn Rometta in den Bergen westlich von Messina erst 965 eingenommen wurde,²¹ durch den Fall von Syrakus im Jahr 878 markiert. Es war anderthalb Jahrtausende lang die wichtigste Polis Siziliens gewesen, unabhängig von den jeweiligen Herrschern und ihrer Religion, und musste nun und bis heute die Führungsrolle Palermo überlassen. Damals trat auch das Christentum hinter den Islam zurück und die griechische hinter die arabische Sprache. Für die Historiker ging, so klar und trennscharf wie nirgendwo sonst, die antike Welt in die mittelalterliche über.²² Oder, mit anderen Worten, der verbliebene antike Bürgersinn, den der spätantike Zwangsstaat noch nicht hatte beugen können, wehrte sich gegen die als gründlich fremd empfundene islamische Gesellschafts-

¹⁹ Es scheint um eine sehr obskure Frauengeschichte gegangen zu sein, so RILL, *Sizilien im Mittelalter*, 28 f.

²⁰ Vgl. RILL, *Sizilien im Mittelalter* (Anm. 14), 27–50; 51 ff.

²¹ Hier kämpften sogar die ersten russischen Söldner auf sizilianischem Boden gegen die Sarazenen, a. a. O., 61–63.

²² Vgl. FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, *Geschichte Siziliens* (Anm. 1), 86–88.

und Herrschaftsordnung. Sizilien als »Paradebeispiel west-östlicher Toleranz und sich gegenseitig durchdringender Weisheit auf der Drehscheibe des Mittelmeeres«²³, es war noch nicht vorhanden. Was sich da abspielte, war eher ein »Zusammenprall der Zivilisationen«²⁴. Das moslemische Sizilien war »islamische Herrschaftsordnung plus effektive wirtschaftliche Organisation der in der Spätantike und unter den Byzantinern etwas heruntergekommenen Insel«²⁵.

4. Unter dem Halbmond

Wie weit die harten Bestimmungen der *dhimma*, der islamischen Rechtsbestimmungen für geduldete, vor allem jüdische und christliche, religiöse Minderheiten, die man eben nicht mit moderner Toleranz und ihren Vorstellungen von Menschenwürde und Religionsfreiheit nach der Aufklärung verwechseln darf, von den neuen Herren auf Sizilien angewandt wurden,²⁶ lässt sich kaum sagen. Im Vordergrund des historisch Greifbaren stehen die Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten, in die auch Sizilien voll mit einbezogen wurde.²⁷ Aber die Muslime hatten insgesamt mit ihrem System einen effektiven Mechanismus der friedlichen, aber auf Dauer unwiderstehlichen Konversion über Sekundärmotivationen, für den man aber nicht den christlich geprägten Begriff der Mission benutzen sollte, weil dieser zum einen bis heute von Muslimen als unislamisch empfunden wird und zum anderen, weil das System in der Tat im Blick auf die Konversion zum Islam faktisch nicht auf Primärmotivationen abhebt. Für die gewollte wie tatsächliche Wirksamkeit dieses Systems muss man neben der Psychologie immer auch die wirtschaftliche Situation einer bestimmten Gegend zu einer bestimmten Zeit mit einbeziehen, um abschätzen zu können, wie groß die äußeren Vorteile eines Übertritts zum Islam waren oder ob Massenübertritte vielleicht, was historisch auch vorkam, gar nicht gewünscht waren, da der Wegfall der Kopfsteuer die wirtschaftliche Existenz des muslimischen Staates in Zeiten knapper Kassen gefährdet hätte. Von solchen wirtschaftlichen Problemen kann aber, wie schon erwähnt, im arabischen Sizilien definitiv nicht die Rede sein. Eine Bevölkerungsstatistik, die die Anteile von Christen und Muslimen zu verschiedenen Zeitpunkten der islamischen Herrschaft angibt, existiert allerdings ebenfalls nicht. Man kann nur feststellen, dass die gesamte christliche Kultur auf dem Rückzug war, dass es überall beträchtliche Übertritte zum Islam gab und die Mehrheit der Christen in den zwei

²³ RILL, Sizilien im Mittelalter (Anm. 14), 41.

²⁴ Zit. nach a. a. O., 8.

²⁵ A. a. O., 84.

²⁶ Vgl. FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 88 f.

²⁷ Vgl. RILL, Sizilien im Mittelalter (Anm. 14), 51–57.

Jahrhunderten der Besetzung durch sarazenische Araber es schließlich aufgab, ihren Glauben zu praktizieren, aus welchen Gründen auch immer. Am Vorabend der normannischen Eroberung scheint es eine knappe Mehrheit der Muslime auf Sizilien gegeben zu haben, wobei die neuen Konvertiten, schenkt man dem Bericht eines Ibn Hauqal Glauben, auch als Muslime ihren landestypischen antiken Aberglauben nicht ablegten.²⁸ Vor allem in den westlichen und südöstlichen Regionen Siziliens gab es auch größere Zahlen von Siedlern als je vorher oder nachher bei einer der zahlreichen Eroberungen der Insel. Sizilien war damals zwar multikulturell, aber auch Teil der arabisch-islamischen kulturellen Welt, denn die Besatzer brachten ihre Religion und deren Gesetze, Literatur, Künste und Wissenschaften mit. Was davon geblieben ist, ist schwer einzuschätzen, aber es gibt doch gewichtige Stimmen, die sagen, diese Einwanderung von Muslimen sei so stark gewesen, dass sie den ethnischen und kulturellen Charakter Siziliens grundlegend geändert habe.²⁹ Fast alle Neuankömmlinge stammten aus dem Maghreb, wo gerade innerislamische Auseinandersetzungen so stark wüteten, dass selbst noch in der Normannenzeit viele lieber unter christliche Herrschaft flüchteten als die Kriegs- und Naturkatastrophen in ihrer Heimat hinzunehmen. Die Berber gingen eher aufs Land, die Araber eher in die Städte. Vom Umfang her wurden diese Migrationsbewegungen erst ab 1980 wieder erreicht. Das Arabische war allein schon als Regierungssprache sehr langlebig, und seine Reste finden sich nicht nur in Ortsnamen, sondern auch in Hunderten von arabischstämmigen Worten. Den Dialekt von Mazara würde ich selbst als zu einem Viertel Italienisch, aber zu drei Vierteln als Arabisch einstufen. Wären 1060 nicht die lateinisch-sprachigen normannischen Eroberer erschienen, spräche man auf Sizilien wohl einen arabischen Dialekt wie auf Malta. Interessanterweise holte die normannische Eroberung Sizilien einerseits dauerhaft in den europäischen Umkreis zurück, bescherte uns aber andererseits auch die bekannten Zeugnisse der normannisch-arabischen Kultur, die eben, seien es Bauten oder auch literarische Dokumente, gerade nicht auf die rein islamische Zeit zurückgehen.³⁰ Es mag widersinnig erscheinen, aber auch dafür gibt es religiöse Erklärungsversuche, die durchaus einleuchtend sind: Die kulturelle Symbiose bewahrte die griechischen Christen davor, den Verlockungen der kosmopolitischen Weltläufigkeit des Islam zu erliegen, so behauptet es jedenfalls Bernd Rill in seinem Werk über das Mittelalter in Sizilien.³¹

²⁸ Vgl. FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 91 sowie RILL, Sizilien im Mittelalter (Anm. 14), 88–91.

²⁹ Vgl. RILL, Sizilien im Mittelalter (Anm. 14), 85.

³⁰ Vgl. FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 93 f.

³¹ Vgl. RILL, Sizilien im Mittelalter (Anm. 14), 91.

5. Die Welt der Normannen

Damit treten wir in die Welt des normannischen Siziliens ein und machen einen großen Schritt zu auf Friedrich II., der ja von mütterlicher Seite her Erbe dieser Welt war. Hier kommen wieder die Päpste ins Spiel, die einen »Scheinanspruch auf die Lehenshoheit über Sizilien«³² entwickelt hatten, beruhend auf der Fiktion, dass erst Konstantin und nach ihm die karolingischen Könige die Insel besessen und sie dem Papst gegeben hätten. Jedenfalls gestand Papst Nikolaus II. Robert Guiscard de Hauteville und dessen Brüdern zu, über die Teile Süditaliens zu herrschen, die sie erobern konnten. Die Normannen waren also in Süditalien und Sizilien Lehensträger des Heiligen Stuhls und hatten sich verpflichtet, im Gegenzug zu dieser Beauftragung die religiöse Autorität Konstantinopels nicht anzuerkennen. Rein äußerlich verlief manches in Analogie zur arabisch-islamischen Eroberung Siziliens 200 Jahre vorher: Eine der rivalisierenden muslimischen Gruppierungen rief die Normannen um Hilfe an, und dies endete in der normannischen Unterwerfung der Insel. Was die Behandlung der eroberten muslimischen Bevölkerung anging, so ging man durchaus selektiv vor: Toleranz oder Repression hing von den je nach Kriegslage ausgehandelten örtlichen Bedingungen ab oder schlicht davon, was den Eroberern den größten praktischen Nutzen brachte, also wie man das neue Territorium weiterhin optimal gewinnbringend ausnützen konnte, muslimische Soldaten ausdrücklich inklusive. Letzteres muss nicht verwundern, denn in den Kämpfen um die muslimische Eroberung Siziliens hatte sogar Bischof Athanasius von Neapel zweimal sarazenische Truppen auf sein Territorium geholt. Nicht der zwischendurch erfolgte Kirchenbann des Papstes brachte ihn von diesem religiös vorurteilsfreien Handeln ab, sondern nur die Tatsache, dass sie eine Generation lang entsetzlich hausten und 883 sogar das Kloster Montecassino verwüsteten, bevor man sie wieder loswurde.³³ Auch rechtlich drehte man bei der normannischen Eroberung das existierende *dhimma*-System im Prinzip nur um, also Religionsfreiheit, rechtliche Bestimmungen inklusive, für alle Gruppierungen gegen Sonderabgaben für Juden und Araber. Trotzdem wanderten damals wohl viele Muslime aus Sizilien aus, was sich an im ganzen Mittelmeerraum verbreiteten Familiennamen, die auf eine Herkunft aus Sizilien verweisen, festmachen lässt. Andere flüchteten ins Innere der Insel, aber eine große Zahl blieb und wurde zu gehorsamen und fleißigen Untertanen der neuen Herren. Im Rückblick ist die Fähigkeit, unterschiedliche, will sagen arabische, nordeuropäische, römische und griechische Traditionen aufzunehmen und zu verbinden, »das Wahrzeichen

³² FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 95.

³³ Vgl. RILL, Sizilien im Mittelalter (Anm. 14), 47.

der normannischen Leistung in Sizilien«³⁴ und machte aus dem Abenteurer Roger de Hauteville den Grafen Roger I., einen der erfolgreichsten Herrscher der damaligen Welt, der sich ein stehendes Söldnerheer und die stärkste Flotte seiner Zeit leisten konnte und die östliche Idee eines absoluten, ja göttlichen Herrschers und das entsprechende byzantinische Hofzeremoniell übernahm. Eine Latinisierung der schmalen herrschenden Schicht und des öffentlichen Rechts ging also mit einer Gräzisierung der Regierungstradition einher, die in der caesaropapistischen Tradition von Byzanz der weltlichen Macht mehr Gewicht verlieh und die Autorität des Herrschers stärkte. Auch die real existierende Religionspolitik war ziemlich deutlich von machtpolitischen Erwägungen geprägt. Da die überlebenden Christen griechisch-orthodox waren, war auch der Erzbischof von Palermo zunächst griechisch-orthodox und Roger I. unterstützte mehr griechische als lateinische Klöster. Das hing vermutlich auch damit zusammen, dass es gerade diese Klöster gewesen waren, sei es die wenigen in Sizilien selbst (vier), seien es vor allem die im nahen Kalabrien, die das Christentum auf Sizilien am Leben erhalten hatten,³⁵ neben dem Umstand, dass die griechische Kirche weniger hierarchisch war als die lateinische. Sicherlich war Roger I. auch klar, dass Konstantinopel und der Patriarch weiter weg waren als Rom und der Papst und man den einen als nützliches Druckmittel gegen den anderen verwenden konnte. Und wenn es eine Latinisierung gab, so auch diese zum Vorteil des Herrschers, wie bei der Einführung der römischen Liturgie und eines lateinischen Erzbischofs in Palermo (1083). Während im übrigen Europa der Investiturstreit tobte, blieb oder vielmehr wurde der sizilianische König Herr der Kirche und wurde noch dazu 1098 durch Papst Urban II. »Apostolischer Legat«³⁶.

Sein Sohn Roger II. forderte sogar den Papst, ebenso wie den östlichen und den westlichen Kaiser heraus, und zwar erfolgreich. Er sprach griechisch und wahrscheinlich auch arabisch – und war bekannt für seinen Harem. Sein oberster Minister trug den Titel »Emir der Emire und Archont der Archonten«³⁷ und wird als »ein wahrer Großwesir«³⁸ bezeichnet. Während viele Mitglieder der niederen Bürokratie Muslime waren, lagen die hohen Verwaltungsposten oft in der Hand von Griechen, an der Spitze eben Georg von Antiochien, der sicher mit entscheidend war, dass aus einem Grafen ein König wurde, und zwar einer nach dem Vorbild Justinians. Damit wirkte das Sizilien Rogers II. für die westliche Welt exotischer als das lateinische Königreich Jerusalem. Nach dem Hofzeremoniell mussten sich alle Untertanen, also auch die Bischöfe, vor dem König nieder-

³⁴ FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 98. Siehe auch a. a. O., 95–99.

³⁵ Vgl. RILL, Sizilien im Mittelalter (Anm. 14), 91–93.

³⁶ FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 100.

³⁷ Zit. nach a. a. O., 101.

³⁸ Ebd.

werfen. Ein Mosaik in Palermo zeigt, wie Roger II. die Krone nicht etwa vom Papst oder Kaiser, sondern direkt von Christus empfängt. Roger II. wurde aus unterschiedlichen Anlässen exkommuniziert, doch das war ihm offensichtlich ziemlich gleichgültig. Er spielte Papst und Gegenpapst gegeneinander aus und setzte im Zuge einer militärischen Auseinandersetzung auch mal einen legitimen Papst gefangen, um die Rücknahme der Exkommunikation zu erreichen. Zwar erkannte er im Gegenzug die päpstliche Investitur an, betrachtete es aber trotzdem als sein Vorrecht aus der ererbten Apostolischen Legation, die Bischöfe auszuwählen, ob sie vom Papst bestätigt wurden oder nicht. Roger II. zeigte beträchtliches Interesse an der Kreuzzugsbewegung und dehnte seinen Einflussbereich nach Nordafrika aus, die Tatsache ausnutzend, dass viele der nordafrikanischen Städte für ihre Lebensmittelversorgung immer wieder auf Sizilien angewiesen waren. Mit einem Herrschaftsbereich, der von Tripoli bis Kairouan reichte, nannte er sich »König von Afrika«³⁹. Die Herrschaft Rogers II. war vor allem eines: Sie war wirtschaftlich effektiv. Zum Vergleich: Allein das Einkommen, das der König aus Palermo bezog, soll schon höher gewesen sein als das, das seine normannischen Vetter aus ganz England bezogen. Kulturell war seine Herrschaft und die Herrschaft seiner beiden Nachfolger ein »großer Treffpunkt der Kulturen«⁴⁰. Der Hof war ein Zentrum der Wissenschaften und der Übersetzungen. Allerdings wurde schon Mitte des 12. Jahrhunderts deutlich, dass diese Kulturen sich zwar gemischt, aber nie gänzlich verbunden hatten, und dieser Mangel an echter Durchdringung diese Kultur anfällig und vergänglich machte. Sie konnte nicht für sich selbst bestehen, sondern dieses Normannisch-Arabische war »eine künstliche Schöpfung des aufgeklärten Despotismus«⁴¹, allerdings eine mit glänzenden architektonischen Zeugnissen, die bis heute bewundert werden.

Schon unter dem schwächeren Sohn Wilhelm I. (1154–1166) formierte sich erfolgreicher aristokratischer Widerstand gegen diese Art von Herrschaft, der sich auch gegen die arabischen Bewohner Siziliens richtete, besonders im Osten der Insel. Neben den Palasteunuchen, die ermordet, und den Frauen aus dem Harem, die verteilt wurden, wurden die Läden von Arabern geplündert und muslimischen Eigentümern ihre Güter genommen sowie ländliche Siedlungen zerstört. Vermutlich im Zug dieser Ereignisse verließen die meisten der noch verbliebenen arabischen Intellektuellen das Land. In jener Zeit ist auch ein verstärkter Wechsel von der griechischen zur lateinischen Kultur festzustellen, der sich unter anderem an den weiterhin engen Verbindungen zum normannischen England festmacht. So wurde beispielsweise Richard Palmer, ein Freund des später heilig gesprochenen Erzbischofs von Canterbury, Thomas Becket,

³⁹ Zit. nach FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 103.

⁴⁰ A. a. O., 104.

⁴¹ Ebd.

Erzbischof von Palermo. Wilhelm I. wie auch sein Sohn Wilhelm II. lebten aber privat wie orientalische Herrscher, will sagen, sie beschäftigten arabische Hofdichter, hielten sich eine Leibwache von schwarzen Sklaven und eben muslimische Konkubinen. Dem Vater machte die zeitgenössische Geschichtsschreibung das zum Vorwurf, dem Sohn nicht. Unter dem Sohn, dem Gründer der riesigen Benediktiner-Abtei von Monreale bei Palermo, ging die Christianisierung Siziliens u. a. durch die Zisterzienser stark voran. Als er mit nur 36 Jahren kinderlos starb, war sein offizieller Erbe seine Tante Constantia, verheiratet mit Heinrich von Hohenstaufen, deutscher König und als Heinrich VI. römischer Kaiser.⁴²

6. Friedrich II. als Erbe der Normannen

Da die Herrschaft des Letzteren nur kurz währte, sind wir damit auch schon bei seinem Sohn Friedrich II. von Hohenstaufen, *stupor mundi*, das Staunen der Welt. Den verhältnismäßig langen Anlauf habe ich gewählt einmal, weil es natürlich um die Geschichte Siziliens und nicht nur um seinen berühmtesten Herrscher geht, zum anderen, weil ich mich der Meinung David Abulafias in seinem Buch mit dem aussagekräftigen Titel »Herrscher zwischen den Kulturen. Friedrich II. von Hohenstaufen«⁴³ anschließen möchte, dass man Friedrich II. nur aus seiner Zeit und seinem Umfeld her angemessen verstehen kann und dass dafür seine normannischen Wurzeln viel stärker zu berücksichtigen sind als dies vielfach getan wurde und wird.⁴⁴ Wir sehen Friedrich II. in der Regel als deutschen König und römischen Kaiser, aber vergessen wir nicht: Friedrich war drei Jahre alt, als sein deutscher Vater starb, von dem er diese Titel erbte. Sein privates Verhalten wie sein politisches Handeln gerade gegenüber den Päpsten war für einen deutschen König und römischen Kaiser anstößig in den Augen der Zeitgenossen, wirkt aber faszinierend modern in den Augen heutiger Betrachter. Wenn die Päpste von ihm als von einem »getauften Sultan«⁴⁵ sprachen, dann kommt darin die Missbilligung seines Harems und seines Gefolges von sarazenischen Pagen und der guten Beziehungen, die er zu den muslimischen Staaten Nordafrikas unterhielt, zum Ausdruck, aber vermutlich noch mehr die Angst vor einem Gegner, der politisch den päpstlichen Staat von Norden wie von Süden in die Zange nahm. Und die Gegner der Päpste waren ja in den vergangenen Jahrhunderten nicht gerade zimperlich gewesen in der Wahl ihrer Mittel, wie deutlich

⁴² Vgl. a. a. O., 106–111.

⁴³ DAVID ABULAFIA, Herrscher zwischen den Kulturen. Friedrich II. von Hohenstaufen, Berlin 1991.

⁴⁴ Vgl. ABULAFIA, Friedrich II. (Anm. 43), 9 f.

⁴⁵ Zit. nach FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, Geschichte Siziliens (Anm. 1), 116.

wurde, und dabei weniger mächtig als Friedrich II. Wenn der Reiseschriftsteller Eberhard Horst für ein Buch den Titel wählt »Der Sultan von Lucera., Friedrich II. und der Islam«⁴⁶, so hat derselbe Titel inzwischen fast hagiographische Züge. Der historischen Wirklichkeit aber dürfte wohl näher kommen, dass Friedrich II. in verschiedenen Rollen agierte und auf Herausforderungen reagierte und dabei häufig als das, was er auch und privat vielleicht in erster Linie war: als Erbe der normannischen Könige von Sizilien.⁴⁷ Er selbst behauptete ja, Sizilien mehr als seine anderen Besitzungen zu lieben.⁴⁸ Und weil erstaunlicherweise die normannische Zeit nicht der Einzeldarstellung gewürdigt wird, die sie eigentlich verdiente,⁴⁹ fällt meist nicht auf, wie oft Friedrichs Verhalten in einer Linie ist mit dem, was seine sizilianischen Vorfahren und Vorgänger getan haben. Dem hoffe ich, mit der bisherigen Darstellung etwas Abhilfe geleistet zu haben. Bleibt noch zu erwähnen und zu betonen, dass Friedrich II. einen erfolgreichen Kreuzzug unternahm und auch König von Jerusalem war – der einzige römisch-deutsche Kaiser, der seine Krone in der Grabeskirche trug – und dass er die sizilianischen Araber mit besonderer Grausamkeit auf das italienische Festland in eine Militärkolonie bei Lucera verpflanzte, weil sie sich auf Sizilien als Rebellen gezeigt hatten. Er drängte in Süditalien und Sizilien die verbliebene Autorität von Islam und Byzanz zurück und richtete in Palermo die Inquisition unter anderem gegen die Waldenser. Dagegen hätten Papst und Kirche eigentlich gar nichts haben können, aber Aspekte weltlicher Macht waren da letztlich wohl doch wichtiger als kirchliche oder theologische. Wobei man auch den Machtpolitiker Friedrich II. nicht unterschätzen sollte, der sein geliebtes Sizilien rücksichtslos ausbeutete, wenn es um größere Pläne ging. Er verwandelte Sizilien de facto nicht nur in ein ethnisch-religiös relativ einheitliches Land, einem modernen Nationalstaat nicht unähnlich und damit seiner Zeit weit voraus,⁵⁰ sein Vater und er banden Sizilien durch ihre politischen Interessen auch gewaltsam an Westeuropa, seiner Lage nahe Nordafrika und seiner geographischen Zugehörigkeit zur Levante ungeachtet. Dadurch spielte Sizilien bis in die Gegenwart politisch nur noch eine untergeordnete Rolle. Seine Reichtümer wurden von nun an immer für fremde Projekte verwandt und es verarmte zusehends.⁵¹ Die Kombination aus von Hohenstaufen und de Hauteville hatte also auch ihre Schattenseiten für die größte

⁴⁶ EBERHARD HORST, *Der Sultan von Lucera. Friedrich II. und der Islam*, Freiburg / Basel / Wien 1997.

⁴⁷ Vgl. die abschätzende Einschätzung von KLAUS VON EICKELS, *Friedrich II. – Herrscher zwischen den Kulturen?*, in: Mamoun Fansa / Karen Ermete (Hg.), *Kaiser Friedrich II. (1194–1250). Welt und Kultur des Mittelmeerraums*, Mainz 2008.

⁴⁸ Vgl. FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, *Geschichte Siziliens* (Anm. 1), 117.

⁴⁹ Vgl. ABULAFIA, *Friedrich II.* (Anm. 43), 10.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 8.

⁵¹ Vgl. FINLEY / MACK SMITH / DUGGAN, *Geschichte Siziliens* (Anm. 1), 117 f.

Insel im Mittelmeerraum und letztlich hat ihr der Ruhm des Kaisertums wohl mehr geschadet als genützt.

