

# Inhalt

<b>Kurzporträt des neuen Studienleiters</b>	
<i>Diederik Noordveld</i> .....	4
<b>Rückblick auf das Wintersemester</b>	
<i>Diederik Noordveld</i> .....	6
<b>Der Prophet – historisch gesehen</b>	
<i>Wolf-Rüdiger Schmidt</i> .....	8
<b>Christentum und Islam - Gegenseitige Wahrnehmungen in 1500 Jahren</b>	
<i>Rainer Stichel</i> .....	24
<b>In Memory of Edmund Schlink</b>	
<i>Eugene Moritz Skibbe</i> .....	37
<b>Protestantismus zwischen Identität und Dialog</b>	
<i>Michael Plathow</i> .....	42
<b>Selig sind die Unterdrückten - Über die indische Dalit-Theologie</b>	
<i>Bernhard Offenberger</i> .....	55
<b>Andacht zum Adventsfest</b>	
<i>Diederik Noordveld</i> .....	60
<b>Hausabende 2008/09</b> .....	64
<b>Kurzkommentare zu Hausabenden</b> .....	65
<b>Das Eröffnungswochenende des Ökumenischen Wohnheims in Maulbronn</b>	
<i>Cédric Lenglet</i> .....	81
<b>Heimbewohner/innen 2008/09</b> .....	82
<b>Personalnachrichten: Christiane Bindseil fühlt sich am richtigen Ort</b> .....	84
<b>Mitglieder</b> .....	86



Matthias Baum – Adrian Bölle – Franziska Pfisterer – Johanna Sievers  
Max Hornig – Lyudmyla Hustus – Johannes Lohscheidt  
David Akmentins (verdeckt) – Shin Yoshida

# Vorwort

## Lieber Freundeskreis!

Nun ist endlich Gold auf Glas im Oberlicht des Eingangs und Schwarz auf Weiß in den Folianten des Vereinsregisters der neue Name unseres Hauses festgeschrieben, das Ergebnis eines langjährigen Ringens: Aus *Studentenwohnheim* wurde *Wohnheim für Studierende*, heutzutage sicherlich kein Aufsehen erregender Unterschied, in der gelebten Wirklichkeit aber dennoch ein gewaltiger! Dann wurde im Namen Ökumenisches Institut und Wohnheim noch enger zu einer Einheit verschränkt, ein Bekenntnis, das auch für das Überleben im universitären Exzellenzgerangel notwendig wurde. Und schließlich erhielt der Freundeskreis den verbrämenden Namenszusatz eines Collegiums. Denn was man als Studierende/r im Heim beginnt, sollte frau/man unbedingt als Kollege oder Kollegin im Freundeskreis fortsetzen!<sup>1</sup>

Ganz herzlich begrüßen wollen wir Diederik Noordfeld, unseren neuen Studienleiter. Er stellt sich gleich zu Beginn in einem Kurzporträt vor. Wir wünschen ihm eine gute Zeit und viel Erfolg in unserem Haus. Er löst Christiane Bindseil ab, die das neue Pfarramt für diakonische Hausgemeinschaften in Heidelberg-Rohrbach übernimmt. Somit ist sie nicht allzu weit von uns weg gegangen, so dass wir hoffen können, dass sie gelegentlich zu uns zurückfindet (siehe den letzten Beitrag am Ende des Bandes). Auch ihr und ihrer Familie wünschen wir alles Gute für die Zukunft.

Ein akademischer Höhepunkt unserer Aktivitäten war im letzten Jahr wiederum die Auseinandersetzung der Religionen. Die Vorträge von Prof. Rainer Stichel und Dr. Wolf-Rüdiger Schmidt, gehalten auf dem Symposium 2008 „Der Islam – Aspekte einer Weltreligion“, sind in diesem Band der *Oecumenica* nachzulesen. Daran schließt sich ein Artikel über Protestantismus von Prof. Michael Plathow an sowie ein Artikel über die indische Dalit-Theologie von Bernhard Offenberger. –

Alle Mitglieder, Freunde und Gäste sind wieder herzlich zum Sommerfest des Heims am Abend des 3. Juli und zur Mitgliederversammlung am 4. Juli dieses Jahres eingeladen. Die Tagesordnung liegt bei.

Dr. Helmut Zappe

Vorsitzender des Freundeskreises

Heidelberg, im Mai 2009

---

<sup>1</sup> Die Beitrittserklärung findet sich auf der vorletzten Seite!

# Kurzporträt des neuen Studienleiters

*Diederik Noordveld*

Seit dem 1. September 2008 arbeitet Diederik Noordveld als Studienleiter am Ökumenischen Institut und Wohnheim für Studierende. Mit diesem Kurzportrait möchte er sich bei Ihnen, den Mitgliedern des Freundeskreises kurz vorstellen.