7. Was blieb ...

Und von der Begegnung mit dem Islam blieb neben dem Gedächtnis der Sprache vor allem ein bunter Gemüse- und Früchtekorb: Artischocken und Auberginen, Zitronen und Bitterorangen, Zuckerrohr, Johannisbrot und Maulbeeren, Datteln, Pistazien und Melonen und die Gerichte, besonders die Süßigkeiten, zu denen sie verarbeitet werden und die jedem Sizilienbesucher im Gedächtnis bleiben.⁵² Auch wenn kaum einer sie als Zugabe zu einer religiösen Begegnung erkennt, haben sie sich in ihrer Lebendigkeit als dauerhafter erwiesen als der Versuch, eine gemeinsame Hochkultur zu schaffen (jeweils klar von der einen oder anderen religiösen Seite politisch dominiert), auch wenn deren Bauten bis heute beeindrucken. Was übernommen wird und was nicht, das lehrt das Beispiel Sizilien von den frühesten Zeiten bis zur Gegenwart, lässt sich offensichtlich weder gebieten noch verbieten. In der Odyssee war Sizilien Thrinákia, der Weidegrund der Rinder des Sonnengottes Helios. Dieser und die Trinakria, das Mädchenhaupt mit Schlangenhaar und drei angewinkelten Beinen als Symbol Siziliens,⁵³ sind geblieben – nicht nur auf den Uniformknöpfen der Beamten, sondern sogar als beliebte Reiseerinnerung der tatsächlichen, nicht nur der imaginären Reisen nach Sizilien.

⁵² Vgl. a. a. O., 90.

⁵³ Vgl. AMANN, Sizilien (Anm. 2), 8 f.

Das Ende der »Europäischen Theologie«

Volker Küster

Die Pointe von Francis Fukuyamas vielzitiertem Essay »Das Ende der Geschichte« ist, dass nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Ostblocks, der »Zweiten Welt«, die liberale Demokratie und der Kapitalismus endgültig gewonnen hätten und damit eine lange politische Evolutionsgeschichte zu einem glücklichen Ende gekommen sei.¹ Die aktuelle politische Lage straft Fukuyama Lügen. Ein erstarktes Russland unter dem Ex-KGB-Mann Vladimir Putin droht mit der Rückkehr des Kalten Krieges, der auf der koreanischen Halbinsel etwa ohnehin nie zu Ende war. In der »verkehrten Welt« flirtet Donald Trump einerseits mit Putin und profiliert sich andererseits ebenfalls als »kalter Krieger« im Umgang mit Nordkoreas Potentat Kim Jong Un. Das weiterhin nominell maoistische China praktiziert äußerst erfolgreich einen zentralistischen Staatskapitalismus und kolonisiert die Rohstoffvorräte in Afrika, Asien und Lateinamerika. Angesichts des gnadenlosen globalen Turbokapitalismus gewinnt der totesagte Marxismus neue Anhänger unter den intellektuellen Eliten wie im einfachen Volk. *In a nutshell: Fukuyama was wrong!* Ich entfalte mein Thema, indem ich die von Ernst Troeltsch in seinem Klassiker »Die Absolutheit des Christentums« (1902) raffiniert verborgene Denkbewegung von Dekonstruktion und Rekonstruktion expliziere: Nach einer Bestandsaufnahme, die inventarisiert, warum die Europäische Theologie am Ende ist (1), folgt eine fundamentaltheologische Reflexion darüber, dass Theologie heute kontextuell und interkulturell sein muss (2); die Kehrtwende vollzieht sich im *Mapping* der Forschungsfelder interkultureller Theologie (3) und kulminiert in einigen Überlegungen zur Zukunft der Europäischen Theologie in interkultureller Gestalt (4).

¹ FRANCIS FUKUYAMA, Das Ende der Geschichte?, in: Europäische Rundschau 17 (1989), 3–25; DERS., Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? (The End of History and the Last Man), München 1992.

1. Europäische Theologie am Ende

Im Gefolge von Fukuyama sprachen linke Soziologen vom »Ende der Dritten Welt« und christliche Neocons vom »Ende der Befreiungstheologien«.² Die akademische europäische Theologie nutzte diese Stimmung, um sich wieder ihrer »Eigentlichkeit« zuzuwenden. Die kontextuellen Theologien der Dritten Welt, die nach einem verbreiteten Vorurteil ohnehin nur für links-liberale europäische Theologie-Märkte produziert worden waren, verschwanden aus den Curricula, und die feministische Theologie wurde gleich mit beerdigt. Das Patriarchat feierte Urstände und der Glaube an die Überlegenheit der historisch-kritischen Methode und philosophisch fundierte theologische Systeme kehrte zurück. Europäische Theologie war und bleibt eine *theologia universalis et perrenis*.

Dass die Auflagen theologischer Bücher derweil auf unter 500 schrumpften, die Abonnenten-Zahlen theologischer Zeitschriften ständig zurückgingen und theologische Verlage eingingen oder fusionierten, konnte diese Hybris bisher nicht erschüttern. Ebenso wenig wie die Tatsache, dass der Durchschnittschrist heute nicht mehr ein weißer mittelalter Mann – wie im Lehrkörper deutscher theologischer Fakultäten immer noch die Norm –, sondern eine Frau nicht-weißer Hautfarbe mit wenig Chancen auf Bildung und meistens pentekostalem Glaubens ist. Durch die sich hier abzeichnenden innerchristlichen Verschiebungen, nicht nur regional, sondern auch formal, durch interne charismatische Erneuerungsbewegungen und das Vordringen der Pfingstkirchen, geraten die traditionellen Konfessionen und Denominationen immer mehr unter Druck. Das Christentum wird konservativer, weltweit. Akademische theologische Bibliotheken sind dabei zunächst einmal wenig gefragt.

Die Schwerpunktverlagerung des Christentums in die südliche Hemisphäre zeichnet sich seit den 1970er Jahren ab. Sie ist nicht so sehr eine Erfolgsgeschichte der Westmission – prozentual hat sich am Anteil der Christen an der Weltbevölkerung in den letzten hundert Jahren wenig geändert –, sondern Folge demographischer Verschiebungen. Während die weiße europäische Bevölkerung schrumpft und überaltert, herrscht im globalen Süden ungebremstes Bevölkerungswachstum vor, was jeden ökonomischen Fortschritt sofort wieder auffrisst, zusammen mit dem ökologisch katastrophalen Klimawandel, einem Nebenprodukt der Wachstumsideologie des Turbokapitalismus – ein gefährliches Gemisch, das neben den politischen und religiösen Totalitarismen eine der Hauptursachen der weltweiten Flüchtlingsbewegungen ist.

Da dies der größte Verband und Kongress deutschsprachiger Theologie ist, noch ein kleines Aperçu: Im Zuge der Bologna-Reform verschwanden in nicht

² Vgl. ULRICH MENZEL, Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie, Frankfurt a. M. 1992; ferner <http://www.ulrich-menzel.de/dienstleistungen/veroeffentlicht/EndederdrittenWelt.pdf>.

deutschsprachigen EU-Ländern stillschweigend die deutschsprachigen Bücher von den »reading lists«, weil die Studierenden, wenn überhaupt Fremdsprachen, dann höchstens noch Englisch akzeptieren. Gleichzeitig wird kaum noch deutsche Theologie übersetzt. Karl Barth, der in Zeiten des Rufes nach einfachen Lösungen gerade eine Renaissance erlebt, wird dann auf Englisch gelesen.

Kurzum, entgegen dem morbiden Selbstrecycling des Mainstreams europäischer Theologie im Sinne der Fukuyama-These, dass wir uns durchgesetzt haben, plädiere ich dafür, dem Einflussverlust, was Publikations- und Studierendenstatistiken sowie Übersetzungen betrifft, ebenso ins Auge zu sehen, wie den demographischen Verschiebungen und dem Entstehen neuer Christentümer.

Nun bin ich als weißer mittelalter gut ausgebildeter Theologe keinesfalls der Meinung, dass der Protestantismus als Bildungsinstitution ausgedient habe, noch, dass das Erbe der Aufklärung der Verwahrlosung zu überlassen sei. Aber mit Ulrich Beck bin ich davon überzeugt, dass wir längst in der zweiten Moderne leben und eine Aufklärung der Aufklärung – eine Aufarbeitung ihrer dunklen Seiten und zugleich eine Fortschreibung unter veränderten kontextuellen Bedingungen – dringend notwendig ist.³ Interkulturelle Theologie – übrigens ein kontinentales Projekt – reflektiert die Kontextualität theologischer Rede ebenso wie ihre Dilemmata und die sich daraus ergebende grundsätzliche Ambiguität und Fluidität.⁴ Dass ich einen Masterstudiengang aufgebaut habe, in dem Studierende aus Asien und Afrika gemeinsam mit unseren niederländischen ausgebildet wurden, gehört ebenso zum Programm wie regelmäßige Gastvorlesungen an theologischen Seminaren und Fakultäten in Übersee. Ein Großteil meiner Doktorandinnen sind Frauen aus diesen Kontexten, die noch immer die Unterdrückten der Unterdrückten sind. Fingerzeigen ist zwecklos, da sich auch bei uns noch genug Frauen ihre Nase an der berühmten »gläsernen Decke« plattdrücken.

2. Theologie kontextuell und interkulturell

Es gab schon einmal eine Konferenz der WGTh, vom 2.–6. April 1979 in Göttingen, die sich mit dem Thema »Ortsbestimmung europäischer Theologie heute« beschäftigt hat.⁵ Auch wenn in meinen Heidelberger Studienjahren gerne kolportiert wurde, während der Vorbereitung habe sich ein Göttinger Kollege zu dem

³ Vgl. ULRICH BECK, Freiheit oder Kapitalismus: Ulrich Beck im Gespräch mit Johannes Willms, Frankfurt a. M. 2000.

⁴ Vgl. VOLKER KÜSTER, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2010; DERS., Interkulturelle Theologie als Beruf, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 57 (2015), 447–463.

⁵ TRUTZ RENDTORFF (Hg.), Europäische Theologie. Versuche einer Ortsbestimmung, Gütersloh 1980 (Seitenangaben im Text).

Satz hinreißen lassen, »den Neger, der über London hinaus wohnt, müssen wir doch wohl nicht einladen«, sind in dem von Trutz Rendtorff herausgegebenen Tagungsband letztendlich doch drei Beiträge von nicht-westlichen Theologen abgedruckt worden, dem Japaner Yoshiro Ishida, dem Indonesier Sutan M. Hutagalung und dem Tansanier Judah B.M. Kiwovele. Auch wenn ihre Rolle auf die von Respondenten auf europäische Hauptreferate beschränkt war, geben ihre Beiträge zusammengenommen doch einen guten Einblick in das »fremde« theologische Denken »der Anderen«. Insofern ist dieser Kongress fast 40 Jahre später ein Regress. Erfreulicherweise hat jedenfalls die neutestamentliche Sektion einige Osteuropäer eingeladen, die allerdings auf Englisch sprechen – auch dies ein deutlicher Traditionsabbruch, haben doch ost-europäische Intellektuelle lange Zeit die deutsche Sprache gepflegt.

Es lohnt durchaus, noch einen Moment bei dem Tagungsband zu verweilen: Der kürzlich verstorbene Trutz Rendtorff charakterisiert den Begriff »europäische Theologie« als eine »kritisch relativierende und [...] ethisch appellierende [...] Fremdbezeichnung« (165), die von außen an eine in sich äußerst differenzierte akademische Diskurskultur herangetragen wurde, um sie an ihre eigene Kontextgebundenheit zu erinnern und in die Verantwortung zu rufen für die Folgen europäischen Hegemoniestrebens über die Welt. Rendtorff referiert auf Ernst Troeltsch und dessen Verwendung des Begriffes »Europäismus«, der bereits die nun von außen herangetragene Kritik selbstkritisch vorweggenommen habe. Mit seiner Polemik gegen den »Säkularökumenismus als Konferenzdynamik« (166) – eine Anspielung auf einen theologischen Schlagabtausch zwischen seinem Münchner Kollegen Wolfhart Pannenberg und dem indischen Laientheologen M.M. Thomas im Umfeld der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung –⁶ wird Rendtorff den Identitätsrekonstruktionen überseeischer Christentümer jedoch nicht gerecht. Differenzierter sind da schon seine Definitionen des in diesem Zusammenhang zentralen Begriffs »context« als historisch-soziologischer Bedingungs-zusammenhang und context als Erfahrungsort für die Präsenz der Inhalte, die der Begriff Theologie umschließt« (ebd.), und seine Einschätzung, dass sich in den kontextuellen Theologien »typische Fragestellungen der christlichen (und europäischen!) Aufklärung weltweit erneuern und wiederholen« (171). Schon Gerhard Ebeling hatte 1974 auf dem Gründungskongress der WGTh »Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als

⁶ Vgl. WOLFHART PANNENBERG, »Die Hoffnung der Christen und die Einheit der Kirche.« Bericht über die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vom 15. bis 30. August 1978 in Bangalore / Indien, in: Ökumenische Rundschau 27 (1978), 473–483; M.M. THOMAS, Christlicher Ökumenismus und Säkularökumenismus, in: Ökumenische Rundschau 28 (1979), 172–178; WOLFHART PANNENBERG, Die »westliche« Christenheit in der Ökumene. Eine Antwort an M.M. Thomas, in: Ökumenische Rundschau 28 (1979), 306–316.

Frage nach ihrer Sache« thematisiert.⁷ Rendtorff erkennt, dass hier eine Grundsatzdiskussion über »Quellen und Normen« der Theologie angestoßen ist, der er auf europäische, nämlich akademische Weise begegnen will (167).

Interkulturelle Theologie ist, wie wir gesehen haben, ein solcher Antwortversuch im Sinne eines radikalen Weiterdenkens des Projektes der europäischen Aufklärung. Einer der Väter dieser interkulturellen Theologie, Hans Jochen Margull, referiert in seinem Konferenzbeitrag ebenfalls auf Ernst Troeltsch und seinen Klassiker »Absolutheit des Christentums«. An einem der zentralen Handlungsfelder interkultureller Theologie, dem interreligiösen Dialog, zeigt er auf, dass die auch von Trutz Rendtorff zum Signet der Aufklärung erklärte Individualisierungstendenz dazu führt, den Absolutheitsanspruch in die individuelle Glaubensüberzeugung zurückzunehmen und dadurch Raum zu schaffen für das Bewusstsein von den Absolutheitsansprüchen der Anderen.

»Dabei zeigt sich denkwürdiger Weise, dass ein Dialog gerade möglich wird, wenn die eine subjektive Heilsgewissheit der Christen auf die andere subjektive Heilsgewissheit bei Menschen anderer religiöser Traditionen trifft. Die subjektive Gewissheit findet ohne Schwierigkeiten Achtung, und Achtung erfährt nicht, wer sie vermissen lässt«. (128)

Es ist ein erfahrungsgesättigter Satz, der sich aus Margulls Tätigkeit als Vorsitzender der Dialogabteilung des ÖRK speist und angesichts der derzeitigen Kreuzestheologie der EKD hoch aktuell ist. Respekt für den anderen zeigt, wer seine Schuhe vor der Moschee abstreift, nicht wer sein Kreuz ablegt. Um abschließend Trutz Rendtorffs geflügeltes Wort zu variieren, von der Dynamik der WGTh-Konferenz von 1979 ist wenig übrig geblieben in der europäischen Theologie.

3. Forschungsfelder interkultureller Theologie

Die Forschungsfelder oder Dimensionen interkultureller Theologie – interkonfessionell – interkulturell (im engeren Sinne) – interreligiös – bilden noch stets die ursprünglichen Fächer der Pluridisziplinen Religionswissenschaft, Missionswissenschaft und Ökumenik ab. Ihre Intersektionalität, die damit eng einhergehende Multiperspektivität und der heutige Methodenpluralismus führen

⁷ GERHARD EBELING, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Ders., Wort und Glaube 3. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 3–28; vgl. DERS., Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 75 (1978), 99–116.

allerdings dazu, dass etwas Neues entsteht und nicht nur alter Wein in neue Schläuche gefüllt wird.

Begegnung mit fremden Kirchen, Theologien und Künsten

Der bereits zitierte Hans Jochen Margull hat in den 1970er Jahren in der Zeitschrift »Verkündigung und Forschung«, die der WGTh eng verbunden war, zwei hellsichtige Artikel zur »Überseeischen Christenheit« publiziert, die noch eine Fortsetzung durch seine Schüler fanden.⁸ In diesem Zusammenhang ist auch die Gründung der Reihe »Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums« (1975 ff.) zu nennen. Selbst wenn das ursprüngliche programmatische Pathos sich nicht durchgesetzt hat und das Ganze zu einem Sammelbecken geworden ist: Die Erforschung von Kirchen, Theologien und – ich würde ergänzen wollen – christlicher Kunst in Übersee waren ein Impuls zur Einrichtung der Lehrstühle für Missionswissenschaft und Religionsgeschichte, gelegentlich in Kombination mit Ökumenik, im Nachkriegsdeutschland. Entgegen einer weit verbreiteten Polemik ging es dabei also nie um die Ausbildung von Missionaren.

Dass die damals von Margull und seinen Schülern vorgestellten kontextuellen oder Dritte-Welt-Theologien gelegentlich als für links-liberale europäische Theologie-Märkte produziert oder als Mimikry westlich akademischer Theologie verhöhnt werden, ist ein unerträgliches Relikt kolonialen Denkens. Die Pentecostals und die charismatischen Erneuerungsbewegungen, ebenso wie die Migrantenkirchen bei uns, werden dann umgekehrt gerne als »edle Wilde« verklärt, bei denen der »wahre Glaube« lebt. Solche Stereotypisierungen im post-kolonialen Zwielficht sind wenig hilfreich. Aufgrund der Schwerpunktverlagerung des Christentums in den globalen Süden und der damit einhergehenden konfessionellen und denominationellen Verschiebungen werden die Mainline-Churches, Gründungen westlicher Mutterkirchen, katholisch oder protestantisch verschiedener Couleur, gelegentlich auch schon als »historic churches« bezeichnet.⁹

⁸ HANS JOCHEN MARGULL, Überseeische Christenheit. Markierungen eines Forschungsbereiches anhand der letztjährigen Literatur, in: Verkündigung und Forschung 16 (1971), Heft 2, 2–54; DERS., Überseeische Christenheit II. Vermutungen zu einer Tertiärranität des Christentums, in: Verkündigung und Forschung 19 (1974), Heft 1, 56–103; ERHARD KAMPHAUSEN / WERNER USTORF u. a., Überseeische Christenheit III. Zur Entwicklung kontextueller Theologie in der Dritten Welt, in: Verkündigung und Forschung 30 (1985), Heft 1, 27–79.

⁹ Die orthodoxen Kirchen, die nach dem Zusammenbruch des Ostblocks erstarken und gegen den Trend nationalistische und territoriale Ansprüche formulieren, auch gegenüber dem Vordringen anderer Konfessionen, drohen aufgrund der Erosion der Ökumenik und Konfessionskunde im Diskurs unterzugehen.

In ihrem Ringen um eine eigene Identität spielt die Kontextualisierungsdebatte weiterhin eine Rolle. Die beiden großen Schulen Befreiungstheologie und Inkulturations- und Dialogtheologien sind noch stets erkennbar. In der zweiten und dritten Generation sind Gender, Ökologie und Ethnizität als generative Themen hinzugekommen.

Die Frage »Inkulturation in welche Kultur« deutet an, dass der Kulturbegriff wesentlich differenzierter geworden ist und »Kontextualisierung« heute de facto »Glokalisierung« ist. In den Post-Conflict-Gesellschaften treten nach der Befreiung Fragen von Gerechtigkeit, Trauma-healing, Entschädigung sowie Reue und Versöhnung in den Vordergrund. Dies sind letztendlich aber Fragen, denen auch die »neuen« Kirchen mittelfristig nicht ausweichen werden können. Was sich schon in der evangelikalen Lausanner Bewegung bis in die Curricula des amerikanischen Fuller Seminary gezeigt hat, nämlich eine Öffnung für die drei großen generativen Themen ökumenischer Missionstheologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Befreiung, Inkulturation und Dialog, wird sich in der Pfingstbewegung wiederholen, entgegen aller anderslautender Propaganda. Pfingstlerische Theologinnen und Theologen sind längst dabei, akademische Legitimität zu generieren, indem sie etwa im renommierten Brill Verlag eigene Buchreihen, Zeitschriften und ganze Enzyklopädien betreiben. Allerdings hat das Ganze noch starken Franchise-Charakter, da die Editorial Boards mit den eigenen Leuten besetzt sind.

Die konfessionelle Landschaft ist bunter geworden, die Machtverhältnisse verschieben sich geographisch und demographisch, so dass die etablierten ökumenischen Organisationen oft alt aussehen. Kirchen werden konservativer, der Fundamentalismus wächst in allen Religionen, der dialogische Imperativ droht in interreligiösen Konflikten zu ersticken. Akademische Theologie und Ausbildung sind keine Selbstverständlichkeit. In diesem Krisenszenario muss interkulturelle Theologie sich bewähren.

Dialog, Konflikt und Versöhnung

Die globalen Umwälzungen, symbolisch im Fall der Berliner Mauer 1989 verdichtet, haben auch die kontextuellen Theologien vor noch unbewältigte Herausforderungen gestellt. Die Befreiungstheologien müssen in den Transformationsprozessen ihrer Post-Conflict-Gesellschaften Formen von *Trauma Healing* und Versöhnung entwickeln, in der die Schuld der Täter und mögliche Vergebung

sowie das Leid der Opfer und ihre Entschädigung verhandelt werden. Ansätze dazu sind etwa in der Schwarzen Theologie Südafrikas sichtbar.¹⁰

Auch wenn ich Friedrich Wilhelm Graf habe sagen hören, dass der Begriff »kontextuelle Theologie« eine Tautologie sei, ist es doch notwendig, immer wieder anzumahnen, was selbstverständlich sein sollte. Europäische akademische Theologie ist demgegenüber auch noch stolz auf ihre Kontextlosigkeit – oder sollte ich besser sagen: schlicht ignorant. Der WGTh-Kongress in Berlin 2014 unter dem programmatischen Titel »Geschichte und Gott« ist an dem historischen Ort dem doppelten Kairos des Gedenkens des Ausbruchs des Ersten Weltkriegs vor einhundert Jahren und des 25-jährigen Jubiläums der Wiedervereinigung letztendlich nicht gerecht geworden.¹¹ Drei Jahre später wären die vielzitierten »Türken vor Wien«, an die sich die Konferenzteilnehmenden beim Schlürfen jeder Melange erinnert fühlen durften, in Zeiten von Islamismus und Islamophobie mit Sicherheit der Beschäftigung als einem der Archetypen des europäischen »Islamtraumas« wert gewesen. Rezent war Österreich einer der Korridore für die unkontrollierten muslimischen Flüchtlingsströme nach Deutschland. Von diesen aktuellen Herausforderungen Europas, die es in seinen Grundfesten erschüttern und die deutlich religiöse und ethische Dimensionen haben, ist auf dem Wiener Kongress 2017 nach dem Eröffnungsvortrag nur noch am Rande die Rede gewesen. Theologie steht aber in der gesellschaftlichen Verantwortung und ist gefordert, ihren Beitrag zu leisten.

Religionen – interreligiös

Der andere große Prophet des American Empire Samuel Huntington hat nach dem »Ende der Geschichte« den »Zusammenprall der Zivilisationen« heraufbeschworen.¹² Auch wenn über die Simplizität der These schon genügend Schlaues gesagt worden ist, im Nachhinein liest es sich wie das Drehbuch zu einer ganzen Sequenz von Hollywood-Action-Filmen »9/11«, »War on Terror« und »The IS strikes back«. Das cineastisch-literarische Kontrastprogramm, Stephen Moors »Fahrenheit 9/11« oder das von unserem damaligen allseits beliebten Anchorman Ulrich Wickert zitierte Diktum der indischen Literatin Arandhuti Roy, dass

¹⁰ Vgl. DESMOND TUTU, *No Future Without Forgiveness*, London u. a. 1999 und ALLAN A. BOESAK, *The Tenderness of Conscience. African Renaissance and the Spirituality of Politics*, Stellenbosch 2005.