Wie Sie vielleicht wissen, ist mir das Haus in der Plankengasse nicht ganz neu. Vom Sommersemester 2004 bis zum Wintersemester 2005/2006 durfte ich schon zwei Jahre im Ökumenischen Wohnheim wohnen: Es war eine besonders schöne und prägende Zeit, die ich bestens in Erinnerung habe! Die interessanten Hausabende, vielseitigen Andachten, schönen Studienfahrten, tollen Gespräche und rauschenden Advents- und Sommerfeste waren eine einmalige Bereicherung meiner ersten Heidelberger Zeit. Auch nachdem ich ausgezogen war, konnte ich in enger Verbindung mit dem Ök bleiben, da ich als wissenschaftlicher Assistent und geprüfte wissenschaftliche Hilfskraft am Institut arbeiten durfte.

Meine Kindheit und Jugend habe ich in Groningen verbracht, eine Stadt im Nordosten der Niederlande mit etwa 170 000 Einwohnern. Ihre Altstadt wird von dem Grote Markt mit klassizistischem Rathaus, spätgotischer Martinskirche und Goudkantoor aus der Renaissancezeit bestimmt. Da sich in Groningen neben der zweitältesten Universität der Niederlande (gegr. 1614) auch Akademien für Baukunst und für bildende Künste und eine Handelshochschule befinden, wird das öffentliche Leben – wie in Heidelberg – wesentlich von Studierenden geprägt.

Nach meinem Abitur in 1996 bin ich aus dieser Hansestadt in eine andere Hansestadt gezogen: Kampen, eine (spät-)gotische Kleinstadt an der IJssel, die von vielen deutschen Schülerinnen und Schülern als Abfahrtsort für Segelausflüge auf dem IJsselmeer benutzt wird. Hier habe ich das Studium der evangelischen Theologie angefangen, das ich in Februar 2004 abschließen konnte.

Von der Kamper Universität erhielt ich ein Stipendium für ein Auslandssemester, und da ich mich im Rahmen meiner Diplomarbeit mit der Theologie Wolfhart Pannenburgs beschäftigt hatte, war der Wunsch, an einer deutschen Universität zu studieren, geweckt. Schon schnell habe ich mein Herz an Heidelberg verloren und seit dem SS '04 schlägt es auch tatsächlich am Neckarstrand. Seit dem WS '05/'06 promoviere ich bei Prof. Michael Welker über die anthropologische Zeittheorie Karl Barths: Im Moment befindet sich die Dissertation in ihrer Endphase.

Auch wenn ich nach meiner Wohnheimszeit noch immer am Ökumenischen Institut tätig war, habe ich seitdem in Berlin gewohnt, weil meine Frau Dorothea als Assistentin an der theologischen Fakultät der Humboldt-Universität arbeitet. Dorothea und ich haben uns in Heidelberg kennengelernt und sind seit Dezember 2007 standesamtlich,

seit August 2008 kirchlich verheiratet. Da sie auch in Vollzeit arbeitet, ist Dorothea während des Semesters hauptsächlich in Berlin; glücklicherweise können wir die vorlesungsfreie Zeit aber deutlich flexibler gestalten und sind dann beide größtenteils in Heidelberg.

Ich freue mich, Sie persönlich im Ök begrüßen zu dürfen! Selbstverständlich können Sie auch gerne telefonisch (06221-543346) oder elektronisch (diederik.noordveld@oek.uni-heidelberg.de) Kontakt zu mir aufnehmen.



Dorothea und Diederik Noordveld

## Rückblick auf das Wintersemester

*Diederik Noordveld*

In der Andacht zum Abschlusskonvent blickte der Studienleiter anhand des 133. Psalms auf das Wintersemester 2008/2009 zurück.

„Siehe, wie fein und lieblich ist es, wenn Geschwister einträchtig beieinander wohnen!“ Wir haben diesen Psalm auf der ersten Andacht dieses Semesters gesungen: „Hineh ma tov uma naim schewet achim gamjachad“ (Thuma Mina 5). Schön ist es, wenn Brüder und Schwestern friedlich beisammen wohnen. Und dass es schön, fein und lieblich im Ök werden würde, das konnten wir am Anfang des Semesters nur hoffen.

Es fing aber gleich gut an: Das Eröffnungswochenende in Freiburg. Nach dem Reisesegen machten wir uns früh auf den Weg und fuhren mit allen Regionalzügen, die Baden-Württemberg uns zu bieten hat, quer durch die Pampa. Nachdem wir unser Gepäck im Gemeindehaus der Dietrich-Bonhoeffer-Kirche gelagert hatten, ging es mit der Seilbahn auf den Berg mit dem komischen Namen: Schauinsland! Nach einem Picknick liefen wir nach unten, was für manche schon ein bisschen eine Quälerei war. Der Italiener entschädigte uns dafür aber mit Pizzen und Nudeln. Und dann der Sonntag, mit dem etwas gewöhnungsbedürftigen, weil leicht chaotischem Gottesdienst in der Dietrich-Bonhoeffer-Kirche. Die Stadtführung, die kein Ende nahm, obwohl wir uns fast nicht vom Fleck rührten. Die bis zum geht nicht mehr wiederholte Ansage der Stadtführerin, dass wiederum oxsenblutrote Steine zu bewundern seien.

Und dann ging das Semester richtig los. Hausabende mit Vorträgen über die Taufe und Globalisierung, über den Papst und Vineyard und noch vieles mehr. Natürlich haben nicht nur diese Hausabende unser Beisammenwohnen als Brüder und Schwestern geprägt. Es gab so viel mehr im alltäglichen Wohnheimsleben zu erleben: Ökis, die immer fröhlich pfeifend durch das Treppenhaus düsen. Unser Hof- und Hauspianist, der am Ende des Semesters Konkurrenz bekommen hat. Ökis, die uns auf mehreren Hausabenden ihre Länder vorgestellt haben, sogar mit uns durch ihre Heimatstadt gelaufen sind oder uns in ihr Lieblingsgetränk eingeführt haben. Das Frühstücksteam, das jeden Tag unser tägliches Brot vorbereitete. Die vielen Andachten, die zum Teil von Ökis gestaltet wurden. Das tolle Adventsfest mit dem Christkind und dem Weihnachtsmann, mit dem schönen Gesang des Genderchors und den lieblichen Klängen der Gitarre und der Trommel, mit Modenschau und Jonglieren, mit der Gans von Herrn Zufelde: Es war ein tolles Fest! Und es war ein tolles Semester: Es war wirklich schön, fein und lieblich im Ök. Die Hoffnung am Anfang des Semesters hat sich erfüllt.

Wie der 133. Psalm aber möchte auch ich nicht nur bei der Feststellung stehen bleiben, dass es schön war und ist im Ök. In der letzten Strophe dieses Psalms steht geschrie-

ben: „Denn dort verheißt der Herr den Segen und Leben bis in Ewigkeit.“ Das friedliche Beisammenwohnen ist offensichtlich keine Größe an sich, sondern hat noch eine tiefere Bedeutung. Der 133. Psalm ist nicht irgendein Lied, sondern ein Wallfahrtslied. Auf dem Weg zu dem Tempel in Jerusalem wurde dieses Lied von den Israeliten gesungen. Das besondere an einer Wallfahrt ist auch heute noch, dass man sie selten alleine unternimmt. Mit Familie und Freunden, mit Verwandten und Bekannten macht man sich auf den Weg zu einem Ziel. Und auch wenn man sich alleine auf Wallfahrt begibt, ist es kaum möglich, bis zum Erreichen der Bestimmung alleine zu bleiben. Je näher man dem Wallfahrtsort kommt, desto mehr Menschen mit demselben Ziel trifft man an. Voller Erwartung werden die letzten Kilometer zusammen zurückgelegt. Einmal in der Stadt angekommen, wird eine Unterkunft gesucht. Wohin du auch schaust, überall gibt es Pilger wie dich. Leicht kommst du ins Gespräch. Erfahrungen werden geteilt, Erwartungen geäußert: Die Spannung steigt und ein Gefühl von Geschwisterlichkeit entsteht. Ja, schön ist es, wenn Brüder und Schwestern friedlich beisammen wohnen.

Wenn man will, kann auch das Leben im Ök als Wallfahrt betrachtet werden. Jedes Semester machen sich Ökis zusammen auf den Weg. Das Leben im Ök ist so eine besondere Form des christlichen Lebens im Allgemeinen. Denn auch das christliche Leben ist eine Art Wallfahrt. Als Brüder und Schwestern von Jesus Christus sind wir unterwegs auf Erden. Wie die Israeliten auf ihrer Wallfahrt, so sind auch wir auf Wallfahrt unter dem Segen Gottes, in Erwartung des ewigen Lebens. Anders als die Israeliten aber, ist unsere Bestimmung nicht Jerusalem, also nicht das irdische Jerusalem. Unsere Bestimmung ist vielmehr das himmlische Jerusalem, das Königreich Gottes. Und überall wo zwei oder drei im Namen Jesu versammelt sind – also auch hier und jetzt im Ök – da ist die Verheißung dieses Reiches unter uns. Denn wo in seinem Namen geschwisterlich zusammen gewohnt wird, dort verheißt Gott Segen und Leben bis in Ewigkeit.

Dass der Segen Gottes und das Leben bis in Ewigkeit nicht nur für eine kleine Gruppe Menschen bestimmt ist, wird klar in dem Wochenspruch dieser Woche (Kalenderwoche 5). Er findet sich im 13. Kapitel des Lukasevangeliums. Jesus spricht hier vom Königreich Gottes und sagt: „Es werden kommen von Osten und von Westen, von Norden und von Süden, die zu Tisch sitzen werden im Reich Gottes.“ Wir sind aus dem Osten und dem Westen gekommen, aus dem Norden und dem Süden. Geschwisterlich wohnen wir im Ök. Und wir versammeln uns mehrmals wöchentlich im Namen Jesu. So ist Gott mitten unter uns. Er verheißt Segen und Leben bis in Ewigkeit. So sind wir auch dieses Semester zusammen auf dem Weg zu seinem Reich gewesen. Und während wir nur 24 Zimmer im Ök haben, gibt es in diesem Reich mehr als genug Zimmer. Denn Jesus Christus spricht: „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen“ (Johannes 14,2). Auch wenn wir ausziehen, in ein paar Jahren vielleicht in einem anderen Land wohnen, uns vielleicht sogar aus dem Blick verlieren, sehen wir uns spätestens dort. Und ich freue mich jetzt schon, Euch wieder als Nachbarinnen und Nachbarn zu haben!