¹¹ Vgl. MICHAEL MEYER-BLANCK (Hg.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie* (14.–18. September 2014 in Berlin) (VWGTh 44), Leipzig 2016.

¹² SAMUEL HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72 (1993), Heft 3, 22–49; DERS., *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

Osama Bin Laden und George W. Bush auf Grund verwandter Denkstrukturen »Zwillingsbrüder« seien, deuteten demgegenüber darauf hin, dass der Petro-Islam und die orientalischen Despoten lange gut in das kapitalistische System integriert waren und noch immer sind. »The Making of the Taliban« mit Hilfe der CIA und des pakistanischen Geheimdienstes im pakistanisch-afghanischen Grenzgebiet oder europäische Waffenlieferungen nach Nahost und die dadurch ermöglichte Aufrüstung islamistischer Terrormilizen wären interessante Forschungsgegenstände für Religionsökonomen.

Dass das nämlich alles nichts mit Religion zu tun habe, ist blauäugig. Religionen sind ambivalente Entitäten, denen Gewalt und das Böse keinesfalls fremd sind. Fundamentalismus gibt es nicht nur in den abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, sondern auch in den Religionen indischen Ursprungs, Hinduismus und Buddhismus: Hindutva in Indien, die folkloristische Variante »Bakso Bali« in Indonesien,¹³ ethnisch-nationalistischer Buddhismus auf Sri Lanka und seit Neuestem in Myanmar. Insofern greifen die mit großer Geste vorgetragene Monotheismus-Schelte Jan Assmanns und das Lob des Polytheismus zu kurz.¹⁴ Interreligiöser Dialog ist eine gute Sache, aber weder ein Heilmittel gegen Fundamentalismus und Terror, noch ein Weg in die Alleinheit. Es ist der mühsame Versuch der wohlmeinenden Gläubigen, in den Religionen die Grenzen offenzuhalten. Dialog und Konflikt sind zwei Seiten einer Medaille und müssen darum auch immer gemeinsam bedacht werden.

Religion und Kunst – Ethik und Ästhetik

Zwischendurch ein ästhetisches Intermezzo! Das Christentum ist eine Religion des Buches und die Religionswissenschaft in Deutschland ursprünglich sehr stark in der Philologie verwurzelt. Dem steht gegenüber, dass die meisten Gläubigen lange Zeit gar nicht lesen konnten. Im visuellen Zeitalter, wo die Bilder schon vor der Erfindung der »fake news« gelogen haben und ein mächtiges Manipulationsinstrument sind, verwundert es, dass Theologie und Religionswissenschaft bildvergessen sind. Wenn einmal ein Bild auftaucht, dann höchstens als Illustration des Textes. Interkulturelle Theologie versucht, diese Text-zentriertheit zu durchbrechen und das Bild als Quelle einer eigenständigen Theologie, eines Mythos oder eines religiösen Empfindens zu rehabilitieren. Die Begegnung mit der Kunst anderer Christentümer gehört dabei ebenso dazu wie der Documenta-Besuch oder die Erforschung der ikonographischen Traditions-

¹³ Vgl. VOLKER KÜSTER, Zwischen Pancasila und Fundamentalismus. Christliche Kunst in Indonesien, Leipzig 2016.

Vgl. Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.

bestände der Religionen und die Austauschprozesse zwischen diesen. Dabei spielen auf der theoretischen Ebene die Rekonstruktionen des Verhältnisses von Bild und Wort oder Ethik und Ästhetik eine zentrale Rolle. Um zu den Konflikten zurückzukehren: Wie begegnen wir etwa theologisch und religionswissenschaftlich der Inszenierung des 11. Septembers?¹⁵

4. Die Zukunft der europäischen Theologie

Die Zukunft der europäischen Theologie ist eng verbunden mit der Frage nach ihrer Relevanz. Ihre akademische Solidität ist dabei durchaus ein Pfund, mit dem sie wuchern kann. Kirchen und Schulen brauchen gleichermaßen gut ausgebildetes Personal. Wir reden hier über die Ausbildung religiöser Professionals, die in multi-kulturell-religiösen Kontexten in einer offenen und pluralistischen Gesellschaft agieren müssen. Alle Disziplinen sind hier gefragt. Die Literaturen der Bibel sind nicht nur im Kontext der Aufklärung, sondern auch mit den Augen der anderen, den weltweiten Christentümern und ihren kulturell-religiösen Kontexten auszulegen. Die intertextuelle Hermeneutik kann dabei nicht länger an den Grenzen des Kanons haltmachen, sondern muss die biblischen Traditionsbestände im Licht der heiligen Texte und Auslegungstraditionen anderer Religionen lesen.¹⁶

Das Motto »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte« war ein Versuch, die Geschichte des Christentums als Geschichte kultureller Grenzüberschreitungen und Austauschprozesse zu begreifen. Werner Ustorf hat dann von einer Geschichte der Christentümer in den Regionen gesprochen. Das hellsichtige Wort von der Polyzentrik des Christentums hat früh diese beiden Perspektiven vereint.¹⁷ Systematische Theologie wird ihre Lehrsätze heute immer auch interkulturell zu verantworten haben und Praktische Theologie, ob als Handlungswissenschaft oder Kirchenkunde, wird in ihrer kontextuellen Bezogenheit stets die interkulturelle Gemengelage mitbedenken müssen. Die rezente Reform des Theologiestudiums in Deutschland im Rahmen des Bologna-Prozesses hat all dem wenig Rechnung getragen.

Wenn jetzt auf den »Theologenberg« der 1990er Jahre ein »Theologenmangel« folgt, stellen zudem personalpolitische Begehrlichkeiten plötzlich Standards in Frage, die noch bis vor Kurzem als geradezu sakrosankt galten. Anderswo studieren längst Menschen, die eine »second-career« anstreben, Theologie in re-

¹⁵ Vgl. VOLKER KÜSTER, *Gott / Terror. Ein Diptychon*, Frankfurt a. M. 2009.

¹⁶ Vgl. KWOK PUI-LAN, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, New York 1995; MUSA DUBE, *A Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000.

¹⁷ Vgl. VOLKER KÜSTER, *German Writings on the History of Mission: A Review of Some Recent Publications in the Light of General Trends*, in: *Exchange* 40 (2011), 369–373.

gulären Programmen, gemeinsam mit den Jungen; auch hier wäre durchaus interkulturell etwas zu lernen. Wir stehen vor einer Relevanzkrise nicht nur der »europäischen Theologie«, sondern auch des »europäischen Christentums«, wie es in den historischen oder Mainline-Churches seine Ausgestaltung gefunden hat. Die Frage nach der akademischen Lehre einer »professional school« ist auch die Frage nach dem Berufsbild der Pfarrerinnen und Lehrer, die sie ausbildet. Hier gibt es Gesprächsbedarf mit den Kirchen, der über Ad-hoc-Entscheidungen hinausgeht. Denn die sogenannten »Spätberufenen« sind kein Ersatz für den Nachwuchs, der es sich auf Grund der demographischen Entwicklung, anders als meine Generation, »aussuchen« kann. Sie können es sich erlauben, »Lebensqualität« groß zu schreiben. Ein Pfarrerbild des »professionell Zeithabenden« und des »Flaneurs« passt darum besser in diese Zeit als stromlinienförmige Personalberatungstechnokratie.¹⁸ Und hier bin ich ganz konservativ: Dass der Pfarrer bzw. die Pfarrerin nicht nur ausgebildet, sondern gebildet ist, ist ein Kennzeichen des protestantischen Pfarrhauses, das wir nicht weiter verwahrlosen lassen dürfen.

Wir bilden aber nicht nur religiöse Professionals aus, wir sind zugleich auch selbst Professionals in Religion, die helfen, die multi-kulturell-religiöse Gemengelage interdisziplinär in Lehre und Forschung zu bearbeiten. Damit können und müssen wir uns in den Universitäten vernetzen. Dass es gelegentlich noch Professorinnen und Universitätspräsidenten gibt, die der Überzeugung sind, dass Theologie als wissenschaftliche Disziplin zu ihrer Universität unabdingbar dazugehöre, ist keine Selbstverständlichkeit und sollte uns dazu verpflichten, intersubjektiv zugänglich und interdisziplinär anschlussfähig zu sein. Dies gilt nicht nur für interdisziplinäre Forschungsverbände, sondern auch in der Lehre. Einer der wenigen Pluspunkte der Bologna-Reform ist die Möglichkeit des Lehrexports in andere Studiengänge, auch wenn diese im Alltag noch selten genutzt wird. Schließlich haben theologische Fakultäten auch bei dem Ruf nach Internationalisierung etwas beizutragen. Die Missionsbewegung war genuin auch eine Bildungsbewegung, und viele Universitäten weltweit sind christliche Gründungen oder aus theologischen Ausbildungsstätten hervorgegangen. Dies ist ein Netzwerk, das inzwischen gelegentlich schon an den theologischen Fakultäten vorbei genutzt wird. Als Repräsentanten einer globalen, in sich ausdifferenzierten und pluralistischen Religion könnten wir durchaus mit interkulturellen Kompetenzen wuchern, tun es aber noch äußerst selten.

¹⁸ Vgl. etwa die Überlegungen zur Praktischen Theologie von Henning Luther, Albrecht Grözinger, Wilhelm Gräb oder Kristian Fechtner.

Europa, Christentum und Moderne im Lichte postkolonialer Theorien

Am Beispiel indigener Qom/Toba Kirchen in Argentinien und dem Islam in Bosnien

Heike Walz

»Das Wegwenden von uns, und zwar beidseitig,
nach der einen Seite wenden und dann nach der anderen.
Das hält uns beweglich.«¹

Seit mehr als zweitausend Jahren existieren sehr unterschiedliche Europabilder, mythische, geographische, kulturell-religiöse oder politische.² Schon bei Homer und Herodot findet sich die Idee, dass Europa als geographisches, ethnisches und kulturelles Ganzes einen Gegensatz zu Asien (»Asia«) und Afrika (»Libya«) bilde. Diese Abgrenzung nach außen verwandelte sich zu einem inneren Gegensatz, als der »Orient« in den »Okzident« Einzug nahm. Beispiele sind die mongolisch-tatarische Herrschaft im europäischen Russland (1240 bis 1480) und die osmanisch-islamische Herrschaft im Osten Europas (14. bis 20. Jahrhundert).³ Es war allerdings nie klar, ob Europa überhaupt als Einheit gesehen werden kann, oder eher als unerreichbarer Zustand, als Utopie. Auch war nie klar, wo Europa geographisch anfängt und aufhört. Europa gleicht eher einem fragilen, keineswegs eindeutigen Phänomen.

Ein roter Faden zieht sich jedoch durch die Europabilder: Die Konstruktion der eigenen Identität durch Abgrenzung von einem ›Anderen‹ als Negativfolie, was in den *Postcolonial Studies*⁴ als Alteritätsdiskurs⁵ bezeichnet wird. Die Identität Europas wird oft als »die griechisch-hellenische Kultur, das römische Staats- und Rechtswesen sowie das Christentum«⁶ bestimmt. Im Kontext von

¹ ELFRIEDE JELINEK, Die Schutzbefohlenen, 2013, in: www.elfriedejelinek.com (6.1.2018).

² Vgl. WOLFGANG GEIER, Europabilder. Begriffe, Ideen, Projekte aus 2500 Jahren, Wien 2009.

³ A. a. O., 8 f.

⁴ Vgl. JULIA REUTER / ALEXANDRA KARENTZOS (Hg.), Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, Wiesbaden 2012.

⁵ Vgl. »Alterity«, in: BILL ASHCROFT / GARETH GRIFFITHS / HELEN TIFFIN (Hg.), Key Concepts in Post-Colonial Studies, London / New York ³2013, 12 f. Vgl. weiter unten in Abschnitt 1 den Begriff *Othering* von Gayatri Chakravorty Spivak.

⁶ GEIER, Europabilder (Anm. 2), 8.

Aufklärung und Moderne bildete sich im 18. Jahrhundert zudem die Vorstellung der Überlegenheit Europas gegenüber nichteuropäischen Menschen heraus: »Die weiße Rasse sei den anderen überlegen. [...] Europäer seien geistig veranlagt, geschickt, großzügig, arbeitsam«⁷. Die Expansion Europas nach Lateinamerika, Afrika und Asien stellte »massenhaft Material für Alteritätsdiskurse« bereit, wie auch die Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich, das »die Türken als Erbfeind der Christenheit stigmatisierte.«⁸

Europa, das Christentum und die Moderne scheinen eng zusammenzugehören, in Abgrenzung gegen ein Nicht-Europa (z. B. Afrika, Asien), ein Nicht-Christentum (z. B. der Islam, indigene Religionen) und ein Nicht-Modernes (z. B. der Orient, indigene Weltansichten). Mein Ziel ist, dass sich Europa und das Christentum in Europa nicht auf einer negativen Abgrenzung von anderen konstituieren, sondern dass die historischen und aktuellen Verflechtungen mit dem als anders Konstruierten deutlich werden.

Der Konnex zwischen Europa und der Moderne ist mir als interkultureller Theologin, die jahrelang in Argentinien arbeitete, aus der Perspektive Lateinamerikas besonders auffällig geworden. Im Zuge der Herausbildung des Nationalstaats in Argentinien im 19. Jahrhundert betrieben die regierenden Politiker – wie in anderen Ländern an der Südspitze Lateinamerikas – eine Einwanderungspolitik, die Menschen aus Europa Anreize zur Immigration versprach. Die Arbeitskräfte aus Europa sollten »Moderne und Fortschritt« ins Land bringen. Davon versprach sich Argentinien eine prosperierende Zukunft. Diese Politik stand unter dem Motto »regieren heißt bevölkern« und war mit dem rassistischen Konzept verbunden, dass hierzu die indigene Bevölkerung in sog. »Wüstenzügen« ausgelöscht werden sollte.⁹ Die europäische Identität, die von der argentinischen Politik angestrebt wurde, beruhte auf der Abgrenzung von Indigenen. Dahinter steht die Alteritätskonstruktion zwischen Europa und »den Wilden«.¹⁰

Hinzu kommt eine zweite europäische Identitätskonstruktion, die eingangs bereits angeklungen ist: »Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)«¹¹. Seit

⁷ WOLFGANG SCHMALE, *Geschichte und Zukunft der europäischen Identität*, Stuttgart 2008, 93.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. SANDRA CARRERAS / BARBARA POTTHAST, *Eine kleine Geschichte Argentiniens*, Berlin 2010, 103–108.

¹⁰ Vgl. PATRICIA PURTSCHERT, *Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche (Politik der Geschlechterverhältnisse)*, Frankfurt a. M. 2006, insbesondere 17 ff.

¹¹ FELIX KONRAD, *Von der ›Türkengefahr‹ zu Exotismus und Orientalismus. Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)*, in: *Europäische Geschichte online*, hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010, in: <http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle->

dem Mittelalter wurde der Islam als das Andere der europäischen Christenheit konstruiert. Dieser Alteritätsdiskurs zieht sich durch die Jahrhunderte hindurch, nahm aber immer wieder unterschiedliche Gestalt an:

»Die Abgrenzung vom Islam als Gefahr für das Eigene und die damit verbundene Selbstvergewisserung können jedoch als eine Konstante angesehen werden, die die europäische Identitätskonstruktion mitgestaltete und mitprägte.«¹²

Bis zum 16. Jahrhundert war die Angst vor der »Türkengefahr« bestimmend. In der Zeit der Aufklärung wurde der Islam einerseits mit Exotik konnotiert, andererseits mit Fanatismus, Wissenschaftsfeindlichkeit und Despotismus. Im 19. Jahrhundert kam es zu einer Identifizierung von Islam und Orient, unterlegt mit rassistischen Wertungen. Es verfestigte sich die Idee, der Islam und die Moderne – beziehungsweise Europa und der Islam – seien nicht kompatibel. Europa, der Okzident, galt als unvereinbar mit dem Orient,¹³ auch wenn die geographischen Grenzen Europas gar nicht klar waren:

»Die Selbstdefinition der Europäer erfolgte so stets in Relation zum Anderen, im Kontrast zu Nicht-Europa. Europa wird zur Heimat von Freiheit, Recht, Rationalismus, Wissenschaft, Fortschritt, intellektueller Neugierde, Unternehmer- und Erfindungsgeist, alles Kernwerte der Europäer, die zu den alten Griechen zurückverfolgt werden, und die sie vom Orient, vom Islam unterscheiden.«¹⁴

Freilich muss man sich fragen, ob das Christentum – ähnlich wie Europa – überhaupt als Einheit verstanden werden kann, zumal die konfessionelle Vielfalt ein Markenzeichen des Christentums in Europa darstellt. Das gilt auch für die Moderne: Von welcher Moderne sprechen wir? Von der ersten, der zweiten, der späten Moderne, von der globalen Moderne oder von einer Vielfalt von Modernen?¹⁵ Europa, das Christentum, die Moderne – es handelt sich jeweils um pluriforme Phänomene.

und-stereotypen/tuerkengefahr-exotismus-orientalismus/felix-konrad-von-der-tuerkengefahr-zu-exotismus-und-orientalismus-1453-1914 [6.1.2018].

¹² A. a. O., 45.

¹³ Vgl. EDWARD SAID, *Orientalismus* (engl. *Orientalism* 1978), Frankfurt a. M. ³2012.

¹⁴ KONRAD, Von der »Türkengefahr« (Anm. 11), 30.

¹⁵ Vgl. JOHANNES BERGER (Hg.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren* (Soziale Welt, Sonderband 4), Göttingen 1986; DITMAR BROCK, *Moderne Gesellschaften*, Wiesbaden 2014; SHMUEL N. EISENSTADT, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000; WOLFGANG KNÖBL, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Frankfurt a. M. 2007; THOMAS SCHWINN (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, Wiesbaden 2006.

Im Folgenden versuche ich, durch postkoloniale Blickwechsel die Identität Europas und des Christentums in Europa in Bewegung zu bringen. Dies wäre ein »vielleicht kommendes«, ein »nicht mit sich selbst identisches«¹⁶ Europa; ein »Europa« in Anführungszeichen, wie Jacques Derrida (1930–2004) sagen würde. Hierzu braucht es »Das Wegwenden von uns«. »Das hält beweglich«, wie Elfriede Jelinek in ihrem Essay »Die Schutzbefohlenen« schreibt.¹⁷

Im ersten Teil nehme ich dies theoretisch in Angriff, indem ich mit sog. »deskolonialen Theorien« aus Lateinamerika argumentiere, die zur globalen Theoriebildung der sog. *Postcolonial Studies* gehören (1.). Das Motto des Schriftstellers Eduardo Galeano (1940–2015) aus Uruguay »Die Füße nach oben«¹⁸ ist dabei leitend, nämlich Europa aus der Perspektive von Lateinamerika zu betrachten. Wenn vom Konnex zwischen Europa, Christentum und Moderne die Rede ist, wird meist ausgeblendet, dass nicht nur der Islam als das Andere oder die Antithese konstruiert wird, sondern auch die indigenen Völker in den europäischen Kolonien in Lateinamerika. Um diese Alteritätskonstruktionen hinter sich zu lassen, fordert die deskoloniale Theoriebildung zu »epistemischem Ungehorsam«¹⁹ heraus.

Der zweite Teil bleibt nicht bei der theoretischen Dekonstruktion von Europabildern stehen (2.). Ich wage den Versuch, das »Wegwenden von uns« zu konkretisieren, und zwar »beidseitig, nach der einen Seite wenden und dann nach der anderen« (so Jelinek). Anhand von zwei religiösen Beispielen verdeutliche ich die postkoloniale und deskoloniale Kritik am Konnex zwischen Europa, Christentum und Moderne. In den Studien zum sog. »Weltchristentum« wird bisweilen der Spieß umgedreht: Das Christentum in Europa ist demnach im Niedergang begriffen, während das Christentum im globalen Süden als dynamisch und zukunftssträchtig gilt. Ein Beispiel hierfür sind die indigenen, pfingstlich geprägten *Qom* / *Toba*²⁰ Kirchen in Argentinien. Das zweite Beispiel, das den Konnex Eu-

¹⁶ JACQUES DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M. 2000, 54.

¹⁷ Sie legt diese Worte Flüchtlingen in den Mund, die über das Meer nach Europa kommen.

¹⁸ EDUARDO GALEANO, *Die Füße nach oben. Zustand und Zukunft einer verkehrten Welt*, Wuppertal 32004.

¹⁹ Vgl. WALTER D. MIGNOLO, *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, übers. und eingel. von Jens Kastner und Tom Waibel, Wien 2012.

²⁰ *Qom* / *Tobas* nennen sich selber *Qom* (Menschen, Leute, Volk), während *Toba* (Stirnseite) ursprünglich aus der Sprache *Guaraní* stammt und sich auf die Praxis bezieht, sich als Ausdruck der Trauer die Haare vorn abzuschneiden. Die Doppelbezeichnung *Qom* / *Toba* umfasst somit die Selbst- und Fremdbezeichnung, vgl. MARÍA DEL ROSARIO FERNÁNDEZ / RODOLFO RAÚL HACHÉN, *Incidencia de la cosmovisión qom (toba) en las técnicas etnobotánicas de recolección*, in: V Congreso Europeo CEISAL de Latinoamericanistas Bru-

ropa, Christentum und Moderne hinterfragt, stammt aus Osteuropa: der Islam in Bosnien.

Beide Beispiele kenne ich nicht nur aus der Literatur, sondern aus eigener Anschauung. Die Auswahl der Beispiele illustriert zudem den historischen Zusammenhang zwischen dem Islam und den Indigenen als andere. Gegen die Auswahl der Beispiele ließe sich gleichwohl einwenden, dass es sich um positive Paradebeispiele handle, die sich sehr gut für die postkoloniale Dekonstruktion eignen.²¹ Es ließen sich Gegenbeispiele anführen, die den Konnex zwischen Europa, Christentum und Moderne bestätigen würden. Das bestreite ich nicht, aber es geht mir darum, verfestigte Denk- und Wahrnehmungsmuster beweglicher zu machen für die vielfältigen Formen des Christentums und der Moderne *außerhalb* Europas sowie für den Islam *in* Europa. Für diesen epistemischen Ungehorsam braucht es nicht nur die theoretische Reflexion, sondern auch den Bezug zur konkreten Realität.

1. Lateinamerika, die koloniale Wunde des modernen Europas

»The colonial wound is precisely the consequence of racial discourse. Frantz Fanon expressed the experience as ›suffocation‹ and Gloria Anzaldúa called it ›open wound‹. [...]. The colonial wound in both appeared as a new location of knowledge, the shift toward the geo-politics and body-politics of knowledge. (Latin)America has not yet healed the colonial wound and has not yet freed itself from ›internal colonialism‹ and ›imperial dependency‹.«²²

Es gibt eine Schattenseite Europas, eine andere Seite der Medaille. Es ist die Seite, die in Europa häufig ausgeblendet wird. Es ist die ›koloniale Wunde‹, die man sieht und spürt, wenn man von Lateinamerika aus auf Europa (genauer auf »Lateineuropa«) blickt. So bringt Walter D. Mignolo²³ die postkoloniale Kritik auf den Punkt. Der in den USA lehrende argentinische Literaturwissenschaftler ist

selas, Abril 11–14, Simposio ET / DH – 8: Pueblos indígenas, Plantas y Mercados Nuevos Enfoques Antropológicos y Etnobotánicos (2007), 1–20, 2.

²¹ Diese Kritik wurde bei der Diskussion meines Vortrags in der Fachgruppe der Religionswissenschaft und Interkulturellen Theologie in Wien vorgebracht.