## Der Prophet – historisch gesehen

### Aspekte und aktuelle Theorien zum historischen Mohammed Versuch eines durchaus begrenzten Überblicks

*Wolf-Rüdiger Schmidt*

Nicht ganz unerfahren ist das Christentum im Umgang mit schmerzhaften historischen Fragen. Seit Johann Albrecht Bengel (1687-1752) und Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) haben sich Historiker, Theologen, zahllose Gelehrte, fromme und andere, aufgemacht, die Geschichtlichkeit der biblischen Texte zu erforschen, das „Heilige Buch“ nicht nur in klugen Kommentaren immer wieder auszulegen, sondern wie jede andere historische Schrift nach ihren Vorlagen und Quellen, ihrer Entstehungs-, Text- und Redaktionsgeschichte zu befragen.

Die historisch-kritische Erforschung des Alten und Neuen Testaments hat zu mancherlei erhellenden und überraschenden Einsichten geführt. Die literar-, form- und traditionsgeschichtliche Methode konnte viele der historischen Bedingtheiten und Schichtungen, die redaktionellen Bearbeitungsstufen der biblischen Texte herausarbeiten. Sie hat damit allerdings auch das Interesse an einer überzeitlichen und unberührbaren Urgeschichte, die dem frommen Leser und Hörer jederzeit unmittelbar und wortwörtlich zugänglich zu sein hat, erheblich verletzt. Nicht wenige fühlen sich bis heute von der historisch-kritischen Fragestellung bedrängt, gekränkt und sehen in ihr ein Werkzeug des modernen Unglaubens.

Wenn derzeit in der westlichen Welt die Forderung aufgestellt wird, der Islam möchte sich endlich intensiver mit seiner eigenen Ursprungsgeschichte und seinen historischen Bedingtheiten befassen, um das Erbe der Aufklärung auch für sich einzulösen und dialogfähig mit der Moderne zu werden, sollte also nicht vergessen werden, dass auch die christliche Überlieferung durch historische Kritik sehr herausgefordert wird und oft einem radikalen Skeptizismus ausgeliefert ist. Dies gilt auch dann, wenn man mühsam bis zur Predigt hin nunmehr zu begreifen beginnt, dass die christliche Religion allein im Gang durch die historischen Wissenschaften gesprächsfähig wird, sei es zum Dialog mit anderen Religionen, sei es mit den Naturwissenschaften und den säkularen Geschichtswissenschaften.

### **Der historische Jesus – immer wieder unser eigenes Spiegelbild**

Es war besonders die Frage nach dem historischen Jesus, die zutiefst beunruhigte. Sie führte zu durchaus beachtlichen Erkenntnissen über eine reale Gestalt, die aus der Übermalung redaktioneller Bearbeitungen hinter den Dogmen und schließlich durch die lehramtlichen Formulierungen hindurch ans Tageslicht tritt. Aber letztlich galt dann doch am Ende einer bald zweihundertjährigen Leben-Jesu-Forschung, was Albert Schweitzer zu Beginn des 20. Jahrhunderts bereits endgültig zusammenfasste: Er, Je-



Jesus, kommt als ein Fremder durch die Geschichte auf uns zu – und geht an uns vorüber. Was wir am tiefsten Grund des Brunnens, in dem wir mühsam den wahren und wirklichen Mann aus Nazareth suchen, entdecken können, ist nicht der historische Jesus, sondern immer wieder nur unser eigenes Spiegelbild.

Rudolf Bultmann hat es 1926 mindestens für zwei Theologengenerationen unnachahmlich in seinem Buch „Jesus“ mitgeteilt: „Freilich bin ich der Meinung, dass wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die schriftlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, außerdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, auch da andere Quellen über Jesus nicht existieren“(10). Und was wir an Quellen haben – so Bultmann - „ist ja zunächst die Verkündigung der Gemeinde“. Freilich wollte der Marburger Neutestamentler nicht so weit gehen wie mancher andere im 19. Jahrhundert, nämlich die Existenz Jesu zu leugnen. „Dass er als Urheber hinter der geschichtlichen Bewegung steht, deren erstes greifbares Stadium die älteste palästinensische Gemeinde darstellt, ist völlig deutlich“(14).



Wolf-Rüdiger Schmidt

## Der Prophet – historisch gesehen

Es war der große Neutestamentler in Tübingen, Ernst Käsemann, der liebevoll und grimmig 1954 die Zunft der kritischen Jesusforscher vor dem schleichenden Desinteresse am irdischen Jesus warnte. Besonders das „Jude-sein“ Jesu wurde für ihn überaus wichtig. In Heidelberg konnte die Generation nach Bultmann dann in den 60er Jahren etwa bei Günter Bornkamm lernen, dass wir zwar von Jesus ohne „das Bekenntnis der glaubenden Gemeinde“ nichts erfahren können, dass aber doch zugleich „die geschichtliche Gestalt Jesu in unmittelbarer Mächtigkeit vor uns sichtbar wird“. Wie viele andere, die das radikale Desinteresse Bultmanns und etwa auch einiger seiner Schüler an einer historischen Brücke zu einer geschichtlich konkreten Gestalt des 1. Jahrhunderts für unberechtigt hielten, hat in den 80er Jahren der Heidelberger Gerd Theißen programmatisch festgehalten: Es gibt eine „starke Kontinuität der Jesusbewegung zwischen dem historischen Jesus der Jahre 25-30 und der ersten Gemeinde nach dem Jahre 30“. Würde man statt Jesus in manchen dieser christlichen Diskussionen „Mohammed“ einsetzen, wäre man fast schon bei der aktuellen islamwissenschaftlichen Diskussion um den Propheten.

Und damit wird bereits ein wenig die Frage beantwortet, warum man an die Mühen um den historischen Jesus erinnern sollte, wenn seit einiger Zeit, mit Verzögerung, ebenso radikal historisch-kritisch nach der Gestalt des Mohammed gefragt wird. Zumindest lässt sich bereits auf den ersten Blick nicht leugnen, dass historische Einsicht schmerzlich sein kann, zu einer markanten Blickveränderung im Umgang mit Religion führt und diese letztlich auch relativiert. Natürlich ist im Islam die Ausgangslage anders und fraglos komplizierter. Die unter Muslimen gängige Sicht hält an einer autoritativen Edition des Koran unter dem 3. Kalifen Uthmann wenige Jahrzehnte nach dem Tod des Propheten im Jahre 632 fest, die als das Buch gewordene Wort Gottes in arabischer Sprache gilt. Zwar gibt es keine Exemplare dieser Koran Ausgabe mehr, wohl aber haben sich zwei sehr alte Koraneditionen im Topkapi Museum in Istanbul und in Taschkent erhalten - allerdings aus dem 8. Jahrhundert.

Einen sensationellen Fund, der sowohl Spekulationen über eine sehr späte Kodifizierung im 9. Jahrhundert unterläuft und zugleich vielerlei neue Fragen nach der sehr viel später als bisher angenommenen Entwicklung einer aussagefähigen arabischen Schriftsprache provoziert, sind die 1972 bei der Sanierung der Großen Moschee von Sanaa im Jemen gefundenen Fragmente. Dabei handelt es sich zweifelsfrei um koranische Texte. Die etwa 170 Blätter weisen nur einen konsonantischen Grundbestand auf, den sogenannten „Rasm“, eine Schrift ohne die langen Vokale und mit mehrdeutigen Konsonanten, die vielerlei Auslegungen zulässt und eine mündliche begleitende Erzähltradition voraussetzt. Der Rasm wurde bereits 680 geschrieben, also nur 50 Jahre nach dem Tod des Propheten. Die Moschee selbst stammt aus der Zeit (628), in der Mohammed noch lebte, sofern das herkömmliche historisch-topographische Paradigma keine Fiktion ist, was von einigen Forschern, wie noch zu zeigen ist, postuliert wird. Die jemenitischen Funde sind in der aktuellen Diskussion ein wichtiger Baustein bei der Frage, wie spät und unter welchem Einfluss der Koran entstanden ist und inwieweit sich Licht in

die zahlreichen dunklen Stellen dieses religiösen Grundbuches der Religion von einer Milliarde Menschen bringen lässt.

### **Zweifel an der Authentizität des Koran oder die Echtheit der Überlieferung?**

Seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts lassen sich zwei Akzentsetzungen in den Islamwissenschaften erkennen. Die eine eher traditionelle Sicht hält an der Historizität der islamischen Überlieferung, besonders der Authentizität des Koran weit gehend fest. Sie versteht sich im Gefolge des großen Lehrers der Islamwissenschaften Theodor Nöldecke (1836-1930), auch von Rudi Paret (1901-83), dem bedeutenden Übersetzer des Koran und deren Schüler, die an der Echtheit der muslimischen Überlieferung nicht zweifeln. Zu dieser Richtung können auch jene Experten gezählt werden, die in aller Unterschiedlichkeit der Einzelergebnisse die Behauptung einer unmittelbaren Abhängigkeit des Islam vom Judentum und vom Christentum als unbefriedigend zurückweisen. Auch Annemarie Schimmel mit ihren einfühlsamen Interpretationen der islamischen Mystik zählt dazu.

Der andere Akzent könnte bei all jenen erkannt werden, die seit drei Jahrzehnten immer wieder kritisch nach tatsächlichen Belegen für die Historizitätsprämisse fragen und insgesamt für eine sehr viel spätere Kodifizierung des Koran plädieren, so z.B. für einen Urkoran aus einer syrisch-aramäischen Liturgie, die schließlich die Historizität der Prophetengestalt bezweifeln. Beide Richtungen akzeptieren die heute vorliegende Koran-edition der Al-Ashar-Universität von 1923/24, die aus den unterschiedlichen muslimischen Traditionen einen bestimmten Konsonantentext und damit eine einzige Lesart aus zahllosen abweichenden und dennoch anerkannten Lesarten verbindlich zusammengestellt hat.