²² WALTER D. MIGNOLO, *The Idea of Latin America*, Oxford 2005, 74; vgl. auch WALTER D. MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham / London 2011, xxi: »the open wound, the colonial wound where modernity grates against coloniality and bleeds.«

²³ Argentinischer Literaturwissenschaftler und Direktor des *Center for Global Studies* an der *Duke University* in den USA, <http://waltermignolo.com> [6.1.2018].

einer der wichtigen Vertreter des lateinamerikanischen, interdisziplinären Kollektivs postkolonialer Denker und Theoretikerinnen. In Abgrenzung zur englischsprachigen postkolonialen Theoriebildung nennen sie sich »deskolonial« (*descolonial*). Mignolo prägte das Motto »die dunklere Seite der Renaissance«²⁴ oder »die dunklere Seite der westlichen Moderne«²⁵:

»The concept as used herein, and by the collective modernity / coloniality, is [...] that of the idea of modernity and its constitutive and darker side, coloniality, that emerged with the history of European invasions of Abya Yala, Tawantinsuyu, and Anahuac; the formation of the Americas and the Caribbean; and the massive trade of enslaved Africans.«²⁶

Die Farbmeteraphorik hell-dunkel entlehnt Mignolo der in Europa geläufigen Rede von Afrika als dem »dunklen Kontinent«, aber auch der Rede vom »dunklen Mittelalter« in der Renaissance.²⁷ Die Metaphorik des »Dunkeln« wird assoziiert mit Mangel, Scheitern und Unzulänglichkeit.

Mignolo kritisiert, dass ein positives helles Europabild konstruiert werde, das für die Errungenschaften der Moderne in »Lateineuropa« stehe. Europa werde positiv assoziiert mit Renaissance, Humanismus, Aufklärung, Emanzipation, Mündigkeit, Zivilisation, produktivem Kapitalismus, Menschenrechten, Demokratie, technischem Fortschritt und dem Christentum, das sich weltweit ausgebreitet hat.²⁸ Dieses positive helle Bild eines modernen Europas, so Mignolos Kritik, fußt auf der Konstruktion einer dunklen Seite, repräsentiert durch »Völker ohne Geschichte«, »Wilde«, »Rückständige«, »Unmündige« und »Unzivilisierte«. Ihnen werde ökonomische »Unproduktivität«, Autoritarismus, Stammesfehden und Aberglaube zugeschrieben.

Dieser Alteritätsdiskurs malt die Errungenschaften Europas in hellen Farben, blendet jedoch die Gewaltgeschichte aus. Die Modernisierung Europas ging

²⁴ WALTER MIGNOLO, *The Darker Side of the Renaissance*, Ann Arbor 1995.

²⁵ MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity* (Anm. 22).

²⁶ A. a. O., 2. Tawantinsuyu war ein Territorium der Inkas in den Anden und Anáhuac ein Territorium der Azteken im heutigen Gebiet Mexikos, Abya Yala ein Territorium im heutigen Panama. Mignolo unterstreicht mit der Erwähnung dieser Ethnien, dass der Kontinent, der von den iberischen Kolonialherren erobert und als »Amerika« bezeichnet wurde, nicht leer war, sondern von diesen indigenen Ethnien bewohnt war (vgl. MIGNOLO, *The Idea* [Anm. 22], 2).

²⁷ MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity* (Anm. 22), xix.

²⁸ Gemeint ist die Reformation, das säkular-aufklärerische Christentum und der Katholizismus, wobei in Lateinamerika der Katholizismus tendenziell mit Anti-Modernismus und Rückständigkeit in Verbindung gebracht wird. Hier zeigt sich die Brüchigkeit solcher dichotomen Alteritätsdiskurse.

einher mit der simultanen europäischen Kolonialisierung indigener Völker, mit Dehumanisierung, Genozid, Rassismus und dem transatlantischen Sklavenhandel mit Afrikanerinnen und Afrikanern. In die Moderne Europas sind die kolonialen Wunden eingeschrieben. Aus der Perspektive der *Postcolonial Studies* ist die Kolonialgeschichte kein Nebenschauplatz Europas, sondern das Zentrum der Geschichte Europas, auf der die Moderne aufruhet:

»Empire, colonialism and colonized peoples are not marginal, or additional, to the history of Europe, but lie at its very heart; just as the European nations have irreversibly altered the histories of the terrain and populations they colonized.«²⁹

Diese historische Kritik an Europa ist mit einer scharfen epistemologischen Kritik verknüpft:

»I learned that hidden behind modernity was the agenda of coloniality; that coloniality was constitutive of modernity; that coloniality was the secret shame of the family, kept in the attic, out of the view of friends and family. Thus, the slash (»/«) between, which both unites and divides modernity and coloniality (modernity / coloniality), was an invisible dwelling place.«³⁰

Das moderne europäische Subjekt konstituiert sich auf dem Rücken der gewaltvollen entmenslichenden Kolonialisierung, so Mignolo. Die deskoloniale Theoriebildung nennt dies die »Ko-Konstituierung von Moderne und Kolonialität in und seit der Eroberung Amerikas 1492.«³¹ Wenn von Europa, Christentum und Moderne die Rede ist, dann muss aus deskolonialer Perspektive die Kolonialität mit ins Bild gerückt werden. Kolonialität ist die negative verdrängte Seite Europas. Sowohl Europa als auch die ehemals kolonialisierten Länder in Lateinamerika, Afrika und Asien sind von modernen und kolonialisierenden Einflüssen geprägt. Modernität und Kolonialität beziehen sich auf beides, auf Europa und Nicht-Europa.

Über die europäische Religionsgeschichte und das Christentum in Europa kann nicht gesprochen werden, ohne die gewaltsame Kolonialisierung mit in den Blick zu nehmen. Dies gilt nicht nur für die Kolonial- und Missionsgeschichte Europas, sondern auch für die Gegenwart. Die *Postcolonial Studies* gehen davon aus, dass (neo)koloniale Denk- und Handlungsmuster bis heute perpetuiert

²⁹ JOHN MCLEOD, Introduction, in: Ders. (Hg.), *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*, London / New York 2007, 2.

³⁰ MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity* (Anm. 22), xxi.

³¹ SEBASTIAN GARBE / PABLO QUINTERO, Das Projekt Modernität / Kolonialität. Eine Annäherung aus der Differenz zur postkolonialen Theorie, in: *Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika (ila)*, vol. 361 (2012), 10–12, hier: 11.

werden. Die deskoloniale Theoriebildung liegt hier auf derselben Fluchtlinie wie die weitaus bekanntere englischsprachige postkoloniale Kritik.

Edward Said aus Palästina kritisierte im Gründungsdokument der postkolonialen Theoriebildung »Orientalismus«³² die Dichotomie zwischen dem Westen und dem Orient. Gayatri Chakravorty Spivak aus Indien spricht in ihrer »Kritik der postkolonialen Vernunft« vom Gegensatzpaar des europäischen »zivilisierten Subjekts« und der Konstruktion eines »rohen Menschen«,³³ der Kant zufolge nicht »die Erfahrung des Erhabenen habe«³⁴. Sie nennt dies *Othering* (Andern oder Andersmachen).³⁵ Dipesh Chakrabarty aus Indien wendet sich gegen die Meistererzählung, in der Europa sich als das »souveräne, theoretische Subjekt aller Geschichten« gebärdet. Sein Ziel ist, Europa zu »provinzialisieren«:

»Es geht darum, in die Geschichte der Moderne die Ambivalenzen, die Widersprüche, die Gewaltanwendung und die Tragödien und Ironien einzuschreiben, die sie begleiten.«³⁶

Die Grenzen zwischen deskolonialen und postkolonialen Theorien sind porös. Das Markenzeichen der deskolonialen lateinamerikanischen Kritik ist ihr Fokus auf die iberische Kolonialgeschichte seit dem 15. Jahrhundert, während die postkolonialen Theorien bei der Kolonialgeschichte des 19. Jahrhunderts einsetzen.

Gemeinsam fordern sie dazu heraus, die *entangled modernity*³⁷ zu untersuchen. Europa muss in seiner Verflechtungsgeschichte mit Lateinamerika, Afrika und Asien in den Blick genommen werden. Der Globalhistoriker Jürgen Osterhammel betont, dass Kolonialismus und Imperialismus durch »ideologische Programme« angetrieben³⁸ werden, die bis heute wirksam sind.³⁹ Auch (inner-)

³² SAID, *Orientalismus* (Anm. 13).

³³ GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*, Stuttgart 2014, 36 f.

³⁴ IMMANUEL KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 2006, 134.

³⁵ GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008, 42.

³⁶ DIPESH CHAKRABARTY, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M. / New York 2010, 63.

³⁷ SEBASTIAN CONRAD / SHALINI RANDERIA, *Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt*, in: Sebastian Conrad / Shalini Randeria (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. / New York 2002, 9–49, hier: 10.

³⁸ JÜRGEN OSTERHAMMEL / JAN C. JANSEN, *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2009, 19.

europäische Diskurse sind bis zur Gegenwart oft unbemerkt von neokolonialen Denkstrukturen geprägt und werden unbewusst reproduziert. Sie beeinflussen die (ehemals) kolonisierenden Gesellschaften genauso wie die (ehemals) kolonisierten.

Die scharfe epistemologische deskoloniale und postkoloniale Kritik erregt in der deutschsprachigen Theologie Anstoß und wird häufig als ideologisch oder sogar unwissenschaftlich zurückgewiesen, da ihr der Geruch des linken politischen Aktivismus anzuhängen scheint. Frappierend ist jedoch, wie hochaktuell die Reproduktion (neo)kolonialer Denkmuster gegenwärtig ist.

Hierzu zwei Beispiele. In aktuellen politischen Diskursen über den Islam werden diese Alteritätsdiskurse recycelt. Medienanalysen zufolge spiegelt das Bild des Islam »Rassismus in neuem Gewand«⁴⁰ wider, so Kai Hafez. Der Islam erscheint als »Feind der Moderne« und wird mit »Gewalt«, »Terrorismus«, »Fanatismus« und »Fundamentalismus« gleichgesetzt.⁴¹ Europa hingegen repräsentiert die Moderne, die Menschenrechte und Demokratie. Hell scheint die Moderne, dunkel der Islam.

Ein zweites Beispiel sind aktuelle politische Diskurse über Flüchtlinge.⁴² Es ist die Rede von der »Festung Europa«. Europa konstruiert sich als das »Selbst« gegenüber den »Anderen« und »Fremden«. Sie werden in zwei Kategorien eingeteilt: in »echte gute Flüchtlinge« und »hilflose Opfer« gegenüber »bösen Scheinasylanten«, »Wirtschaftsflüchtlingen« und »Asylmissbrauchern«. Die Menschen aus den ehemaligen europäischen Kolonien tauchen demnach »in Strömen« auf Booten an den Grenzen der »Festung Europa« auf. Sie gelten als

³⁹ Hierzu gehören kolonialistisches Denken, Kolonialkultur, sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen und ein Überlegenheitsgestus, der von einer kulturellen Höherwertigkeit ausgeht (vgl. a. a. O., 19 f.).

⁴⁰ KAI HAFEZ, Rassismus im neuen Gewand. Das Bild des Islams in den Medien, in: Herder Korrespondenz Spezial (2015), 42–45.

⁴¹ Vgl. KAI HAFEZ, Islam in den Medien. Ethno-religiöse Wahrnehmungen von Muslimen und Nicht-Muslimen in Deutschland, in: Mathias Rohe / Havva Engin / Mouhanad Khorchide / Ömer Özsoy / Hansjörg Schmid (Hg.), Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung, Band 2, Freiburg i Br. 2014, 929–963; FLORIS BISKAMP, Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie (Postcolonial Studies), Bielefeld 2016; AMRU ABU ZEID, Islam und Orient im Bild der Presse. Zur Suggestivkraft multimodaler Berichterstattung, Marburg 2016.

⁴² Vgl. HEIKE NIEDRIG / LOUIS HENRI SEUKWA, Die Ordnung des Diskurses in der Flüchtlingskonstruktion. Eine post-koloniale Relektüre, in: Diskurs Kindheits- und Jugendforschung 2 (2010), in: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-354632> [6. 1. 2018].

»Gefahr«, die Europa bedrohe. Sie wollen die Errungenschaften der europäischen Moderne in Anspruch nehmen: Menschenrechte, das Recht auf Asyl, das Recht auf Schutz im Krieg und auf der Flucht.

Dies ist eine Neuauflage europäischer Menschenrechtsdiskurse aus dem 18. Jahrhundert. Das Subjekt der Menschen- und Bürgerrechte war der europäische, besitzhabende, bürgerliche, weiße Mann. Menschen- und Bürgerrechte waren zunächst nicht für indigene, schwarze, besitzlose Frauen und Männer gedacht. Besonders eindrücklich lässt sich dies am Beispiel der Folter belegen, wie der Soziologe Hans Joas und Ethiker Daniel Bogner herausarbeiten.⁴³ In Europa war die Folter im 18. Jahrhundert moralisch nicht mehr legitimierbar, blieb aber in den europäischen Kolonien (beispielsweise in Algerien) bis weit ins 20. Jahrhundert legale Praxis der europäischen Kolonialmächte.⁴⁴

Gegen die Kritik der *Postcolonial Studies* an Europa ließe sich einwenden: Ist sie angesichts der aktuellen Europamüdigkeit nicht kontraproduktiv? Auch wenn Europa im weltweiten Kolonialismus historisch eine zentrale Rolle zukommt,⁴⁵ ist es wirklich sinnvoll, den Finger allein auf Europa zu richten? Wurden in Europa selber nicht schon genügend Einwände gegen die naive Idealisierung Europas vorgebracht? Die postmoderne philosophische Kritik an den großen Erzählungen der Moderne, an Fortschritt und Emanzipation gehört angesichts der Katastrophen der Weltkriege und des Nationalsozialismus längst auch zum Traditionsbestand Europas. Muss man die ehemaligen Kolonialländer bemühen, um über Europas Aporien zu sprechen? So berechtigt diese Einwände sein mögen, es gilt, (neo)koloniale Denk- und Wahrnehmungsstrukturen offenzulegen, da sie auch innerhalb Europas perpetuiert werden. Ein (kontrovers diskutiertes)

⁴³ Vgl. HANS JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M. 2011, 118; DERS., *Sind die Menschenrechte westlich?*, München 2015; DANIEL BOGNER, *Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte*, Bielefeld 2014.

⁴⁴ Obwohl Frankreich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 unterzeichnet hatte, wurde die Folter als Kriegsinstrument im Kolonialkrieg mit Algerien (1954–1962) systematisch angewandt.

⁴⁵ Jürgen Osterhammel zeigt in seiner globalen Untersuchung der Geschichte, Formen und Folgen des Kolonialismus und Imperialismus, dass sie in der Neuzeit durch die Expansion Europas, aber auch der USA und Japans entstanden. Europa kommt historisch tatsächlich eine zentrale Rolle zu. Zwischen »etwa 1500 und 1920 geriet die Mehrzahl der Räume und Völker der Erde unter die zumindest nominelle Kontrolle von Europäern: ganz Amerika, ganz Afrika, nahezu das gesamte Ozeanien und – berücksichtigt man auch die russische Kolonisation Sibiriens – der größere Teil des asiatischen Kontinents« (OSTERHAMMEL / JANSEN, *Kolonialismus* [Anm. 38], 19).

Beispiel ist der Umgang mit der Krise Griechenlands in der Europäischen Union.⁴⁶

Ist gegen Alteritätsdiskurse ein Kraut gewachsen? Was schlagen die deskolonialen Theorien vor? Entkolonialisierung ist ihr Stichwort. Die Erzählperspektive soll verändert werden. (Neo-)Koloniale Strukturen des Denkens, der Erkenntnis und der Macht sollen überwunden werden. Ein hoher Anspruch. Mignolo nennt dies »epistemischen Ungehorsam«⁴⁷.

Hierzu gehört, den Gegendiskurs zur einseitig mit Europa konnotierten Moderne zu führen und zur sog. »Transmoderne« zu gelangen, wie es der in Mexiko lebende Argentinier Enrique Dussel fordert. Damit ist gemeint, »den Wert dessen zu bejahen, was von der Moderne zur zurückgewiesenen, ungeachteten und nutzlosen Exteriorität der Kulturen erklärt wurde [...]«⁴⁸ Die Transmoderne ist demzufolge eine Variante der Idee der oben bereits erwähnten Vielfalt der Moderne bei Shmuel N. Eisenstadt und Jean Comaroff.⁴⁹

Ein Grundsatz deskolonialer und postkolonialer Theoriebildung ist, dass diejenigen, die als »Andere« gelten, als *agents of resistance* selber zu Wort kommen. Im zweiten Teil setze ich diesen epistemologischen Ungehorsam um. Die beiden religiösen Beispiele, die mit der theoretischen Reflexion ins Gespräch gebracht werden sollen, sind jedoch, soweit ich sehe, nicht direkt von deskolonialer oder postkolonialer Theoriebildung beeinflusst. Daran zeigt sich paradoxerweise, dass für den epistemischen Ungehorsam diese Theoriebildung nicht unbedingt notwendig ist, auch wenn ich sie als Analyseinstrument für unverzichtbar halte.

2. Blickwechsel auf Europa: Dynamisches Weltchristentum und europäisch-moderner Islam

Missionswissenschaftler und Missionstheologinnen im Umfeld der *Studies of World Christianity*,⁵⁰ vor allem aus dem anglophonen Umfeld in den USA, Groß-

⁴⁶ Vgl. MARGARITA TSOMOU, Griechenland – eine deutsche Schuldenkolonie?, in: Linke EU- und Europakritik. 39/ 2016, www.kritisch-lesen.de/essay/griechenland-eine-deutsche-schuldenkolonie [6. 1.2018].

⁴⁷ MIGNOLO, Epistemischer Ungehorsam (Anm. 19).

⁴⁸ ENRIQUE DUSSEL, Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen, Wien 2013, 16.

⁴⁹ SHMUEL N. EISENSTADT, Multiple Modernities, in: Daedalus vol. 129, no. 1 (2000), 1–28; JEAN COMAROFF / JOHN L. COMAROFF, Der Süden als Vorreiter der Globalisierung. Neue postkoloniale Perspektiven, Frankfurt a. M. / New York 2012.

⁵⁰ Vgl. CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN, World Christianity als Erfahrungsfeld und theoretisches Konzept, in: Theologische Zeitschrift vol. 69, no. 1/2 (2013), 118–145.

britannien und Afrika, erklären Europa zum postchristlichen Westen:⁵¹ Mitgliederschwund der Kirchen, Verfall und Erstarrung des Christentums im säkularisierten Europa sind die Anzeichen.⁵² Das dynamische Christentum liegt im globalen Süden. Es wächst enorm und entwickelt neue Formen des Christseins. Hinter diesem Selbstbewusstsein gegenüber Europa steht unverkennbar das bekannte Phänomen des *shifting southward*.⁵³ Die christliche Bevölkerung in Afrika, Asien und Lateinamerika ist seit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 bis zur Gegenwart enorm angewachsen und zum Gravitationszentrum geworden.⁵⁴ Die Mehrheit des Christentums lebt heute im globalen Süden. Das europäische Christentum ist zur Peripherie geworden. Wir haben es auch hier mit einem Alteritätsdiskurs zu tun. Das positive Bild des dynamischen Christentums im globalen Süden beruht auf der Negativfolie des Niedergangs des Christentums in Europa.

Gewinnt das Christentum im globalen Süden weltweit gesehen die Oberhand gegenüber der jahrhundertelangen Vormachtstellung des europäischen Christentums und der Definitionsmacht europäischer Theologie?⁵⁵ Die polemische Abgrenzung vom christlichen Erbe im westlichen Kontinentaleuropa (unter dem Stichwort *Christendom*⁵⁶) wirkt wie ein *fighting back*. Das nicht-europäische Christentum macht sich zum Maßstab. Es präsentiert sich als bestes oder sogar allein zukunftsfähiges Christentum. Es wächst nämlich nicht nur quantitativ, sondern bringt auch qualitativ neue Formen des Christseins und Kircheseins hervor.

⁵¹ Vgl. z. B. LAMIN SANNEH, *Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity*, Oxford 2008, 22 f.

⁵² Vgl. z. B. JEHU J. HANCILES, *Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*, Maryknoll 2008, insbesondere 276–302.

⁵³ Vgl. DANA L. ROBERT, *Shifting Southward. Global Christianity Since 1945*, in: *International Bulletin of Missionary Research* vol. 24, no. 2 (2000), 50–57.

⁵⁴ 1910 lebten noch ca. 80 % des Christentums im ›Norden‹. 2010 waren es gerade noch 40 %. Der Weltanteil des europäischen Christentums schrumpfte von 66,3 % auf 25,9 %, vgl. www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/ [6.1.2018]. PHILIP JENKINS, *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Gießen 2006, 24.

⁵⁵ Sie war in der theologischen Ausbildung weltweit diskursbestimmend. Generationen von protestantischen Theologiestudierenden in Afrika, Asien, Lateinamerika und dem Pazifik studierten Texte von Augustin, Luther, Schleiermacher bis Barth.

⁵⁶ Vgl. zum ideengeschichtlichen Konzept *christendom* und zur Kritik von Kwame Bediako und Karl Barth: CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN, *Europäisches Christentum auf dem Prüfstand. Was folgt daraus für die Missionswissenschaft?*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* vol. 42, no. 2/3 (2016), 252–270.

Die theologische Grundierung des dynamischen nicht-europäischen Christentums lässt sich am besten mit dem Ausdruck *Joining in with the Spirit*⁵⁷ umschreiben, wie es die Missionstheologin Kirsteen Kim aus Großbritannien auf den Punkt bringt. Charakteristisch für die klassischen und neueren Pfingstbewegungen sowie die charismatische Erneuerung der *mainline churches* ist eine »dynamische Pneumatologie.«⁵⁸

Die »dritte Reformation«⁵⁹ – so wird sie in der afrikanischen Theologie bezeichnet, nach der »ersten« europäischen Reformation im 16. Jahrhundert und der »zweiten« Reformation durch die Entstehung unabhängiger Kirchen. Die verdrängten Schattenseiten der europäischen Reformation, nämlich die Bewegung der Täufer und die radikal-pietistischen Gruppen des 17./18. Jahrhunderts, strahlen weltweit aus. Die leiblich-körperliche, emotionale Performance in den ekstatischen Gottesdiensten setzt einen Kontrapunkt zum eher rational-aufgeklärten Wirklichkeitsverständnis des protestantischen Christentums in Europa und zum sakramentalen Selbstverständnis des Katholizismus. Die spirituelle Lebenskraft (*life-giving power*) des Heiligen Geistes hat Autorität gegenüber dämonischen Geistern.

In diese globalen Entwicklungen im Weltchristentum zeichnet sich mein erstes Beispiel ein. Die Schlüsselerfahrung der *life-giving power* des Heiligen Geistes machte die Ethnie der Qom / Toba im Chaco in Nordargentinien. Es bringt Bewegung in europäische Alteritätsdiskurse.

2.1 Indigene Kirchen der Qom / Toba in Argentinien

An der Geschichte der Qom / Toba in Argentinien ist abzulesen, dass in die europäische Moderne Ambivalenzen und Gewalt eingeschrieben sind. Bei der Gründung des argentinischen Nationalstaats im 19. Jahrhundert wurde die Ko-Konstituierung von Modernität / Kolonialität perpetuiert. Gleichzeitig dekonstruieren die Qom / Toba bis heute das europäische, dichotomische Gegensatzpaar zwischen angeblich Zivilisierten und Wilden, da sie sich eigenständig be-

⁵⁷ KIRSTEEN KIM, *Joining in with the Spirit. Connecting World Church and Local Mission*, London 2012; vgl. auch DIES., *The Holy Spirit in the World. A Global Conversation*, Maryknoll / New York 2007.

⁵⁸ ALLAN H. ANDERSON, »Pentecostal Pneumatology and African Power Concepts: Continuity and Change?«, *Missionalia* vol. 19, no. 1 (1991), 65–74, 71.

⁵⁹ DIETRICH WERNER, *New Political Openings, Changing Landscapes of Global Christianity and Need for a Third Reformation in African Christianity*, in: Heinrich Bedford-Strohm / Tharcisse Gatwa / Traugott Jänichen / Elisée Musemakweli (Hg.), *African Christian Theologies and the Impact of the Reformation. Symposium PIASS Rwanda February 18–23, 2016*, Wien / Zürich 2017, 187–198.

stimmte Elemente der europäischen Moderne und des europäischen Christentums aneignen und auf diese Weise Neues hervorbringen. Anhand von *vier Thesen* werde ich dies im Folgenden skizzieren.⁶⁰

Erstens gründeten die Qom / Toba eigene indigen-pfingstlich geprägte Kirchen, in denen die bereits erwähnte dynamische Pneumatologie im Zentrum steht. Durch die Konfluenz der spirituellen Kraft des traditionellen schamanistischen (Natur-)Geisterglaubens und der »dritten Reformation« des pentekostalen Christentums vollzieht sich ein Transkulturationsprozess, mit dem die Qom / Toba ihre eigene religiöse Entwicklung steuern. Dies hat entkolonialisierende Wirkungen.

Dies zeigt sich bereits an ihrer Konversionsgeschichte. Seit den 1930er Jahren befanden sich die Qom / Toba Gemeinschaften in einer existentiellen und spirituellen Krise. Durch die US-amerikanische pfingstkirchliche Mission *Go Ye* kam es zu einer Aufbruchsbewegung. Sie bekehrten sich zum Christentum. Ihre indigene Tradition schamanistischer Heilungssitzungen floss mit der Erfahrung körperlicher Heilung (*sanidad*) im pfingstlichen Gottesdienst zusammen. Die spirituelle Kraft der Schamanen ging auf die geistbegabten Führungspersonen ihrer christlichen Gemeinschaft über. 1960 gründeten sie die *Iglesia Evangélica Unida (IEU)*,⁶¹ die erste und einzige indigene Denomination in Argentinien.

Die Qom / Toba bezeichnen die römisch-katholische Kolonialmission im 16. Jahrhundert als erste Evangelisation mit tragischen Folgen. Auf der Basis der Doktrin der *pureza de sangre* (Reinheit des Bluts) übertrugen die Spanier das koloniale System der *raza* (Rasse), d. h. die Abgrenzung gegen Juden und Muslime in der Reconquista Spaniens, auf die indigene, mestizische, afrikanische und spanische Bevölkerung in den eroberten Kolonien.

Für die Qom / Toba führte die spanische Kolonisation – auch wenn sie sich im undurchdringbaren Chaco verstecken konnten – zum Verlust ihres Territoriums, ihrer kulturellen Autonomie, und zu Zwangsarbeit. Das Territorium hat für die Qom / Toba, wie für alle indigenen Völker, eine existentielle, überlebenswichtige Bedeutung. Es ist für sie die Quelle ihres Lebens, ihrer Spiritualität, ihres Bezugs zu den Ahnen, zu ihrer Nahrung und ihrer Harmonie mit der Natur.

⁶⁰ Vgl. hierzu und zu den deskolonialen Theorien meine unveröffentlichte Habilitationsschrift (Berlin 2016): Menschenrechte in Argentinien zwischen Religion und Gesellschaft. Postkoloniale Perspektiven für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie.

⁶¹ In der Provinz Formosa missionierte die anglikanische Kirche von 1910 bis 1980. Viele Qom / Tobas konvertierten dort zur anglikanischen Kirche, aber es kam nicht zur Bildung einer eigenständigen Kirche oder Denomination, vgl. MARIANA D. GÓMEZ, *Modernidad y género en mujeres indígenas tobas (qom) del chaco centro-occidental, Argentina. Algunas reflexiones*, in: Juliana Ströbele-Gregor / Dörte Wollrad (Hg.), *Espacios de género*, Buenos Aires 2013, 288–301, 289.

Die Gründung des modernen Nationalstaates im 19. Jahrhundert beruhte in Argentinien auf einem zweiten Genozid an den Indigenen, nach dem ersten Genozid durch die spanische Kolonisation. Der entstehende argentinische Nationalstaat ist der Akteur der Ko-Konstituierung von Modernität / Kolonialität. Daran ist abzulesen: Nicht nur die Europäer (als Subjekt der Kolonisation) konstituierten sich auf der Negativfolge der angeblich Unzivilisierten.

Auf der Basis des Mythos vom lebensleeren Raum in der Wüste⁶² wurde das fruchtbare Land im Chaco durch systematische sog. »Wüstenfeldzüge« annektiert.⁶³ Es fand eine ethnische Säuberung statt. Die überlebenden Qom / Toba wurden von ihrem Territorium vertrieben und in das Konzentrationslager Martín García deportiert. Die Lebensweise der Qom / Toba als Halbnomaden mit Subsistenzwirtschaft wurde zerstört. Die Folgen der Dehumanisierung und der ethnischen Säuberung bedrohen ihr Überleben als indigene Gemeinschaft bis zur Gegenwart.

Die Bekehrung zum pfingstlichen Christentum interpretieren die Qom / Toba selber als »soziale Rettung«,⁶⁴ trotz der innewohnenden Ambivalenzen. Auch wenn sie einen Preis für die Assimilierung an das sog. »weiße Christentum« zahlen, beschreiben die Mitglieder der Qom / Toba Kirchen die Christianisierung als sinn- und identitätsstiftend. Die lebensspendende Kraft des Geistes eröffnete ihnen neuen Zugang zu übernatürlichen spirituellen Kräften. Dass sie nun als eigene, institutionell vom Staat anerkannte Kirche organisiert waren, verlieh ihnen Anerkennung in der weißen Mehrheitsgesellschaft. Es ist kein Zufall, dass diese Rekonstitution der Qom / Toba Gemeinschaft durch die Konversion zum pfingstlichen Christentum möglich wurde. Zwar waren die Pfingstgemeinden selber marginalisiert, aber sie boten den Qom / Toba eine Brücke zur Integration in die weiße Mehrheitsgesellschaft.

Als die Qom / Toba realisierten, dass ihr Kampf zur Rückgewinnung des Territoriums durch die pfingstliche spiritualisierte Weltsicht unterbunden wurde, fanden sie Unterstützung bei der argentinischen Theologie der Befreiung.⁶⁵ Das europäisch-reformatorische Erbe einer eigenen Bibelübersetzung ins Qom / Toba diente ihnen als interkulturelle Brücke zwischen ihren traditionellen Mythen und den biblischen Erzählungen sowie zwischen ihrer Muttersprache und dem

⁶² Vgl. DOMINGO F. SARMIENTO, *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga* (Übersetzt und kommentiert von Berthold Zilly), Frankfurt a. M. 2007.

⁶³ Vgl. GÓMEZ, *Modernidad* (Anm. 61), 289.

⁶⁴ CÉSAR CERNADAS CERIANI, *Evangelio, política y memoria en los Toba (quom) del Chaco argentino*, in: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Cuestiones del tiempo presente: puesto en línea 31 de marzo (2011), 1–15, <http://nuevomundo.revues.org/61083> [6.1.2018], 4.

⁶⁵ Vgl. die Erfahrungen in der befreiungstheologisch orientierten Bibelschule des I.U. ISEDET NÉSTOR O. MÍGUEZ, *La experiencia de EDUCAB en el Chaco*, in: *Cuadernos de Teología* vol. 13, no. 1 (1993), 121–126.

Spanischen. Die Qom / Toba Kirchen sind von mündlicher Tradition geprägt. Sie haben bislang keine schriftlich artikulierte Theologie, aber auch hier ist vieles in Bewegung. Derzeit ist ein erster Gesamtkommentar zur Bibel auf Qom / Toba am Entstehen. Zu jedem biblischen Buch haben sie eine Einführung geschrieben.

Die Hinwendung der Qom / Toba zum Christentum kann als klassischer Fall einer Transkulturation⁶⁶ gedeutet werden, durch die eine neue religiöse Formation entsteht. Ihr magisch-enthusiastisches Gottes- und Heilungsverständnis verknüpfen sie mit dem europäisch-reformatorischen Erbe der Bibelübersetzung und der lateinamerikaweiten Tradition der Theologie der Befreiung, die auch moderne emanzipatorische Elemente enthält. Neokolonialisierungstendenzen der Pfingstbewegung aus den USA weisen sie zurück, da sie zum Verlust ihres Territoriums, ihrer Kultur und Sprache beitragen.

Die *zweite These* bezieht sich auf die Moderne: Die Qom / Toba sind Konstrukteure einer Art indigenen Moderne. Sie assimilieren nach ihrem eigenen Maßstab gewisse Errungenschaften der europäischen Moderne.

Das europäische (von den Qom / Toba als weiß bezeichnete) kapitalistische globalisierte Wirtschafts- und Lebensmodell reicht zwar bis in den undurchdringbaren Wald im Chaco, aber die Qom / Toba sind für europäische, argentinische und transnationale Unternehmen eine Provokation. Sie fordern ihre indigenen Rechte auf ihre eigenen Territorien ein, obwohl sie das Land in kapitalistischem Sinne unproduktiv lassen.

Sie haben sich die Erklärung der »Rechte der indigenen Völker« aus dem Jahr 2007⁶⁷ angeeignet, in der ein europäisches Menschenrechtsverständnis individueller Freiheitsrechte und sozialer Menschenrechte mit indigenen kollektiven Rechten verknüpft wird. Genau dies führt in der Praxis bei Landbesetzungen und -enteignungen durch Firmen im Zuge von *Land grabbing* (Landraub) zu massiven Konflikten. Das ökologisch-harmonische Verhältnis der Qom / Toba zur Natur und ihre Ablehnung von individuellem Privatbesitz ist auch eine Herausforderung für das europäische Menschenrechtsdenken. Privatbesitz gilt in der Tradition von John Locke (neben dem Recht auf Freiheit und Leben) als natürliches Recht, das der Staat zu schützen hat.⁶⁸

Von einer Transmoderne in einem puren essentialistischen Sinne würde ich nicht sprechen, auch wenn Enrique Dussels Überlegungen dazu tendieren. Es geht wohl eher um eine Kombination aus vormodernen, modernen, postmodernen und globalisierten Elementen, was Néstor Canclini aus Mexiko auch als

⁶⁶ Vgl. KLAUS HOCK, Transkulturation und Religionsgeschichte, in: Michael Stausberg (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin / Boston 2012, 435–448.

⁶⁷ <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/Declaration%28German%29.pdf> [6. 1. 2018].

⁶⁸ Vgl. JOHN LOCKE, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt a. M. 1977.

»hybride Kulturen«⁶⁹ bezeichnet hat, übrigens zeitgleich zu dem Standardwerk zur *hybridation* des indischen postkolonialen Theoretikers Homi Bhabha.⁷⁰

Die *dritte These* daraus folgend lautet: Der umgedrehte Alteritätsdiskurs in den Studien zum Weltchristentum, das Christentum in Europa sei im Zerfall begriffen – im Gegensatz zum dynamischen Christentum im globalen Süden – macht wenig Sinn, da die indigenen Qom / Toba Kirchen auf hybride Weise auch Elemente des europäischen Christentums, vor allem die reformatorische Bibelübersetzung, weiterführen.

Viertens sollte das Beispiel der Qom / Toba nicht idealisiert werden, da die strukturelle Gewalt des Landraubs, der Entrechtung und der kapitalistischen Wirtschaftsform ihr alternatives Zivilisationsmodell bedrohen. Die indigene Moderne bringen sie als Überlebensstrategie gezwungenermaßen hervor.

Zusammenfassend bedeutet dies, dass die indigenen Qom / Toba Kirchen in dreifacher Weise an der kolonialen Wunde leiden: Zunächst durch die spanische Kolonisation im 16. Jahrhundert, des Weiteren durch die Gründung des argentinischen Nationalstaats im 19. Jahrhundert und zuletzt durch das *Land grabbing* in der Gegenwart. Sie sind unmittelbar durch die Ko-Konstituierung von Modernität / Kolonialität betroffen, aber sie leisten epistemischen Ungehorsam, indem sie als *agents* ihrer eigenen indigenen Moderne und ihres hybriden indigen-pfingstlichen und reformatorisch-biblichen Christentums sind. Hiermit dekonstruieren sie europäische Alteritätsdiskurse.

Das zweite Beispiel des Islams in Bosnien, dem ich mich jetzt zuwende, durchkreuzt auf seine Weise den gängigen Konnex zwischen Islam und Nicht-Moderne.

2.2 Islam in Bosnien

Der iranisch-deutsche postkoloniale Islamwissenschaftler Abbas Poya zeigt anhand von islamischen Schriftstellern, dass das dichotomische Gegensatzpaar zwischen der Moderne und dem Islam auch in iranisch-religiösen Diskursen vorkommt.⁷¹ Die Moderne wird auch von Musliminnen und Muslimen selber oft als westlich, reformerisch, säkular und global charakterisiert, während der Islam mit den Attributen orientalisch, religiös, traditionell und partikular versehen wird. Hell scheint auch hier die europäische Moderne, dunkel der Islam. Islamische Intellektuelle sind selber von diesen Dichotomien imprägniert. Ähnliches

⁶⁹ NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires / Barcelona / México 2001 [¹1990].

⁷⁰ HOMI K. BHABHA, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2007 (¹2000).

⁷¹ Vgl. ABBAS POYA, *Denken jenseits von Dichotomien. Iranisch-religiöse Diskurse im postkolonialen Kontext*, Bielefeld 2014.

sagen im Übrigen auch deskoloniale Intellektuelle: Ihre Kritik sei nicht als einseitige aggressive Abrechnung mit Europa zu verstehen, sondern auch als Selbstkritik am Mainstream akademischer Diskurse in Lateinamerika.

Etlliche repräsentative islamische Theologen und Theologinnen in Bosnien gehen hier andere Wege. Gemäß dem Zensus im Jahr 2013 sind 50,1 Prozent der Bevölkerung Bosniaken, die mehrheitlich zum Islam gehören.⁷² Das zweite Beispiel erläutere ich ebenfalls anhand von vier Thesen.

Die *erste These* im Blick auf den engen Konnex zwischen Europa und dem Christentum lautet: Die Islamische Gemeinschaft in Bosnien versteht sich als europäisch. Manche islamische Theologen schreiben ihm sogar Modellcharakter für Europa zu. Zoran Arbutina zitiert Munir Hodzic, Imam der Bosniakischen Gemeinde in Frankfurt am Main, der programmatisch sagt: »Wir sind Europäer«. Er begründet dies folgendermaßen:

»Wir sind nicht nach Osten orientiert, wie viele denken, unsere Perspektive ist der Westen. Unsere Zukunft liegt in den europäischen Integrationsprozessen. Wir sind ein Teil von Europa, da sind wir geboren und niemand kann uns woanders hin verpflanzen. Wir sind hier!«⁷³

Ähnlich äußert sich der oberste Vertreter der bosnischen Muslime, Großmufti von Sarajevo, Reis-ul-Ulema Mustafa Efendi Cerić: »Mein Sultan sitzt nicht im Osten, mein Sultan sitzt in Brüssel!« Cerić gilt als »Brückenbauer zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in Europa«⁷⁴. Ihm wurde 2007 der Theodor-Heuss-Preis verliehen. Er geht sogar noch weiter, er »propagiert das bosnische Organisationsmodell für ganze Europa.«⁷⁵

Der Islamwissenschaftler Hansjörg Schmid unterstreicht die Bedeutung Bosniens für Europa: »Auch in der Diskussion um den europäischen Islam wurde die Stimme der balkanischen Muslime bislang weitgehend ignoriert, obwohl ihnen hier eine Schlüsselfunktion zukommt.«⁷⁶ Allerdings äußert er Bedenken, ob sich das Modell der bosnischen islamischen Gemeinschaft ohne Weiteres in

⁷² www.popis2013.ba/popis2013/doc/Popis2013prvolzdanje.pdf [6.1.2018]. Das Pew Center in den USA gibt den Anteil der islamischen Bevölkerung im Jahr 2010 mit 42,5 % an, gegenüber 52,3 % Christentum, vgl. http://globalreligiousfutures.org/countries/bosnia-herzegovina/#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010&region_name=All%20Countries&restrictions_year=2015 [6.1.2018].

⁷³ Ebd.

⁷⁴ ZORAN ARBUTINA, Bosnischer Islam als Vorbild, in: Qantara.de, <https://de.qantara.de/inhalt/fachtagung-islam-in-europa-bosnischer-islam-als-vorbild> [6.1.2018].

⁷⁵ HANSJÖRG SCHMID, Brücke zur islamischen Welt. Was die bosnischen Muslime modellhaft macht, in: Herder Korrespondenz vol. 62, no. 2 (2008), 98–103, hier: 102.

⁷⁶ A. a. O., 98.

einen anderen Kontext übertragen lasse.⁷⁷ Diejenigen, die sich für einen europäischen Islam aussprechen, sind sich nicht einig, ob er besser als »Islam europäischer Prägung« oder »Euro-Islam« bezeichnet werden sollte.⁷⁸ Gleichwohl ist zu bedenken, dass islamische Gelehrte wie Ahmed Mohammad al-Tayyeb, Großscheich der Kairoer al-Azhar-Universität, grundsätzlich in Frage stellen, ob überhaupt von einem europäischen Islam die Rede sein kann: »Es gibt keinen europäischen Islam, so wenig wie es einen arabischen oder asiatischen Islam gibt. Der Islam ist immer eins [...]«. ⁷⁹

Weshalb soll die bosnische Form des Islams als Modell für einen europäischen Islam gelten? Ist dies ein Werbeträger, damit Bosnien-Herzegowinas Antrag auf Aufnahme in die Europäische Union Erfolg hat? Oder steht mehr dahinter? Als zentrales Argument wird darauf verwiesen, dass die islamische Gemeinschaft in Bosnien über eine jahrhundertlange Erfahrung verfüge, unter verschiedenen nicht-islamischen Regierungsformen zu leben. Blicken wir kurz zurück auf die verschiedenen Regierungsformen.

Das heutige Gebiet von Bosnien-Herzegowina wurde im 6./7. Jahrhundert christianisiert. 1464 wurde es dem Osmanischen Reich unterworfen. Ein großer Teil der Bevölkerung konvertierte zum Islam, freilich wohl auch aus wirtschaftlichen und sozialen Gründen. Auf dem Berliner Kongress 1878 wurde Bosnien bis 1918 unter habsburgische Verwaltung und Besatzung gestellt. Durch das Islamgesetz 1912 (ähnlich wie das osmanische Millet-System) wurde der Islam als Religionsgemeinschaft anerkannt und »strukturell verkirchlicht«⁸⁰. Der Rais-Ulema hatte nach österreichischem Recht den Status eines Erzbischofs. Im südslawischen Königreich mit serbischer, kroatischer und slowenischer Bevölkerung erlitt die islamische Gemeinschaft einen Bedeutungsverlust. In Jugoslawien wurde Bosnien unter der Staatspräsidentschaft von Josip Broz Tito (1945–1992) zu einem säkularisierten Teilstaat. Beispielsweise wurden die Schariagesetze abgeschafft und die Medresen (Koranschulen) verstaatlicht. Seit den 1970er Jahren kam es zu einem *islamic revival*. Die zunehmenden Nationalisierungstendenzen führten zu einer Verknüpfung zwischen ethnischer und religiöser Herkunft, im Sinne von katholisch-kroatischen, serbisch-orthodoxen und bosnisch-islamischen Bevölkerungsgruppen. Die Konflikte kulminierten, auch durch Einflüsse aus dem Ausland, im Bosnienkrieg 1992–1995. Bis heute sind der Wiederaufbau des Landes und die fehlende Versöhnung ungelöste Probleme in Bosnien-Herzegowina.

⁷⁷ A. a. O., 103.

⁷⁸ Zit. n. JULIA GERLACH, Auf dem Weg zu einem europäischen Islam – oder ist dieser längst Realität, Gütersloh 2016, 7.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ SCHMID, Brücke (Anm. 75), 99.

Im Blick auf die Ko-Konstituierung von Moderne/ Kolonialität ist das Beispiel des bosnischen Islams ambivalent. Einerseits stand die islamische Gemeinschaft in Bosnien zur Zeit des Osmanischen Reichs zwar auf der Seite der Kolonisierenden, wurde aber später, wie erwähnt, fremdregiert. Eine offene Wunde ist nach wie vor das Massaker serbischer Sicherheitskräfte an achttausend Muslimen, fast ausschließlich Männern und Jungen, am Ende des Bosnienkrieges 1995 in Srebrenica. Der Internationale Strafgerichtshof in Den Haag bewertete es 2007 als Völkermord.⁸¹ 2017 erging das Gerichtsurteil, dass die niederländischen Blauhelmsoldaten eine Teilschuld an dem schweren Kriegsverbrechen haben.⁸²

Kennzeichnend für den Islam in Bosnien ist das Motto des bosnischen islamischen Theologen Alibašić, dass der bosnische Islam sich immer wieder neu anpassen musste: »Muslims can change without losing their faith«⁸³. Seit Mitte des 19. Jahrhundert gab es eine recht starke Tradition des Reformislams und des *ijtihad*, der eigenständigen Rechtsauslegung, sowie einer Koranauslegung im Zeichen der Zeit.

Als *zweite These* im Blick auf die europäische Moderne lässt sich zugespielt sagen: Charakteristisch für den Islam in Bosnien ist eine Konfluenz aus modernen europäischen Elementen und bosnischen Traditionen, im Sinne eines bosnischen modernen Islams.

Islamische Theologen und Theologinnen betonen vor allem diejenigen Aspekte, die den klassischen europäischen Modernisierungstheorien entsprechen: Säkularisierung, Pluralitätsfähigkeit und Institutionalisierung. Vermutlich werden diese Aspekte besonders hervorgehoben, da große Hoffnung darauf gesetzt wird, dass die Integration in die Europäische Union zur Befriedung des Landes beiträgt.

Die islamischen Theologen Fikret Karčić, Ahmet Alibašić und Enes Karić aus Sarajevo bringen vier charakteristische Merkmale des Islams in Bosnien ins Spiel, die sie für die Inkulturation des Islams in westeuropäischen Gesellschaften für modellhaft halten.

Erstens habe vor dem Bosnienkrieg (1992–1995) eine jahrhundertelange, mehr oder weniger interreligiöse friedliche Koexistenz mit dem Christentum und Judentum existiert. Enes Karić spricht in seinen Schriften und Romanen pro-

⁸¹ <https://web.archive.org/web/20080517212136/http://voelkerstrafrecht.org/aktuelles/igh26022007>, [6.1.2018].

⁸² www.uni-muenster.de/NiederlandeNet/aktuelles/archiv/2017/juli/0704Srebrenica.html [6.1.2018].

⁸³ AHMET ALIBAŠIĆ, The Profile of Bosnian Islam And How West European Muslims Could Benefit from It, 2011, unveröff. Manuskript, 1–8, hier: 7 [6.1.2018].

grammatisch von einer »Theologie der Nachbarschaft« zwischen Christen, Juden und Muslimen im Zeitalter der Globalisierung.⁸⁴

Besucht man die großen Städte in Bosnien-Herzegowina, fällt in der Stadtarchitektur ins Auge, dass sich die drei großen Glaubensgruppen im Stadtbild in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander befinden. In Sarajevo kommt man beim Spaziergang durch die Altstadt auf der Hauptstraße Ferhadija bei der römisch-katholischen Kathedrale und bei der Alten Synagoge vorbei und erreicht schließlich die Gazi-Husrev-Beg-Moschee. Macht man einen kleinen Abstecher zur Straßenbahnlinie, liegt die alte orthodoxe Kirche nur fußweit entfernt.