Was bis heute fehlt, ist eine textkritische Koranedition mit einem dem neutestamentlichen „Nestle“ vergleichbaren textkritischen Apparat, was von vielen Muslimen heftig abgelehnt wird. Allerdings wird derzeit sehr heißungsvoll von der Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften an einer Dokumentation früher Koranhandschriften gearbeitet (einem Corpus coranicum), der auch zusätzlich außerarabische und vorislami-sche Quellen beachtet. Das Projekt will, wie es die Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth kürzlich beschrieb, „den Prozess der koranischen Neudeutung von älteren Traditionen, dem Zusammenspiel des Alten mit dem entstehenden Neuen“ nachforschen (NZZ, 29.3.2008). Damit würde natürlich die Grundlage für eine ernsthafte Text- und Traditionskritik gelegt, mehr noch: der Koran würde in die Geschichte der Spätantike und in die europäische Geistesgeschichte ein Stück weit eingebettet. Die Mitarbeit muslimischer Wissenschaftler lässt bedauerlicherweise derzeit noch zu wünschen übrig.

Offensichtlich ist für alle, die sich um das Verständnis einer fremden Religion aus deren eigener Perspektive bemühen, dass die Ausgangslage der muslimischen Islamforschung schwieriger ist als die der Christen in ihrem über 200 jährigen historisch-kritischen Umgang mit biblischen Texten. Der Koran hat in sich selbst eine Panzerung

## Der Prophet – historisch gesehen

gegen seine Historisierung eingebaut. In seinem Selbstverständnis ist er in arabischer Sprache das wortwörtliche Wort Gottes, Allahs Sprache, direkt von Gott und niemand anderem (Sure 4, 82 u. ö.) offenbart, was er wie einen Schutzschild immer wieder geradezu sorgenvoll abweisend betont. „Nichts sollst du hinwegnehmen, nichts hinzufügen“, predigte der Prophet. Deshalb auch gab es bei der Zusammenstellung der Suren, wann auch immer, keine redaktionell verbindenden Texte. Gott ist für den muslimischen Glauben nicht Mensch, sondern Buch geworden, unnachahmlich, wie es das muslimische Dogma von der „Idjaz“ festhält, also die fehlerfreie Sammlung der dem Propheten durch den Erzengel Gabriel geheimnisvoll offenbarten Worte.

Man sollte dies aus christlich gewohnter Perspektive nicht als irrational und schon gar nicht als religiös naiv empfinden. Immerhin ist die christliche Grundaussage, dass Gott ein Mensch wird – wie auch immer und mögen wir uns an die Formulierung gewöhnt haben – nicht weniger irrational. Für den Islam ist in jeder rituellen Rezitation einer Sure die Ursprungszeit geradezu sakramental gegenwärtig, ist jeder Vers das Originalzitat der Rede Gottes an den Propheten, liegt der Urkoran präexistent allen Zeiten voraus und hat sich Mohammed im Laufe seines Lebens offenbart. Es ist deshalb durchaus verständlich, dass sich eine muslimische Islamwissenschaft kaum dazu eignet, sich aus sich heraus von einer muslimischen Sicht des Propheten zu emanzipieren. Und wenn sie es doch tut, lebt sie gefährlich, was das Beispiel des Ägypters Nasri Amid Abu Said zeigt, der den Koran mit literargeschichtlichen Methoden zu lesen begann und sein Land wegen Morddrohungen verlassen musste. Sein Weg ist bei Navid Kermani beklemmend beschrieben (Ein Leben mit dem Islam, 1999).

### „Verehrung abgenötigt“

In der westlichen Welt ging man bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts von vielerlei Negativbildern Mohammeds aus, etwa als einem Zauberer und teuflischen Betrüger, der einem Irrglauben verfallen war. Für Luther war er der Antichrist. Bereits die erste deutsche Koranübersetzung von 1772 zeigte den interessierten Nichtmuslimen dann die Kraft der Texte, die bald auch Goethe faszinierte und, wie er gestand, „Verehrung abnötigte“. Der Dichter Friedrich Rückert hat im 19. Jahrhundert eine auch poetisch kongeniale Übersetzung des Koran vorgelegt. Erst im Rahmen einer aufgeklärten Distanzierung von der eigenen christlichen Tradition versuchte die westliche Wissenschaft, den geschichtlichen Hintergrund des Propheten und seiner Religion besser kennenzulernen, angeregt nicht zuletzt durch das Vorliegen einer ordentlichen deutschen Übersetzung.