Enes Karić verweist auf eine Konfluenz zwischen vorislamischen und christlichen Elementen. Sowohl die Wallfahrt nach Mekka als auch nach Jerusalem heißen in Bosnien *Hadsch*. Die einen beten vor der Kaaba, die anderen vor dem Grab Christi und erhalten den Ehrentitel *Hadschi*. Gebete würden nicht nur in den Moscheen, sondern auch in Bergen und Berghöhlen abgehalten, es gebe islamische Frühlingsprozessionen, Regengebete oder Solstitium-Pilgerstätten. Im arabischen Umfeld übliche islamische Bräuche seien vermieden worden. Es gebe keine Ehe unter Verwandten und keine Polygamie.⁸⁵

Zweitens lässt sich der Islam in Bosnien als säkularisiert bezeichnen. Die islamische Gemeinschaft akzeptierte in der Geschichte nichtmuslimische Regierungssysteme und die jeweilige religionsrechtliche Regelung. Bereits 1946 wurden die Shariagerichte unter dem atheistischen kommunistischen Regime geschlossen. Die Trennung von Staat und Religion wurde unterstützt. Shariagerichte sind nur für private Angelegenheiten zuständig, analog zur rabbinischen und kirchlichen Gerichtsbarkeit. Mehrheitlich folgt die islamische Gemeinschaft der sunnitischen hanafitischen Rechtsschule. Der interreligiös offene Geist der mystischen Sufiorden (*Tekke*) ist relativ weit verbreitet.

Drittens ist die islamische Gemeinschaft zentral institutionell organisiert, auf der Basis einer Verfassung, eines *Sabor* (Hauptversammlung oder Parlament) und eines Verfassungsrats. Die Verfassung von 1997 nennt als Quellen neben Sunna und Koran die »islamischen Traditionen der Bosniaken« und die »Erfordernisse der Zeit« (Artikel 4).⁸⁶

Viertens kann man in Bosnien von einer Anerkennung der inneren Pluralisierung sprechen. Traditionalisten, Sufis, Reformer, Modernisten und Salafisten

⁸⁴ Vgl. ENES KARIĆ, Christen und Juden heute. Nachbarschaft in Zeiten der Globalisierung, in: Armina Omerika (Hg.), Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina. Die Entwicklung einer modernen islamischen Denktradition (Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung, Band 6), Freiburg i. Br. 2013, 223–254.

⁸⁵ ENES KARIĆ, Der christliche Osten und der islamische Westen, in: Diwan (2014), 18–20, <http://igbd.org/wp-content/uploads/2014/03/ENES-KARIC-INTERVIEW-IN-DIWAN-GERMAN-LANGUAGE.pdf> [6.1.2018].

⁸⁶ SCHMID, Brücke (Anm. 75), 1.

gehören zur Islamischen Gemeinschaft. Wolf Olschies nennt den Islam in Bosnien »Nachmittag-Islam«, worin eine gewisse Gelassenheit zum Ausdruck kommt. Er zitiert einen bosnischen Witz: »Am Vormittag der Heilige Elias, am Nachmittag Allah.«⁸⁷ Es gibt keine Vorschriften für Frauen, ein Kopftuch zu tragen, auch kein Verbot, Schnaps zu trinken oder Schweinefleisch zu essen. Es ist Privatsache.

Kritisch einwenden mag man freilich, dass traditionalistische wahhabitische Einflüsse den Islam in Bosnien längst verändert haben. Islamistische Kämpfer unterstützten im Bosnienkrieg die Muslime und wurden nach dem Krieg mit der Staatsbürgerschaft ausgezeichnet. Wie andernorts auch fließt viel Geld aus Saudi-Arabien in den Bau neuer Moscheen und in Stipendien für islamische Studien.⁸⁸

Die *dritte These* ist, dass hier kritisch gefragt werden muss, ob neue Alteritätskonstruktionen vorliegen. Wird der Islam im arabischen Umfeld – im Sinne einer konservativen Ausrichtung in Ägypten oder wahhabistischen Orientierung Saudi-Arabiens – zur Negativfolie des europäischen Islams?

Die *vierte These* lautet: In Bosnien-Herzegowina gibt es starke politische Kräfte, die nationalistische Rhetoriken fördern, die mit der ethnisch-religiösen Identitätspolitik verknüpft sind. Sie stehen diametral in Opposition zu der von den genannten islamischen Theologen vertretenen Theologie der Nachbarschaft. So weit ich Einblick habe, unterstützt der Staat ethnisch-religiös getrennte Schulen oder auch die Ansiedlungspolitik von Serben in der Srpska. Das Beispiel der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien ist somit auch fragil. Die Hinwendung zu Europa und zur Moderne könnte auch Teil einer Überlebensstrategie des modernen bosnischen Islam sein.

In jedem Fall erscheint der enge Konnex zwischen Europa, Christentum und Moderne als fragwürdig. Zu Europas Religions- und Kulturgeschichte gehört nicht nur das Christentum, sondern auch der Islam. Hierfür ist die Präsenz des Islams in Bosnien seit dem 16. Jahrhundert ein Beispiel.

3. Modern-europäischer Islam und außereuropäisches indigen-modernes Christentum

Europa ist nicht nur mit dem Christentum verbunden, sondern auch mit dem Islam, vor allem in Bosnien. In Argentinien hat die indigene Gemeinschaft der Qom / Toba eine eigene pfingstlich-moderne Form des Christentums entwickelt. In den Studien zum Weltchristentum wird der Niedergang des Christentums in

⁸⁷ WOLF OLSCHIES, Bosnien und sein »Nachmittag-Islam«, <http://www.eurasischesmagazin.de/artikel/Bosnien-und-sein-Nachmittag-Islam/20060206> [6. 1.2018].

⁸⁸ <https://kurier.at/politik/ausland/bosnien-herzegowina-ein-wahhabiten-stuetzpunkt-in-europa/172.829.182> [6. 1.2018].

Europa proklamiert und Europa als postchristlicher Westen gesehen, während das Christentum im globalen Süden als dynamisch und zukunftsweisend gilt.

Diese postkolonialen Blickwechsel auf konkrete Beispiele haben gezeigt, dass die enge Verbindung zwischen Europa, dem Christentum und der Moderne instabil und nicht eindeutig ist. Die europäische Identität auf der negativen Abgrenzung von einem anderen – dem Islam oder den Indigenen – aufzubauen, ist fragwürdig, da Europa seit dem 16. Jahrhundert mit der Geschichte der indigenen Völker in Lateinamerika und mit dem Islam verflochten ist.

In die europäische Moderne ist koloniale Gewalt eingeschrieben, die aber meist verdeckt bleibt. Die deskolonialen Theorien aus Lateinamerika kritisieren diese Ko-Konstituierung von Modernität und Kolonialität. Der enge Konnex zwischen Europa, Christentum und Moderne trägt somit ambivalente Züge. Europas Moderne ist eine *entangled modernity*. Das Christentum und die Moderne Europas sind mit den kolonialen Wunden in Lateinamerika, Afrika und Asien verflochten. Diese Wunden müssen in den Blick genommen werden, um in der Gegenwart nicht erneut Alteritätsdiskurse fortzusetzen.

Europa ist auch islamisch. Europa ist auch vormodern, und zwar in dem Sinne, dass moderne Errungenschaften (z.B. das Verbot der Folter) Menschen aus den kolonialisierten Ländern bis ins 20. Jahrhundert verweigert wurden. Gleichzeitig kann von kontextuellen, hybriden Formen einer indigen-pfingstlichen und bosnisch-islamischen Moderne gesprochen werden. In beiden Fällen beruht dies auf einer Konfluenz lokaler Traditionen mit europäisch-modernen Elementen.

Auch sind neue Alteritätsdiskurse zutage getreten. Sie werden nicht dadurch besser, dass sie von der marginalisierten Seite kommen, sei es aus dem Christentum im globalen Süden gegenüber dem europäischen Christentum oder von europäischen muslimischen Gläubigen aus Europa gegenüber dem Islam in arabischen Ländern.

Der von den deskolonialen Theorien geforderte epistemische Ungehorsam zeigt sich auch in der religiösen Kraft zur Veränderung durch eine selbst gesteuerte selektive Anpassung und kreative Weiterentwicklung. Dies zeichnet sowohl das indigene Christentum der Qom / Toba aus als auch den modernen Islam in Bosnien. Religiösen Strömungen kann somit eine eigene spirituelle Kraft innewohnen, die sich Gewalt und (Neo-)Kolonialisierungstendenzen entgegenstellt, trotz aller Fragilität, die in beiden Beispielen zutage trat. Dieser religiös motivierte epistemische Ungehorsam wird in der deskolonialen und postkolonialen Theoriebildung zurzeit noch unterschätzt.

Europas Christentum und Moderne braucht somit Elfriede Jelineks Motto, »das Wegwenden von uns«. Es braucht den postkolonialen Blickwechsel auf die Verflechtungen mit dem globalen Süden und mit der islamischen Geschichte Europas.

Global Challenges to Western Academic Theology

On Subverting the Master's Tools

Vítor Westhelle

1. The Self-Critical Warrant: The West and the Rest

A definition of what Western academic theology precisely means is unnecessary. Suffice it to say that at a minimum it is the theology done in a religious context marked by the Jewish-Christian tradition and exercised within church based schools or seminaries, universities and other institutions of higher education. Its underlying conviction is that its intellectual accomplishments may and can be universally accepted, though from its origin it is geographically limited to Europe, North America and eventually some other places to a smaller degree. Inbuilt in its self-confidence is its self-criticism when engaged in the academic pursuit of its subject-matter. If a bias is detected the purity of the academic pursuit is regarded as faulty. This criticism ensues when the intellectual discipline betrays a commitment to values that are protected from the critical intellectual pursue, and left unexamined.

This is the game played in the academia; the goal is to detect unexamined assumptions that methodologically contaminate the whole endeavor. In other words, the West, and thus also the western academic theology, have a built-in self-criticism, and thus has an aversion to any disciplinary procedures (including its own) deemed as resulting from the ineptitude or intentional deception. In other words, by the western academic standards, non-westerns have not yet achieved the western status, which believes itself to be exempt from biases unexamined by the critical eye that the West offers.

In theology this finds expression in the western conviction of being beyond non-examined presuppositions. A great example in theology is the so-called »methodological atheism.« The West does not see itself as a particular formation vis-à-vis others not identified with the West, but as the *telos* of non-western formations. The conviction and assumption is the following: the West will absorb the Rest.

Further western academic theology, as we know it, is closely related to the concept of modernity. Henceforth, for our argument, I will define modernity as

the ideological context in which the western academy houses itself. At its base this context is produced by the economic system known as capitalism. Hence, West, modernity, and capitalism are interlocking concepts that cannot be entirely dissociated. They refer to distinct dimensions of the same reality. As long as capitalism defines the dominant mode of productions in the world, to speak about its supersession (as in postmodernity) is either category error or a deceptive trick of modernity itself. After all, this is the eluding beauty of modernity in which, as the authors of the *Communist Manifesto* knew: »All that is solid melts into air.«¹

This is a formidable feat. The West understands itself as better than the Rest, because it builds into its own self-awareness the self-critical principle that is applied also to its own theoretical procedures. Take, for example, the case of the so-called post-modernity (a concept with much more currency in the US than in Europe) with its claim of relativizing the West, while detecting the crisis of its claim to universality.²

One of the most perceptive critics of western modernity (who against his will is often counted among the postmodern), Michel Foucault, reminds us, and all those who would pay allegiance to so-called postmodernity, of the pertinence of the Janus-face of modernity, entertaining both fragmentation and holism.³ He resorts to the famous definition of modernity by Baudelaire: »Modernity is the transitory, the fugitive, the contingent, which make up one half of art, the other being the eternal and the immutable. This transitory fugitive element, which is constantly changing, must not be despised or neglected.«⁴ What Foucault does is to show that western modernity can even invent its own overcoming, but in the process being even so more faithful to the modern agenda. The »eternal and immutable« of Baudelaire is not something beyond the present, but inherent to it. What seems an intractable paradox ends being descriptive of the very core of what constitutes the West. The transient character of all that passes is perennially doing so; therefore, the immutable and the eternal are innate to the western sense of the evanescence of all.

¹ KARL MARX / FRIEDRICH ENGELS, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, Lewis S. Feuer, ed., New York 1959, 10.

² See JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis 2006. There is also an opposite description of postmodernity that attributes to the new presumed age precisely the opposite characteristic, emphasizing a holism. This position has been influenced by of FRIDJOF CAPRA's celebrated *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism* (Berkeley 1975). Yet the diametrically opposite interpretation of postmodernity speaks to is conceptual muddle by attributing to it precisely the opposite attributes.

³ MICHEL FOUCAULT, »What is Enlightenment«, in: *The Foucault Reader*, Paul Rabinow, ed., New York 1984, 32–50.

⁴ CHARLES BAUDELAIRE, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, London 1964, 13.

2. Two Defining Traits

This idea of the West being the destiny of all the Rest is symbolically represented by two accomplishments at the inception of western modernity about 500 years ago. The first is familiar to all. Columbus' voyage to find the western route to India marks the beginning of the colonial history, which is by and large the history of the West. The encountering of other people and the need to reduce them to the standards of European imagination is a well-known tale. The Americas, in the germane expression of Edmundo O'Gorman, were invented not discovered. But whether discovered or invented, Columbus' venture signals something new, something not part of the equation; this is the spirit of exploration of the unknown and its conquest, which means bringing the Rest under the domain of the West.

Yet with Columbus there was still a respect for a medieval system of entitlement. Columbus was commissioned by the crown of Spain, and to it he was accountable. The letters of Columbus accounting for his achievements was a duty to be performed, for the crown was entitled to know the whereabouts of its emissaries and their exploits. But not long after (1519), another Iberian navigator, Ferdinand Magellan (Fernão de Magalhães), was commissioned by Charles V to a voyage that would eventually circumnavigate the globe. Magellan, however, did not write back to those entitled to know about his adventures. The movement forward was all that counted. It was results, not the sense of duty or sense of accountability that drove him. Magellan announces another feature of the modern West: the end of entitlement. It took the full development of the capitalist system to bring the medieval understanding of entitlement to a halt; Magellan, however, was its early herald.

The end of entitlement left merit to be decided by the accomplishment of human endeavors alone. Entitlement was to the social fabric what myth was for scientific reasoning. In this regard the West excelled. At home the advances of science and technology were developing in an incomparable rate. Abroad, the colonial adventures were harvesting resources that fostered progress at home. In fact, the idea of progress is peculiarly Western. Others, older civilizations, have certainly known the ideals of moral, spiritual, and material improvement as values to be pursued. Robert Nisbet has argued persuasively that progress in the West was not an idea among others, but the dominant idea under which all the remaining ones were ranked and ordered.⁵

The conquering of the unknown and the end of entitlement are the two constitutive elements of the spirit of the West. One establishes the superiority of the western ethos, its capability of absorbing into itself the Rest it conquers. The other is that its truth is validated by its accomplishments and not by any natural endowment it would be entitled to.

⁵ ROBERT NISBET, *History of the Idea of Progress*, New York 1980.

As if on cue theology followed raising Christianity to the status of absolute religion, while the other religions were fragmented expressions of the essence of Christianity, or its anonymous expression. It does so, first, by incorporating and cleansing other religious ways; and, second, by understanding itself as the most evolved and mature form of religious affectation. Schleiermacher, the so-called father of modern Protestant theology expressed this mentality with candor conviction. The West will eventually encompass the Rest. In *Glaubenslehre* § 21.2 the author states peremptorily:

»New heresies no longer arise, now that the Church recruits itself out of its own resources; and the influence of alien faiths on the frontier and in the mission-field of the Church must be reckoned at zero as far as regards the formation of doctrine, though they may long remain in the piety of the new converts a great deal which has crept in form their regions affections of former times, and which, if it came to clear consciousness and were expressed as doctrine, would be recognized as heretical.«⁶

Schleiermacher's contentment with the supposed universality of the Christian faith does not even entertain the question about context. There is a confidence that the self-critical principle spares the Christian expression of faith from being affected by cultural biases. This is the point in which the criticism against the western academia gains traction. The Rest criticizes the West for its incapability of acknowledging that its self-critical principle hides unexamined assumptions and erects idols in whose altars the West worships without realizing its own idolatry. To name this idol is the challenge the Rest raises to the West. Presumptuousness, arrogance, and condescension, create a blind spot in the western gaze that hides legion.

3. The »Europic« Principle

Paul Rabinow, an anthropologist from Berkeley, CA, rendered this challenge of identifying the blind spot with a programmatic call: »We must anthropologize the West.«⁷ As an anthropologist looks for distinct even exotic traits in the arcane subject of her or his research, the contention is that the West should be looked upon with the gaze of finding its own exotic curiosities and peculiarities, its idols that it does not acknowledge, but worship all the same.

⁶ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *The Christian Faith*, Edinburg 1989, 96.

⁷ PAUL RABINOW, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton 1996, 36. The philosopher of science, STEVE WOOLGAR makes a similar point in demanding that we do an »ethnography of science«. *Science: The Very Idea*, New York 1993.

Analogy can be drawn here from astrological theoretical speculation about the nature and origin of the universe as observed by humans. Philosophers have claimed that at work is an »anthropic principle«. Expressed in a simple way it says that what brought about life and the development of the species as can be observed by the human mind is constituted of the same elements that made possible the emergence of the *homo sapiens* as its observer. In other words, we observe only the elements constitutive for the formation of our brain.

Here I am suggesting that there is something that could be called the »Euro-pic« principle, which would say that what the Europeans see is similarly restricted to the conditions that made the western or European gaze the normative, and presumably universal. Western hegemony can only observe and entertain that which had brought the West to this position of dominance. In a moment of insightful introspection, we find almost three centuries ago already in Jean-Jacques Rousseau this rendition of the »Euro-pic« principle: »After three or four hundred years in which the inhabitants of Europe flooded the other parts of the world and publish without end news from travel accounts and reports, I am persuaded that we don't know human beings except the Europeans only.«⁸

A major difficulty in addressing this topic assigned to me can be attributed to this »Euro-pic« principle. A criticism to come through and be understood needs to be formulated within the field of vision employed by the West in order to infer the possibility of other knowledges. The dilemma is the following, to reveal the »Euro-pic« principle at work and make it understood by the western academia we need to work with the western demand of being scientific (*wissenschaftlich*). How to do that then is the dilemma of the Rest when challenging the West. Rendering it poetically, this quandary is beautifully formulated by Audrey Lorde: »The master's tools will never dismantle the master's house.« This poses a classical problem faced by the »Rest« when confronting the West, namely the choice between local knowledges and the universal claims of the West. The more the local pole is emphasized, the less communication ensues. If the universal pole is emphasized, we fall into Lorde's dilemma. *Tertium non daretur?*

There is indeed an interesting alternative to the local-global impasse. It is suggested by Shakespeare's last play, »The Tempest« (1616), which is precisely dealing with the colonization of the New World. This is the end of the dialogue of the conquered native Calibán (a loose anagram for »cannibal« and »Carebean«) with the conqueror Próspero. »Calibán: You taught me language, and my profit on't / Is, I know how to curse. The red plague rid you / For learning me your language.«⁹

This cursing may be interpreted as using the tools of the West, not to dismantle the West, but to subvert its use and change the purpose of it. In other words, to

⁸ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, Basic Political Writings, Indianapolis 1987, 99.

⁹ WILLIAM SHAKESPEARE, The Tempest, New York 1970, 46.

use the instruments of the West designed to explain the Rest, in order to explain the West. This would be a version of Rabinow's call for anthropologizing the West.

4. Blindness

To this end, I bring you a thinker already mentioned that has employed this strategy. Michel Foucault has attempted to understand the challenge faced by western academia. In a book dedicated to examine the epistemological practice prevalent in the West, *The Order of Things*, he makes this discerning remark:

»Observation, from the seventeenth century onwards, is a perceptible knowledge furnished with a series of systematically negative conditions. Hearsay is excluded, that goes without saying; but so are taste and smell, because their lack of certainty and their variability render impossible any analysis into distinct elements that could be universally acceptable. The sense of touch is very narrowly limited to the designation of a few distinctions (such as that between smooth and rough); which leaves sight with an almost exclusive privilege, being the sense by which we perceive extent and establish proof.«¹⁰

Hence, it is not only what falls outside of the field of vision, but mainly what concerns other forms of consciousness shaped by what other senses provide. This observation is particularly pertinent insofar as Christian theology is concerned. Even as written texts documenting the tenets of the faith do rely on the sense of sight, the ground by which the faith is sustained, communicated and constitute its core elements, for many expressions of Christianity, rely on other senses, on hearing and on tasting.

Another remarkable observer of the western predicament, a fiction writer, is José Saramago. His book *Blindness* (Portuguese: *Um ensaio sobre a cegueira*, »An essay on Blindness«) offers a perceptive commentary on a civilization that has made the sense of sight the dominant sense. The book is an allegory about a society, presumably the West, in which the malady that affects it is not the extinction of vision in which darkness dominates, but it is ironically the »white evil«. Too much vision at the exclusion of anything else is this blindness. The society Saramago portrays is the one that ceased seeing by seeing too much, by seeing only.

Now, if the West wants to know or is interested in what the Rest is saying there are some limiting conditions. It not only needs to suspend judgment, but, maybe even more important, it needs not to agree in any superficial way, which is always a condescending attitude that goes hand in hand with a patronizing posture. It cannot presume that translation is either available or else desirable. This is an element-

¹⁰ MICHEL FOUCAULT, *Order of Things*, New York 1973, 132–33.

al mistake: to assume that which is already said in English, or in German is a reliable rendition of the original when transposed from the mother tongue. This is a common phenomenon that needs examination. If something from outside of the western academia is received in the West, presumably because it meets the academic criteria of admission, it is no longer expression of this otherness.

5. Dissimulation

Take for example liberation theology. When it is rendered into books and finds a publishing house in the West, becoming thus available to the western academy, it left behind many of its characteristic and constitutive features. When first rendered into writing, it takes a pamphleteering character, and the language is so loaded with mannerisms and vernacular idiosyncratic dialects, idioms hardly intelligible outside its closer environment. When it reaches the publishing houses of Europe or the US, this irreducible uniqueness is lost. Originally, this theology came in form of stories that are in themselves expression of assertive statements, denying the western strict separation between fiction and science, myth and history. And yet, most of this production of knowledge does not even take a literary form. It may be expressed in form of painting, of graphite, of songs that the oral tradition preserves, »theatrical« performances, etc. These non- or quasi-literary forms, when rendered into »scientific« (*wissenschaftlich*) language in order to find its way to the academic public, changes not only the form but loses some substance as well.

Losing content when translated to the western accessible and acceptable linguistic form is not its only problem. Yet another phenomenon takes place, and it has a positive component.

What is rendered to a language accessible to the hegemonic western culture comes with some amount of *dissimulation*.¹¹ The practice of dissembling is one most inconspicuous characteristic of the Rest when facing the West. Its work is designed to confuse the holder of the power to exercise control over the subaltern discourse. Something is presented in the language of the hegemonic group so as not to reveal the key by which the means of communication, verbal or not, among the subaltern, is protected. Well intentioned counter-hegemonic actors coming from the hegemonic class, find this feature causing the most consternation for they want to help, and too late they often realize that they have not been trusted

¹¹ OCTAVIO PAZ, *The Labyrinth of Solitude*, New York 1985, 29, 42, offers an excellent treatment of the phenomenon. Similar description of how dissimulation functions is treated by HOMI BHABHA under the concept of mimicry; see his *The Location of Culture*, London 1994, 90. Bhabha uses at times also »camouflage«, a concept developed by Jacques Lacan to describe psychologically an analogous phenomenon.

to the point of having access to what is truly being communicated. Often, they feel frustrated or even angry when their efforts at allyship with the subaltern is not taken at face value.

Dissimulation shares some characteristics with two other procedures from which it must be distinguished. One is *acting* and the other is *coding*. Different from acting the dissembler never forgets its own identity, while the good actor forgets himself or herself in the role being played.¹² In other words, the actor is successful to the extent that difference between presence and representation is eradicated or at least drastically reduced. The dissembler, on the contrary, tries to convince that the representation is itself presence, while presence is protected.

Coding, on the other hand, hides presence under a system of inscription. Presence reveals itself under the condition that the key to the code is found or shared. Dissimulation is always aware that presence is other than the representation, and defers presence indefinitely. And so it is also different than code inscription insofar as it does not release a key to control presence. But it shares common elements with both. As in the case of acting it feigns presence, even if in an unconvincing way; with coding it elicits the imagination for detecting signs of presence.

Dissimulation is the tactics of the subaltern Rest to preserve its identity. However, for the dissembler presence is only available as a self-manifestation, it cannot be found or discovered, it needs to be given and offered. Dissimulation hides the route from representation to presence, while suggesting many alternative routes that lead nowhere. This is the clue: one needs to participate in the life of the subaltern, share her fate and rescind the privileges of hegemony and the class solidarity it requires. And this *metanoia*, this change of mind is really not a mere change of »mind« but it likely involves geographical moves and the inhabiting of other spaces.

6. People's Bible Reading (PBR)

This brings me to present the most accomplished practice challenging the western theological academy. This is the popular reading of Bible. This reading has put highly accomplished biblical scholars in the western academy, along with pastoral agents to register how the bible is being read at the grassroots, by subaltern people, and how they discover in this Bible their own story being told again.

The People's Bible Reading (PBR) (in Portuguese: *Leitura Popular da Bíblia*) started in Brazil, mostly by the initiative of a Carmelite brother in the 1960s. Carlos Mesters, who became an international reference for biblical studies, was soon joined by other scholars with international training, decisively contributing to the

¹² OCTAVIO PAZ, *La otra voz: poesía y fin de siglo*, Barcelona 1990.

formation of liberation theology in the late 1960s.¹³ The biblical study is done with a minimalist participation of a leader with some theological formation often under the guidance of those mentioned. These eventually would offer some information on the »pre-text« of the passage studied in order to establish the historical antecedents that would prompt the emergence of the »text«. And also information could be provided on the »con-text« in which the text was being read, which was normally aided by socio-political data and relevant analyses. But the central part was to read the text as if it were also addressing the present reality of the people. Soon these reading and the innovative insights it brought recruited many biblical scholars with doctoral degrees from the western academia. The PBR soon found itself spreading through Latin America, Africa,¹⁴ and also Asia.¹⁵

The PBR is significant not because there is a hidden fundamentalism in its methodology. Nothing would be further from the truth. In fact, and ironically, this reading of the Bible resembles the Reformation scriptural principle. The Bible becomes an enabler for the people to articulate their voice. And like in the time of the European Reformation, the scriptures were used to ascertain the legitimacy of the voice that employs it and, most importantly, delegitimize any appeal to other authority, originally, the magisterium.

This is important because we are talking about the most significant symbol in the West, which Northrop Frye called »The Great Code« of western civilization. To use the image of Audrey Lorde, this represents superbly well the subversion of the tools of the master. Like in the Reformation, and unlike fundamentalism,¹⁶ the Bible works as a tool that liberates reason and celebrates the legitimacy of its user. And, as in the Reformation, the use of the scripture functions because what is important is how it elicits the voice of its interpreter, never its self-evident meaning (as became the case later with fundamentalism).

It is a remarkable parallelism that can be found between the use and function of the scripture by the Reformers and the PBR. In the Reformation the Bible served primarily a negative purpose. This was to reject the controlling function of the magisterium in interpreting the Bible. The result was not that any reading was accepted, but all could be argued to the best skill of the interpreter. There was no precondition set for this reading (except reading or being read to). It was available to anyone. The

¹³ Among them in early times we have Milton Schwantes, José Comblin, Jorge Pixley, Gilberto Gorgulho, Ana Flora Anderson, etc.

¹⁴ Strong programs of PBR can now be found mostly in southern Africa. See GERALD WEST, *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context*, Pietermaritzburg 1995.

¹⁵ See, e.g., KWOK PUI-LAN, »Discovering the Bible in the Non-Biblical World«, in: Susan Brooks Thistlethwaite / Mary Potter Engel (eds.), *Lift Every Voice: Constructing Christian Theologies from the Underside*, New York 1998, 276–288.

¹⁶ Fundamentalism is a co-lateral effect of modern western Enlightenment.

irony is that with the Enlightenment and the development of the historical-critical method, the West reestablished a quasi-magisterium by excluding from interpretation and the hermeneutical procedure all that are not trained and authorized by this method. Fundamentalism in the West was the response.

However, by stressing the people's reading of the bible a similar effect of the early Reformation takes place in the global south. Arguments over the readings enhanced arguments for the best among them to prevail. If the historical-critical method had a minor role to play, it was certainly not a decisive one. The role that the historical-critical method played had an indirect influence, because most of the theological advisors to the PBR were trained in the western academy where they were shaped by it. But these advisors offered at most the pre-text for the reading, and were not in control of interplay between text and context. And so fundamentalism was averted, because left without a *raison d'être*; the Bible was being read and interpreted by the people. The West provided a ground for its emergence with the elitist employment of the historical-critical method, which left the average reader alienated from the process of interpretation.

7. Final Remarks

Audrey Lorde's challenge poses an interesting dilemma. To opt for another culturally rooted code as opposed to the western hegemonic one, is often an option taken by the subaltern. Presently, Islam probably offers the most attractive and powerful one, but many can be named as they come and go in their relentless opposition to capitalism's cultural or spiritual production.

In this context, the People's Bible Reading may also be read. Yet the difference is worth considering. Unlike alternatives, which prompted Lorde's remark, it is going to the »cultural code« of the West and there find sources against the western adaptation of the »code« to fit its own purposes. This is why this reading of the Bible can be defined as a subversive use of the master's tools against the master.

In response to the challenges that the title of this lecture poses, what is argued here with is the western presumption that it may develop a system capable of addressing the mounting claims of the majority of the world, the subaltern ones that live under its hegemony. The challenge is to listen, to savor, and to trust the voice of the subalterns as they read the very same document that became the western »great code«. Indeed, the same document, but the reading is often surprising if not disturbing.

This challenge to be met requires, however, a decision for the subaltern that is pre-scientific, a decision for the cause of the subaltern, the colonized, the worker and the marginalized. This used to be called a socialist decision, a resolve to take a stance over against the dominant mode of production that has colonized the world.

ANHANG

Autorinnen und Autoren

Judith Becker, Professorin für Neuere Christentumsgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin, judith.becker@hu-berlin.de

Hannes Bezzel, Professor für Altes Testament an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, hannes.bezzel@uni-jena.de

Andrea Bieler, Professorin für Praktische Theologie an der Universität Basel (Schweiz), andrea.bieler@unibas.ch

Eberhard Bons, Professor für Altes Testament an der Universität Straßburg (Frankreich), bons@unistra.fr

Nuria Calduch-Benages, Professor of Old Testament at the Pontifical Gregorian University Rome (Italy), ncalduch@gmail.com

Daniel Cyranka, Professor für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, daniel.cyranka@theologie.uni-halle.de

Predrag Dragutinović, Associate Professor for New Testament, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade (Serbia), pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs

Carl S. Ehrlich, Professor für hebräische Bibel und Direktor des »Israel und Golda Koschitzky Center for Jewish Studies« an der York University, Toronto (Canada), ehrich@yorku.ca

Dirk Evers, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, dirk.evers@theologie.uni-halle.de

Heinz Faßmann, Professor für Angewandte Geographie, Raumforschung und Raumordnung an der Universität Wien und Vizerektor an der *Universität Wien* von 2011–2017. Seit 8. Januar 2018 Bundesminister für Bildung, Wissenschaft und Forschung der Republik Österreich, heinz.fassmann@bmbwf.gv.at

Peter Gemeinhardt, Professor für Kirchengeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen, peter.gemeinhardt@theologie.uni-goettingen.de

Volker Gerhardt, Seniorprofessor am Lehrstuhl für Praktische Philosophie, Rechts- und Sozialphilosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin, volker.gerhardt@philosophie.hu-berlin.de

Christian Grethlein, Professor für Praktische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, grethle@uni-muenster.de

Mihai-D. Grigore, Privatdozent am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, grigore@ieg-mainz.de

Eberhard Hauschildt, Professor für Praktische Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, ehauschildt@uni-bonn.de

Eilert Herms, Professor em. für Systematische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen, eilert.herms@uni-tuebingen.de

Martin Illert, Privatdozent am Seminar für Ostkirchenkunde an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und Referent für Orthodoxie im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, martin.illert@theologie.uni-halle.de

David Käbis, Professor für Religionspädagogik und Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts an der Goethe-Universität Frankfurt a. M., kaebisch@em.uni-frankfurt.de

Anne Käfer, Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Seminars für Reformierte Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, kaefer@uni-muenster.de

Thomas Kaufmann, Professor für Kirchengeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen, thomas.kaufmann@theologie.uni-goettingen.de

Sonja Keller, Jun.-Professorin für Praktische Theologie an der Universität Hamburg, sonja.keller@uni-hamburg.de

Volker Küster, Professor für Religions- und Missionswissenschaft an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, kuester@uni-mainz.de

Hartmut Leppin, Professor für Alte Geschichte an der Goethe-Universität Frankfurt a. M., h.leppin@em.uni-frankfurt.de

Judith Lieu, Professor and Fellow of the British Academy, Faculty of Divinity, Cambridge University (UK) jml68@cam.ac.uk

Nathan MacDonald, College Lecturer and Fellow of St. John's College, Faculty of Divinity, Cambridge University (UK), nm10011@cam.ac.uk

Ksenija Magda, Assistant Professor of Biblical Studies at the faculty of Protestant Theology at University of Zagreb (Croatia), ksenija.magda@tfmvi.hr

Christl M. Maier, Professorin für Altes Testament an der Philipps-Universität Marburg, maierch@staff.uni-marburg.de

Torsten Meireis, Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik und Hermeneutik an der Humboldt-Universität zu Berlin und Direktor des Berlin Institute for Public Theology, torsten.meireis@hu-berlin.de

Thomas Meyer, Privatdozent für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, thomas.meyer@lrz.uni-muenchen.de

Michael Meyer-Blanck, Professor für Religionspädagogik an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, meyer-blanck@uni-bonn.de

Andreas Nehring, Professor für Religions- und Missionswissenschaft an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, nehring.andreas@t-online.de

Tobias Nicklas, Professor für Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments an der Universität Regensburg, tobias.nicklas@theologie.uni-regensburg.de

Valérie Nicolet, Chaire de Nouveau Testament, Institut protestant de théologie, Paris (France), venicoletipt@gmail.com

Friederike Nüssel, Professorin und Direktorin des Ökumenischen Instituts der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Friederike.Nuessel@oek.uni-heidelberg.de

Simon Peng-Keller, Professor für Spiritual Care an der Universität Zürich (Schweiz), simon.peng-keller@theol.uzh.ch

Cornelia Richter, Professorin für Systematische Theologie und Hermeneutik an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, cornelia.richter@uni-bonn.de

Martin Rothgangel, Professor für Religionspädagogik und Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien (Österreich), martin.rothgangel@univie.ac.at

Christoph Schwöbel, Chair in Divinity, School of Divinity, University of St. Andrews, Scotland, cs323@st-andrews.ac.uk

Walter Sparn, Professor em. für Systematische Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, walter.sparn@t-online.de

Jutta Sperber, Pfarrerin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien (ELKI), info@dr-sperber.de

Jonathan Stökl, Lecturer in Hebrew Bible / Old Testament at the King's College London (UK), jonathan.stokl@kcl.ac.uk

Jörg Ulrich, Professor für Kirchengeschichte am Institut für Historische Theologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, joerg.ulrich@theologie.uni-halle.de

Peter Walter, Professor i.R. für Dogmatik und Direktor des Arbeitsbereichs Quellenkunde der Theologie des Mittelalters an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., peter.walter@theol.uni-freiburg.de

Heike Walz, Professorin für Interkulturelle Theologie, Missions- und Religionswissenschaft an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau, heike.walz@augustana.de

Günther Wassilowsky, Professor für Kirchengeschichte an der Goethe-Universität Frankfurt a. M., wassilowsky@em.uni-frankfurt.de

Wolfram Weiße, Professor em. für Religionspädagogik und ökumenische Theologie und Senior Research Fellow an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, wolfram.weisse@uni-hamburg.de

Dorothea Wendebourg, Professorin für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte / Reformationsgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin, dorothea.wendebourg@theologie.hu-berlin.de

Vitor Westhelle, Professor of Systematic Theology, Lutheran School of Theology at Chicago (USA), † (verstorben)

Korinna Zamfir, Professor for Biblical Studies at the Faculty of Roman Catholic Theology at Babes-Bolyai University Cluj (Romania), zamfir.korinna@ubbcluj.ro

Helmut Zander, Professor für Vergleichende Religionsgeschichte und Interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg (Schweiz), helmut.zander@unifr.ch

Sachregister

- Achtsamkeit 748, 750f., 755–762
Ägypten 228, 230, 241, 249, 254,
256–273, 279, 282, 348, 353, 445, 453,
628, 737, 808
Akademie der Weltreligionen 709–713,
719, 721f., 826
Algorithmen 614, 616
Alter Orient 225, 339
Altes Testament/Old Testament 36f.,
40, 218, 225, 231, 235, 263, 271, 823,
279, 285, 309f., 315, 345f., 348, 411,
423, 823, 825f.
Ambivalenz 66, 71, 148, 152, 154–156,
159, 176, 744, 794, 799, 801
Anti-ecumenism 419
Anti-Judaism 65
Arabisch 38, 463f., 577, 579, 582f.,
588, 639, 668, 766–773, 805, 807–809
Archipel 629
Argentinien 48f., 787f., 790, 799–801,
808

Ben Sira 289–297, 299–308
Bibelwissenschaft 342, 348, 408
Biblical Interpretation 285, 379, 381,
384f., 405–412, 416f., 420, 422–424,
427f.
Bildung 148f., 159, 164f., 188f., 195,
203, 372, 438, 449f., 455, 468, 485,
487f., 490, 492, 496, 514, 529, 615,
621, 631–635, 637–640, 642–644,
647–649, 652f., 656, 659–661, 709,
721, 742, 744, 777, 800, 824
Bileam 276, 283f.
Bosnischer Islam 804
Buddhismus 21, 710, 714, 716f., 736,
739f., 750f., 754–759, 784
Byzanz / Byzantinisches Reich 103,
329, 384f., 448, 453f., 458, 464,
467–469, 471f., 765–768, 771, 774

Chiliasmus 154
Christentum 36–39, 41–44, 53–56,
59f., 66, 68, 70–72, 107–111,
114–120, 122, 124, 127, 131, 135,
148–156, 158–160, 162, 164f., 171,
174–176, 181, 196, 199–201, 209, 295,
322–326, 330, 335–339, 342, 354,
358f., 361, 364f., 369f., 372–376,
436–438, 441, 446f., 450, 453, 455f.,
465, 467, 471f., 482, 488, 492f.,
499–501, 506, 511, 514f., 542, 562,
583f., 610, 612, 622, 634, 651, 684,
686, 690, 697, 710, 716, 731, 734f.,
737f., 746, 752, 756, 758, 765–767,
771, 776f., 780f., 784–793, 795,
798–804, 806, 808f.
Christianitas 457–459, 464f., 467, 470,
472
Christliche Identität 323
Christliche Werte 70, 505, 697
Context 263, 278, 291, 299, 302f.,
310–312, 316, 328, 333, 349, 377f.,
382–387, 405–412, 422, 424f., 432f.,
476, 645, 669, 724f., 727f., 730, 779,
810f., 813, 818f.
Critical theory 432

Data Religion 614
Demeter 763f.
Deutschkatholizismus 734, 740,
743–745
Dialog 109, 117–119, 137–141,
143–145, 155, 162, 167, 321, 333, 335,
362, 369, 376, 379, 453, 498, 500–508,
512f., 516–518, 522f., 599, 611f., 617,
641, 686, 708–722, 750, 780, 782, 784,
827
Dialogische Theologie 708–715,
719–722
Dialogisch-interreligiöse Hermeneutik
719–722

- Diaspora 142, 299, 327, 341, 364,
 432 f., 506 f., 629, 687
 Diognetus 313–315
 Edomites 293, 304 f., 307 f.
 Einheit 66, 106, 119 f., 129, 131, 134,
 137–143, 145 f., 166, 174, 190, 199,
 217, 276, 278, 371, 373, 380, 409, 437,
 446, 460 f., 468, 471, 482, 492 f., 495,
 497, 514, 516, 518, 520, 562, 564,
 571 f., 575, 580–582, 584–587,
 589–591, 631, 720, 731, 736, 779, 787,
 789
 Eiserner Vorhang 502, 510
 Ekklesiologie 125, 141, 471, 525, 528,
 611, 689, 780
 Elchasaiten 325 f.
 Election 289–291, 303, 407, 421 f.
 Enklavenkultur 276
 Erbe 41, 48 f., 53 f., 70, 72, 106 f., 154,
 184, 191, 365, 372, 438, 454 f., 473,
 487, 514, 526, 580, 595, 646, 755, 770,
 773 f., 778, 798, 801 f.
 Erdkreis 48, 439 f., 442 f., 452, 460 f.
 Erleuchtung 751, 753 f.
 Erwähnung von Juden in Konzilien der
 alten Kirche 330 f.
 Esoterik / Esoterikforschung 153, 160,
 166, 733 f., 737, 739 f., 743 f., 746–749
 Euromediterraneum 53 f.
 Europa 20, 23, 33, 35, 39, 41–43, 46,
 48 f., 53 f., 68, 106–110, 114–119,
 127 f., 131 f., 144, 150–153, 155 f.,
 158 f., 162 f., 171, 176, 201, 436–473,
 475, 481 f., 484, 486 f., 489, 491–493,
 495 f., 498–500, 502–514, 516 f., 519,
 529 f., 543 f., 551, 561, 563, 588,
 610–621, 625 f., 628 f., 631, 633, 640 f.,
 643 f., 647, 649, 652, 656, 659, 663,
 681 f., 684–690, 693, 696, 708,
 731–739, 746, 748–750, 755, 758, 761,
 763, 771, 783, 787–799, 803 f., 808 f.
 Europa als Erbe Japhets 451 f., 455
 Europa Christiana 457 f., 465, 467,
 470 f.
 Europäer 33 f., 43, 48, 54 f., 200, 445,
 463 f., 467 f., 470, 479, 482, 484,
 488–493, 496 f., 684, 739, 788 f., 796,
 801, 804
 Europa im Mittelalter 457 f., 471
 Europäische Religionsgeschichte 126,
 455 f., 479, 731–735, 737–740, 744,
 748–752, 758, 762, 793
 Europäischer Islam 808
 Europa-Semantik 457
 Exaptation 55 f., 62, 68, 71
 Flüchtlingskrise 648, 695–699,
 701–707
 Foreign Nations 235, 241, 245,
 289–292, 299, 307 f.
 Freiheit 54, 56, 61, 64, 71, 111, 116,
 159, 166, 168, 490, 504, 514–516, 522,
 530, 532, 534, 560, 587, 597, 633,
 694 f., 701 f., 752 f., 778, 789, 802
 Fremd 41, 58, 60, 66, 108, 155,
 215–218, 220 f., 225, 227 f., 230, 232 f.,
 237 f., 248 f., 271–274, 277, 285 f., 301,
 357, 475, 507, 527, 535, 575, 581, 590,
 629, 683, 694, 703 f., 720, 767, 774,
 779, 781, 784, 795
 Fremdvölkerorakel 215, 222, 224,
 233–237, 239–242, 244–246, 248–250
 Fremdvölkerworte 250 f., 254–258, 272
 Friedensbewegung 135
 Friedrich II. 763, 770, 773 f.
 Fundamentalism 417–421, 818 f.
 Galatians 428–430
 Ganzheit 224, 571 f.
 Gastfreundschaft 277–280, 282 f.
 Gedächtnis 45, 151 f., 171, 176, 475,
 775
 Geistliches Amt 137
 Gemeinsame Erklärung zur Rechtferti-
 gungslehre 133, 137, 146
 Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in
 Europa (GEKE) 510, 519, 688

- Gerechtigkeit 220, 248, 300, 509,
514–516, 526, 530–539, 542, 544, 546,
549, 782
- Ger (Fremdling) 285–288
- Gerichtsprphetie 234–236, 241 f., 245,
247 f.
- Gesellschaft 19 f., 25, 30, 34, 44, 46, 56,
58, 60, 64, 69, 71, 111 f., 126, 135,
148, 150, 164–166, 181–186, 191 f.,
195 f., 198, 205, 211, 215 f., 276, 285,
300, 466, 470, 477, 484 f., 489, 499,
503, 507, 510–512, 514–517, 527, 530,
535, 546, 560, 563, 570, 579, 596, 600,
612, 631, 633, 639 f., 647, 652, 682,
685, 687, 691, 695, 701 f., 708–712,
715, 721, 723, 739, 742, 757, 761, 767,
782, 785, 789, 795, 800, 806
- Gesundheitswesen 675, 680
- Glauben 24, 30, 59, 66–68, 70, 108,
110 f., 115–117, 122, 127, 134, 139,
143, 146 f., 151, 153, 155, 159, 163,
168, 171, 173 f., 177–180, 193, 210,
321, 327, 335, 357, 363 f., 366, 458,
464, 466, 468–471, 482, 486, 492 f.,
497, 499, 512–514, 517 f., 520,
526–528, 530, 538, 561–569, 571–573,
579, 585, 587 f., 592, 596, 606 f., 609,
620, 626, 694 f., 762, 769, 777, 779
- Global South 622, 819
- Gnade 117, 174, 503, 527 f., 531 f., 542,
573, 761
- Gott 38, 41 f., 47, 53, 56, 59–61, 63, 69,
106–110, 115–119, 123, 139–141, 153,
158 f., 161, 166, 168, 172, 174–178,
200–202, 210, 219, 221, 230 f., 236,
244 f., 254 f., 257, 263, 267 f., 273,
276–279, 281, 283–286, 300, 325–328,
332, 334–336, 343–346, 352–357, 360,
367, 371, 441, 444, 448, 494, 503, 505,
512–514, 520, 524–527, 531–533,
537 f., 541 f., 558, 562, 571–573, 579,
581, 587, 589, 592 f., 596, 605 f., 608,
617, 673, 694, 699, 703, 707, 718, 736,
757, 761, 763, 783, 785, 802
- Gottebenbildlichkeit 538 f.
- Griechisch 36, 39, 41, 54, 62, 133, 146,
152, 251 f., 254 f., 257–259, 264,
266–268, 270, 273, 322, 326–329,
340–342, 344–347, 349–351, 353 f.,
356, 362, 365, 439, 441, 449, 468,
506–508, 573, 575, 577, 585, 588, 656,
658, 660, 752, 763–767, 769–772, 787
- Hagar 426, 430–434
- Hebraica veritas 342 f., 345 f.
- Heiligkeitgesetz 285–287
- Hellenismus 67 f., 174, 299
- Hermeneutics 222, 287, 377 f.,
381–385, 387 f., 405 f., 421, 423, 426 f.,
818
- Hermeneutics of imagination 425 f., 435
- Hermeneutik 39, 132, 157 f., 170, 180,
367, 369, 381 f., 385, 387, 406 f.,
410–413, 416, 422, 576, 584, 632, 674,
678, 713, 715, 718 f., 721, 785, 825 f.
- Hieronymus 343–347, 349, 367, 448 f.
- Homiletik 681 f., 695, 706 f.
- Hospitality 426, 432–434
- Hybridisierung 624
- Identität 48 f., 54, 107 f., 114 f., 123,
190, 193, 323, 327, 332, 339, 371, 438,
455, 457, 470, 504, 506, 531, 611–613,
620 f., 624, 626, 629, 639, 651, 782,
787 f., 790, 809
- Ignatius 314 f., 321 f., 330
- Imaginative Praktiken 629
- Indigene Qom / Toba Kirchen 803
- Individualisierung 57, 70, 642, 682, 687
- Intelligenz 155 f., 158–161, 163, 176,
541
- Interdisziplinarität 644
- Interpretation of the New Testament
382 f., 386, 412
- Interprofessionell 665, 667, 670–672,
675, 678–680
- Interreligiöser Dialog 715, 721, 784
- Irenäus von Lyon 344, 363, 369
- Islam 20 f., 28, 34, 38 f., 54, 68, 109 f.,
118 f., 335, 418, 430, 517, 587, 641,