Ein Pionier der wissenschaftlichen Hinwendung zum Islam war ein deutscher Jude, der Arabistik studiert hatte und bereits 1832 eine wegweisende historisch-kritische Abhandlung unter dem Titel „Was Mohammed aus dem Judentum übernommen hat“ vorlegte. Das Buch Abraham Geigers wurde bis ins 20. Jahrhundert (1971) immer wieder übersetzt und zeigte einen Propheten, der kein Schwärmer oder Betrüger, sondern der Erneuerer einer bereits bestehenden Religion sein wollte, also des Judentums und

des Christentums. Von einem Judenchristentum oder einem arianischen Christentum nach Nicäa und Constantinopel 325/381 wusste Geiger noch nichts. Leider jedoch, so sagt es Geiger, hatte der Prophet nur sehr bescheidene Kenntnisse des Judentums, was er als Versagen der damaligen Juden auf der arabischen Halbinsel ansah. Geiger, der sehr jung mit seiner methodisch wegweisenden Schrift seine akademische Karriere als Arabist starten wollte und dessen Arbeit von der Königlich-Preußischen Rheinuniversität prämiert wurde, bekam dann als Jude jedoch keine Professur und wurde Rabbiner, zuerst in Wiesbaden, später in Breslau. Als Vertreter des Reformjudentums betrachtet, wird er auch heute noch in orthodoxen jüdischen Gemeinden nicht gerne erinnert.

Bis in die jüngste Zeit hält eine große Fraktion der ernstzunehmenden Islamwissenschaftler an der prinzipiellen Glaubwürdigkeit islamischer Quellen fest. Der renommierte Göttinger Orientalist Tilman Nagel, der unter anderem eine umfassende Geschichte der islamischen Theologie (1994) und jüngst eine voluminöse Mohammed-Biographie (2008) vorgelegt hat, glaubt den „größten Teil des Koran tatsächlich durch die Autorität Mohammeds gedeckt“ zu erkennen (FAZ 21.9.2007, S.39). Das gilt für ihn auch dann, wenn man zunehmend feststellen musste, dass ähnlich wie in der Leben-Jesu-Forschung hinter den Texten eine „Gestalt aus Fleisch und Blut“ kaum zu erkennen ist. Dies hatte Frants Buhl, ein früher dänischer Koranforscher, bereits vor hundert Jahren in seiner im 20. Jahrhundert vielgelesenen Mohammed-Biographie festgestellt (1902). Ähnlich sah es die andere große Mohammed-Biographie aus westlicher Sicht von William Montgomery Watt (1909-2006). An Watts Arbeit wird beklagt, dass er außerkoranische Materialien zu wenig beachtete.



Wolf-Rüdiger Schmidt, Günther Gassmann, Ibrahim Rizk

## Der Prophet – historisch gesehen

Tilmann Nagel stellte zur Frage der Historizität unter dem Titel „Befreit den Propheten aus seiner religiösen Umklammerung“ kürzlich fest, es sei noch nicht gelungen, „einen vom muslimischen Vorverständnis unabhängigen Standpunkt der Beurteilung der Quellen zu gewinnen“. Als Quelle gelten für Muslime der Koran natürlich selbst, die Überlieferungen über das normsetzende Verhalten des Propheten (Hadith), besonders die Prophetenbiographie von Ibn Ishaq aus dem 8. Jahrhundert (etwa 730/750), die in der Bearbeitung von Ibn Hisham um 850 vorliegt. Diese frühe muslimische Schrift ist auch für den heutigen Leser ein überaus faszinierendes Buch, das in Europa erst um 1850 durch die Übersetzung des Orientalisten Ferdinand Wüstenfeld bekannt wurde. Sie liegt der jetzt gerade veröffentlichten skeptisch-ironischen Mohammed-Biographie des Utrechter Islamforschers Hans Jansen zugrunde, in der das Prophetenleben eingebunden in die Gewalttätigkeiten der damaligen arabischen Clangesellschaft eine vernichtende, ja boshafte Analyse erfuhr. Dazu später noch einiges.

### **Stichworte zur klassischen Sicht – Mekka und Medina, der Prophet in muslimischer Belichtung**

Die klassischen Quellen scheinen den Propheten vor dem Horizont seiner Zeit als den Bürgen für alles Islamische in ein freundliches Licht rücken zu wollen. Sie scheuen sich auch nicht, die kleinen Schwächen des Menschlichen anzusprechen, etwa Mohammeds Zuneigung zur Frau des Sklaven Zaid, der sich auf sein Anraten scheiden lassen muss, damit er freien Zugang hat. Aischa, seine Lieblingsfrau, die dies nicht gerne sieht, sagt dazu: „Die Offenbarungen deines Gottes kommen dir sehr gelegen.“

Die traditionelle muslimische Ansicht des Prophetenlebens, die durchaus als Teil der religiös-moralischen Lebensorientierung frommer Muslime und Musliminnen anzusehen ist, lässt sich in unerlaubt kurzen Stichworten so erinnern: Um 570 christlicher Zeitrechnung wird Mohammed in der Handelsstadt Mekka geboren; dort gibt es das altarabische Heiligtum der Kaaba mit seinen zahlreichen polytheistischen Kulturen. Mohammed stammt aus einem Seitenzweig des einflussreichen Clans der Quraisch, ist bald ein Waisenkind, wird von seinem Onkel Abu Talib erzogen, darf als Junge an Karawanenreisen Richtung Syrien mitgehen, lernt unterwegs christliche Einsiedler kennen, deren einer ein Festmahl für ihn gibt, weil er in ihm den künftigen Propheten sieht. Die legendären Elemente schon im frühen Leben des religiösen Helden sind wie in den Geburtsgeschichten Jesu unverkennbar.