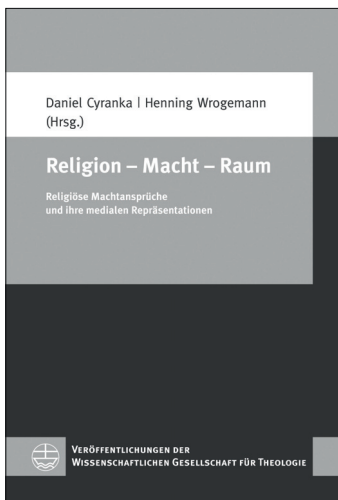
- 710, 714, 716–718, 728, 734f., 737f.,
765, 767–769, 774f., 784, 787–791,
795, 797, 803–809, 819
- Jeremia 222, 234–236, 241f., 244,
246f., 249f., 252–258, 261–263,
265–274, 350, 372
- Juden 30, 38, 41, 43–45, 48, 53, 63, 65,
67, 253, 285, 321, 323f., 326f.,
329–333, 335f., 338, 360–366, 369,
371–374, 376, 562, 619, 649, 660, 735,
765, 770, 800, 807
- Judentum 20, 34, 36–40, 42, 66,
108–110, 114, 118f., 174, 295, 299,
322–326, 332, 335, 337–342, 347, 349,
358–361, 363, 365, 369, 371–376, 517,
566, 578–580, 582, 585, 588f., 591,
710, 714, 716, 734f., 737f., 784, 806
- Justin Martyr 314, 316, 361f.
- Kanon 36, 145, 152, 156f., 207f., 330,
358–375, 515, 743, 785
- Katechese 366f., 651, 654, 657
- Kirchenrecht 519–529
- Kirchenspaltung 502
- Kirchentheorie 681–683, 687–689,
691–693
- Kirche und Staat 505, 650, 697
- Klinische Seelsorgeausbildung 676
- Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)
510f., 688f.
- Konstantinopel 146, 346, 444, 454,
461f., 468f., 498, 506f., 510, 513, 765,
767, 770f.
- Konzil von Florenz 146
- Konzil von Trient 127f., 135, 348
- Kosmos 118, 203, 216, 502
- Krankenhausseelsorge 670f., 673, 676
- Kulturmatrix 630
- Lateineuropa 54, 70, 791f.
- Leib 360, 502, 569f., 702
- Leopoldina 734, 741f., 744f.
- Liturgie 137, 387, 503, 579, 654, 658,
695, 706, 765f., 771
- Marcion/Markion 41, 315–319, 370,
376, 423
- Meditation 296, 750, 752, 754,
756–761
- Melito of Sardis 309f.
- Mesmerismus 734, 742–744
- Midian 278, 283
- Migration 19, 21f., 24, 456, 500, 506,
618–622, 625, 627–630, 632, 637–640,
642, 695–701, 703–706, 798
- Migrationsbewegungen 114, 616,
618–620, 694, 769
- Mitgeschöpf 541f., 557
- Mittelmeer 352, 439, 443, 456, 461f.,
512, 618, 768
- Moab 246, 254, 256, 258, 267, 269,
273, 278, 280, 283, 294
- Moderne 34, 37, 39, 41, 43, 55f., 59,
62, 64f., 69–72, 110, 112, 116, 131,
133, 148, 150, 152, 157, 166, 180, 184,
191, 196f., 202, 215, 217, 257, 341,
348, 437, 455–458, 503, 562, 571, 574,
578f., 581–585, 587–589, 593, 595,
608, 612, 615, 631, 646, 666f., 673,
680, 709–711, 715, 736f., 743, 746,
748, 750, 752–754, 756, 758, 763, 768,
774, 778, 787–797, 799–803, 806–809
- Modernisierung 111, 481, 504, 653,
754, 792
- Muslimisch 21f., 25–27, 29f., 112, 114,
620, 649f., 684, 719, 767f., 770, 772f.,
783, 807, 809
- Mythologie 65, 436, 446
- Nachhaltigkeit 170, 543, 545f.,
548–557, 559f.
- Nationalism 115, 394, 408, 419, 421
- Nationalismus 114, 116, 631, 647, 662
- Nationalsozialismus 136, 501f., 531,
618, 636, 649, 662, 796
- Neo-patristic Synthesis 384, 386, 413
- Netzwerke 128, 160, 510, 622f., 628,
639f.

832 Sachregister

- Neuzeit 53, 120f., 123–126, 134, 149, 152, 154, 166, 181f., 185, 199, 201, 457, 470, 472, 594, 748f., 796
- Newness 309, 312–315, 317f., 320
- Neues Testament/New Testament 309, 315, 318, 321, 323, 329, 347, 375, 377, 380–382, 389–395, 397f., 400–404, 406–408, 412, 414, 416, 726, 728, 823
- Normannisch 766, 769–774
- Offenbarung 37f., 44, 108f., 174, 323, 325, 327, 357, 385, 412, 528, 538, 541, 587f., 592, 596, 608, 654, 741, 745
- Offenheit gegenüber Anderen 715–718
- Ökologie 155, 782
- Ökumene 34, 132f., 135–138, 141, 144f., 147, 462, 500, 502, 509f., 516, 518, 523, 528, 659, 688, 691, 779
- Ökumene in Europa 117
- Ökumenisch 42f., 132, 136f., 141f., 146, 504, 506–508, 510, 515, 517f., 520, 547, 620, 653, 667, 779, 825
- Oriens-Occidens 460
- Orthodoxe Christenheit 467, 501
- Orthodoxie 20, 28, 54, 121, 126, 141, 324, 329, 370f., 375, 498, 500–503, 505, 507, 582, 648, 824
- Orthodoxy 378, 384–387, 408, 410, 418f., 725
- Palliative Care 666f., 672, 677
- Panorthodoxes Konzil 142f., 503
- Parting of the ways 321, 323f., 330, 338f.
- Person 20, 58, 61, 108, 117, 119, 124, 130, 132f., 140f., 158, 173, 182–185, 192, 194, 197, 199, 201f., 205, 207f., 222, 233, 258, 273, 297–299, 330, 353, 361, 426f., 432, 446, 450, 490f., 494, 506, 512, 515, 535–537, 539–541, 551, 557, 571f., 614, 628, 652, 659f., 678, 739, 756, 763, 796
- Philistines 291, 293, 305, 307f.
- Pluralismus 118, 162–164, 209, 512, 515, 708f., 739, 748
- Polen 138, 164f., 200, 543–545, 618, 626, 639, 645f., 648f., 651–653, 655f., 662–664, 684
- Postkoloniale Theorien 787, 794
- Praktische Theologie 172, 176f., 610–612, 614–617, 621, 665, 673, 681–683, 686f., 692f., 707, 713, 722, 785f., 823f.
- Predigt 125, 147, 177, 348, 573, 624, 694–707
- Predigtanalyse 695, 697, 700, 706
- Prophetie 155, 215f., 218, 222, 225, 227, 229, 232, 235, 237, 241, 248, 265, 272
- Prozeduralität 68–71
- Public Policies 417, 420
- Rabbinische Literatur 332, 577
- Rationalität 175, 185, 206, 472, 561–563, 567–569, 571, 596, 600f., 604
- Rationalitätsstandard 574f., 579–582, 584, 586, 591f., 597, 604
- Raub der Europa 448
- Recht 24f., 28f., 58, 60, 62, 67, 107, 115, 117, 132, 142, 145, 150, 153, 155f., 158, 160, 172, 174, 193f., 209, 215, 218, 238, 248, 261, 268, 282, 286, 321f., 324–327, 335f., 362, 369, 372, 439, 443, 463, 466, 468, 475, 479, 497, 511, 513, 515, 517, 519, 522, 524–528, 530–546, 550f., 553–557, 561, 583, 601, 609, 613, 634, 637, 642–646, 650, 658, 679, 687, 716, 734, 760, 771, 789, 796, 802, 805f., 824
- Reflexivität 97, 149, 678
- Reformation 124, 134, 137f., 141, 144, 149, 152, 184, 342, 346–348, 392–394, 399, 486, 498, 640, 792, 799f., 818f.
- Religion 19f., 22, 24, 28f., 39, 48f., 53–55, 57f., 61–64, 66–68, 71, 108–116, 118f., 121–123, 125f., 150, 155, 162, 165–173, 177, 179f., 189, 194, 199, 203–205, 300, 302, 322, 326, 333, 340, 358, 364, 375, 390, 393–395,

- 399f., 405, 408, 419, 421, 423, 438,
456, 469, 473–475, 477, 479, 486–488,
490, 514, 517, 524, 546, 555, 557, 559,
561–563, 569, 574–576, 578–582,
584–592, 594–596, 607, 610f., 621f.,
628, 630, 632–634, 636–647, 650f.,
655, 657f., 661f., 667, 669, 673f., 679,
684–687, 691, 708–725, 727–744,
746–751, 754–758, 763, 765, 767, 769,
782–786, 788, 800, 807f., 813, 825
- Religionsgeschichte 56f., 125, 456, 471,
489, 723, 732–739, 743, 746, 748f.,
781, 802, 824, 827
- Religionsphilosophie 159, 169, 192,
535, 574–581, 585–587, 589, 713, 736,
823
- Religionssoziologie 643, 758
- Religionsunterricht 28f., 507, 616, 631,
633–635, 640f., 644f., 648–651,
653–659, 661–664, 824
- Religionswissenschaft 113, 649, 652,
656, 659, 691, 732, 735, 749f., 752,
758, 762, 780, 784, 791, 800, 802, 823,
826
- Religiöse Pluralisierung 20, 708–710
- Rhetorik 67, 269, 441, 699f., 706, 790,
808
- Roger I. 771
- Roger II. 771f.
- Romania 405–408, 413, 415–417,
419–424, 827
- Romantik 498, 508, 742f.
- Römisches Reich 77, 95, 341, 469,
- Russische Orthodoxe Kirche 501, 503
- Säkularisierung 20, 110f., 113–116,
184, 458, 504, 535, 584, 633, 637,
642f., 646, 686f., 708–710, 749, 754,
806
- Samaritaner 276
- Samaritans 291, 293f., 302f., 306–308
- Schisma 502, 523
- Schöpfung 40, 116, 167, 196, 210, 337,
355f., 414, 470, 502, 509, 517, 531f.,
537, 539, 542, 549, 558, 560, 593,
595f., 606, 772
- Science 55, 113, 192f., 195–199, 201,
203, 206, 208f., 297, 426, 435, 547,
549, 595, 599, 601–603, 674, 677, 725,
731, 734, 754, 756, 812f., 816
- Seir 282, 293, 303–305
- Selbstzweck 198, 536f.
- Septuaginta 36, 68, 252, 268, 296, 328,
340–357, 364f., 367
- Shechem 293f., 303, 305f.
- Sichtbare Einheit 145, 509, 513, 518,
522, 530
- Sich-verstehen-auf 182f.
- Slowakei 645, 648, 652, 655–664
- Sozialismus 646, 740, 743
- Spiritismus 740f., 743, 745f.
- Spiritual Care 172, 177, 665–680, 682,
826
- Spiritualismus 734, 741–746
- Spiritualität 114, 128f., 153, 159, 162,
168f., 171f., 658, 667f., 672, 674, 677,
679, 682, 750, 756f., 800
- Sprache 33, 38, 40f., 68, 108, 112, 139,
143, 146, 158, 176, 217, 220, 240, 325,
340f., 344, 346–349, 351f., 356f., 382,
475, 494, 501, 525, 559, 561, 563, 566,
577, 589, 597f., 600, 620f., 624f., 639,
643f., 648, 659, 667f., 677, 683, 688,
753f., 765–767, 773, 775, 777, 779,
790, 802
- Staat und Kirche 24, 633, 636f., 685
- Stalinismus 502
- Theologie 33, 36–38, 42, 63, 68,
108–110, 121, 127, 132f., 135, 137,
139, 144–146, 151–156, 159f.,
162–169, 171–182, 201–203, 205,
207f., 211, 215, 244, 247, 275f., 282,
285, 300, 330, 338, 352, 365, 374, 385,
484, 509, 515, 527, 542, 560f., 571,
574, 578, 581, 583, 586–590, 592–596,
598f., 605–608, 611, 621–623, 634,
640f., 649, 652, 656, 659, 665f., 670,
673–675, 678–682, 687, 689, 708–715,

- 717, 720–723, 736, 742, 745, 776–786,
791, 795, 798–802, 807 f., 818,
823–826
- Theosophie 737, 739 f., 746
- Tier 198, 204, 269, 274, 295, 307, 453,
533, 539–541, 543, 552, 557
- Torheit 159 f.
- Transnationalisierung 625–630
- Transylvanien 405 f.
- Tschechien 114, 164, 645 f., 648,
652–658, 662–664, 684
- Umwelt 40, 59, 183, 189 f., 199, 203,
205, 208, 216, 287, 323, 347, 349,
546 f., 553 f., 558, 560, 564, 570, 591,
608
- Ungarn 200, 626, 645, 648, 656,
659–661, 663, 696, 698
- Universalitätsanspruch 62
- Unterscheidung 55, 114, 117, 153,
155–158, 173, 175, 192, 346, 355, 370,
492, 494, 531, 535, 538, 552, 596, 599,
622, 629, 658, 668, 672, 697, 703,
748 f., 784
2. Vatikanische Konzil 137 f., 142, 144,
518, 525 f.
- Verantwortung 29 f., 215, 286, 471,
501 f., 506, 513, 516 f., 541, 555, 557,
597, 697, 779, 783
- Vernunft 66 f., 107, 112, 118 f., 152,
158, 173–175, 185, 188, 192, 385,
562 f., 567–570, 572, 587 f., 599, 605,
741, 794
- Visegrád-Gruppe 648, 662 f.
- Vitalismus 741–744
- Volk 69, 108, 114, 139, 142, 144, 159,
177 f., 217, 221 f., 227, 233, 236 f., 240,
246, 248, 255, 262, 266 f., 276, 278,
280, 283, 327 f., 333 f., 360, 372 f., 443,
458, 460, 467, 469, 499, 505, 525 f.,
561, 563, 571, 584, 686, 713 f., 776,
778, 784 f., 790, 824 f.
- Völkerprophet 249, 272, 274
- Wahrheit 60, 62, 64, 66, 116, 153, 157,
174, 185, 187, 196, 198–200, 207,
209 f., 235, 345, 355, 370, 383, 499,
515, 542, 586, 589, 599, 717, 753 f.
- Wahrheitsanspruch 63 f., 69 f., 197
- Weisheit 149, 159, 208, 284, 295,
299 f., 303, 592, 738 f., 768
- Weltchristentum 790, 797, 799, 803,
808
- Wissen 39 f., 55, 59, 148–160, 167 f.,
173, 175 f., 178, 186 f., 189–192,
194–199, 201, 203, 205–207, 222, 224,
229, 272, 326, 337, 344, 370, 373, 440,
462, 489, 492, 496, 541, 561–563,
565–569, 571–573, 575, 579, 581, 584,
587, 593, 598 f., 601, 608, 627, 635,
644, 691, 699, 716, 722, 749, 752, 754,
756, 760
- Wissenschaft 111, 151, 155, 163 f., 166,
168 f., 173–175, 178 f., 186, 188 f.,
191–193, 195, 197, 203–207, 217, 226,
322, 340–343, 457, 500, 544, 547,
562 f., 575, 581 f., 584–592, 594,
596–601, 603, 605–607, 611, 616,
631 f., 640, 644, 647, 686 f., 710 f., 732,
734, 736 f., 740 f., 745 f., 756, 769, 772,
789, 824
- Wissenschaft des Judentums 574–577,
579–585, 587, 590 f.
- Wissensgesellschaft 148 f., 181, 183,
185, 194–196, 198 f., 201, 211
- Zwischenraum 629
- Zwischentestamentliche Theologie 349,
357



Daniel Cyranka
Henning Wrogemann (Hrsg.)
Religion – Macht – Raum
Religiöse Machtansprüche und ihre
medialen Repräsentationen

*Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für Theologie (VWGTh) | 56*

172 Seiten | Paperback | 15,5 x 23 cm
ISBN 978-3-374-05754-2
EUR 38,00 [D]

Das Thema »Religion – Macht – Raum« ist gegenwärtig von hoher Relevanz. In gesellschaftlichen Diskursen vieler Länder erheben religiöse Akteure Geltungsansprüche für den öffentlichen Raum. Wie werden sie medial umgesetzt? Welche Raumvorstellungen sind gegeben? Welche theoretischen Konzepte bieten sich zur Bearbeitungen dieser Fragen an?

Die Beiträge des Bandes gehen diesen Fragen für die Phänomene verschiedener konkreter Religionstraditionen ausführlich und erhellend nach.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

Tel +49 (0) 341/ 7 11 41 -44

shop@eva-leipzig.de



Anne Käfer | Henning Theißen (Hrsg.)

In verantwortlichen Händen

Unmündigkeit als Herausforderung
für Gerechtigkeitsethik

*Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für Theologie (VWGTh) | 55*

288 Seiten | Paperback | 15,5 x 23 cm
ISBN 978-3-374-05696-5
EUR 58,00 [D]

In den europäischen Zivilisationen sind Teilhaberechte und Chancengleichheit wichtige ethische Orientierungen, um Gerechtigkeit im Zusammenleben von Mensch, Mitmensch und Umwelt zu gewährleisten. Was aber ist mit denen, die dauerhaft oder vorübergehend objektiv nicht in der Lage sind, Chancen oder Rechte wahrzunehmen?

Nach zweijähriger Arbeit an einer Ethik für hiervon betroffene Gerechtigkeitssubjekte legt eine Projektgruppe der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Ergebnisse aus verschiedensten Anwendungsfeldern wie Kinderrechtsethik, Disability Studies, Tierethik u. a. vor. Der so umrissene theologische Gerechtigkeitsbegriff wird durch philosophische, erziehungswissenschaftliche und juristische Beiträge der interdisziplinären und internationalen Projektgruppe weiter profiliert.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

Tel +49 (0) 341/ 7 11 41 -44

shop@eva-leipzig.de



Andreas Müller (Hrsg.)

Der christliche Neubau der Sittlichkeit
Ethik in der Kirchengeschichte

*Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für Theologie (VWGTh) | 53*

156 Seiten | Paperback | 15,5 x 23 cm
ISBN 978-3-374-05507-4
EUR 38,00 [D]

Ethik ist ein weitgehend vernachlässigtes Feld in der kirchengeschichtlichen Forschung. Die vorliegenden Beiträge sind auf der Jahrestagung der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie entstanden. Sie bieten einige Schlaglichter zur Ethik in den unterschiedlichen kirchengeschichtlichen Epochen. Einen wichtigen historiographischen und systematisch-theologischen Schwerpunkt bildet die Beschäftigung mit Karl Holl's epochalem Aufsatz »Der Neubau der Sittlichkeit« aus dem Jahr 1919.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

Tel +49 (0) 341/ 7 11 41 -44

shop@eva-leipzig.de



Jürgen van Oorschot
Andreas Wagner (Hrsg.)

Gott und Mensch im Alten Testament
Zum Verhältnis von
Gottes- und Menschenbild

*Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für Theologie (VWGTh) | 52*

324 Seiten | Paperback | 15,5 x 23 cm
ISBN 978-3-374-05399-5
EUR 48,00 [D]

Wie eng im Alten Testament das Menschen- und Gottesbild zusammenhängen, macht schon das durchgängige Phänomen des Anthropomorphismus in dessen Literaturen deutlich. Der vorliegende Band befragt exemplarisch den Zusammenhang von Anthropologie und Theologie, von Gotteskonzepten und Menschenkonzepten. Dabei werden u.a. folgende Fragen berührt: Welche Konsequenzen haben Monolatrie und Monotheismus für die Identität und Selbstreflexivität des Menschen? Hängen Monotheismus und Individualismus zusammen? Welche Menschenbilder werden auf Gott übertragen und welche nicht?



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

Tel +49 (0) 341/ 7 11 41 -44

shop@eva-leipzig.de



Michael Moxter (Hrsg.)
**Konstellationen und Transformationen
reformatorischer Theologie**

*Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für Theologie (VWGTh) | 51*

320 Seiten | Paperback | 15,5 x 23 cm
ISBN 978-3-374-05168-7
EUR 48,00 [D]

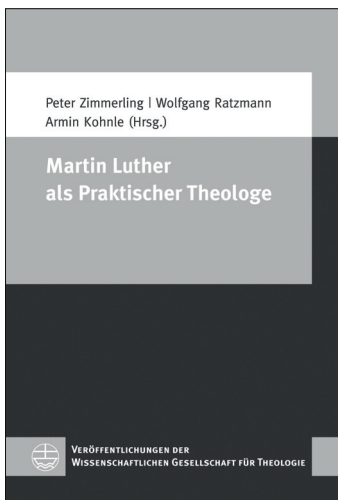
»Reformation« ist ein Schlüsselwort, das epochale Veränderungen in Kirche und Theologie, im sozialen und politischen Leben bezeichnet, und zwar mit Ausstrahlung auf die gesamte europäische Geschichte. Als Metapher suggeriert es jedoch die Wiederherstellung einer ursprünglichen, dem Christentum von seinen Anfängen her mitgegebenen Form, wodurch die unvorhersehbaren Neuerungen und Veränderungen eher verdeckt werden. Schon die Reformation war vor allem Transformation. Reformatorisch ist die Theologie in der Folge darum auch nicht, wenn sie sich an die historische Gestalt der Theologie der Reformatoren bindet, sondern wenn sie den reformatorischen Impuls aufnimmt und in zeitgenössischer Verantwortung fortsetzt. Umso deutlicher die historischen Konstellationen des frühen 16. Jahrhunderts vor Augen stehen, desto unabweisbarer wird die systematisch-theologische Frage nach den Transformationsgestalten protestantischer Theologie.



**EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig** www.eva-leipzig.de

Tel +49 (0) 341/ 7 11 41 -44

shop@eva-leipzig.de



Peter Zimmerling | Wolfgang Ratzmann
Armin Kohnle (Hrsg.)

Martin Luther als Praktischer Theologe

*Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für Theologie (VWGTh) | 50*

544 Seiten | Hardcover | 15,5 x 23 cm
ISBN 978-3-374-05160-1
EUR 58,00 [D]

Welche Bedeutung hat Martin Luther für die Praktische Theologie heute? Seit der sogenannten empirischen Wende Anfang der 1970er Jahre hat die Praktische Theologie nur selten historische Themen aufgegriffen – am ehesten noch im Hinblick auf Predigt und Seelsorge. Angesichts des Reformatonsjubiläums liegt es nahe, nach Impulsen Martin Luthers für gegenwärtige praktisch-theologische Diskurse zu fragen.

In diesem Buch sind Artikel versammelt, die auf zwei von der WGTh, der EKD und den evangelisch-lutherischen Landeskirchen in Mitteldeutschland und in Sachsen unterstützte interdisziplinäre Forschungstagungen zurückgehen, die 2015 und 2016 an der Leucorea in der Lutherstadt Wittenberg stattfanden. Die erste Tagung setzte sich mit grundlegenden Fragestellungen auseinander, etwa, inwieweit es überhaupt möglich und sinnvoll ist, nach praktisch-theologischen Impulsen Luthers für die Gegenwart zu fragen, wo doch die Praktische Theologie als wissenschaftliche Disziplin erst durch Friedrich Schleiermacher Anfang des 19. Jahrhunderts etabliert wurde. Darauf aufbauend wandte sich die zweite Tagung spezielleren Einzelthemen zu, besonders dem Thema Gottesdienst und Predigt.



**EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig** www.eva-leipzig.de

Tel +49 (0) 341/ 7 11 41 -44

shop@eva-leipzig.de