Neben den Polytheisten gibt es in Mekka auch die Hanifen, die bereits nur an einen Gott glauben, aber nicht als Juden oder Christen zu bezeichnen sind. Es herrscht Blutrache unter den verfeindeten Clans, die nur während der Zeit der jährlichen Pilgerfahrten ruht. Blutrache entspricht offensichtlich nicht mehr dem Stand damaliger Handelsbeziehungen und dies wird der spätere Prophet schnell zu regeln wissen. Der als fleißig und klug geschilderte junge Mohammed wird von der um vieles älteren Kaufmannswitwe Chadidische geheiratet; von ihren neun Kindern hat nur die Tochter Fatima überlebt. In der Familie gibt es einen offensichtlich gebildeten Christen, Abu Waraque,

der dem jungen Gottsucher nahe steht.

Mohammed hat auf der Sinnsuche in einer zerklüfteten arabischen Stammes-Gesellschaft, so wird es dargestellt, 610 auf dem kahlen Berg Hira bei Mekka, auf den sich der Vierzigjährige gelegentlich zurückzieht, ein Berufungserlebnis, das an die Berufung Samuels in der hebräischen Bibel erinnert. Der Erzengel Gabriel steht als große lichthafte Gestalt in einem als wunderbar zu bezeichnenden Bild mit den Füßen auf dem Horizont und erklärt ihm zweimal „Du bist der Gesandte, der Erwählte“, die Sure 93 schildert es. Mohammed, gemäß Sure 96 aufgefordert zu lesen, glaubt er sei krank und verrückt, wird aber zuhause von Chadidischa aufgefangen, ermuntert und bestätigt.

Mohammeds Botschaft ist einfach: Eingebettet in die Forderung nach Umkehr angesichts des bevorstehenden Endes predigt er den einen Gott, den Schöpfergott, der alles in Gang hält, der Dank erwartet und am Ende Gericht hält. Die Fatiha, die erste Sure, die „Eröffnende“, fasst dies zusammen; die Sure 112 entfaltet es. Der Prophet will in der „verborgenen Phase“ zwischen 610 und 613 keine neue Religion gründen, sondern nur die verlorengegangene „Urreligion“ wiederherstellen. Die Juden sind ihren Propheten untreu geworden, so glaubt er, und die Christen haben ihren Glauben an den Einen verraten, indem sie Jesus, den Erwählten, zum Sohn Gottes machten. Dahinter spürt man unverkennbar den Nachklang der qualvollen altkirchlichen Diskussionen um die Trinität. Ungläubig ist nach Sure 5, 73 wer sagt „Gott ist einer von dreien“. „Er ist nicht gezeugt und hat nicht gezeugt“ erklärt die wichtige Sure 112 aus der frühen mekkanischen, d.h. der im engeren Sinn religiös produktiven Zeit des Propheten. Man kann hier, wohlwollend gesinnt, eine unverkennbar philosophische Strenge im Gottesbegriff sehen, die m. E. dem Islam seine eigentliche innere Stärke und heute wohl auch neue Attraktivität gibt.

Ab 613 wird Mohammed von seiner Großfamilie, den Quaraisch, dem mächtigen, an den Handelsgeschäften Mekkas interessierten Clan nicht mehr verstanden und zunehmend abgelehnt. Man sieht den gewinnträchtigen Wallfahrtsbetrieb gefährdet. Es wird von einer wunderbaren Nachtreise auf dem Schimmel Buraq nach Jerusalem berichtet. Mohammed trifft sich dort mit den biblischen Propheten Adam, Noah, Abraham, Moses und Jesus; eine weitere legendäre Reise folgt, die Himmelsreise, bei der ihm u.a. Moses beibringt, dass nicht 50 tägliche Gebete, sondern fünf ausreichend für ein frommes Leben sind. Einzelne Gruppen seiner wachsenden Anhängerschaft aus Mekka nehmen Kontakt zum Negus in Äthiopien auf, andere flüchten als eine Art Vortrupp nach Jathrib, 300 Kilometer im Norden, später die „Stadt“ Medina genannt. 622 nach unserer Zeitrechnung beginnt dann mit der „Hidschra“ die neue Zeit der Muslime: Mohammed verlässt mit seinen Getreuen als letzter mit Abu Bakr, seinem späteren ersten Nachfolger, nächtlich die Stadt Mekka.

Ab jetzt lernen wir in den Suren und Geschichten der Hadith einen ganz anderen Mohammed kennen: einen umsichtigen Organisator, talentierten Feldherrn, konsequenten Gesetzgeber bis in den kleinsten Alltag, Reformator des Erbrechtes, der Rechte der

## Der Prophet – historisch gesehen

Frau, aber auch einen, der erbarmungslos alles unterwerfen lässt, was sich ihm entgegenstellt. Chadidische, mit der Mohammed monogam zusammen lebte, ist gestorben, und nun beginnt die polygame Lebensphase des über 50-jährigen. An die 20 Frauen sollen es gewesen sein, zum Teil Witwen, derer er sich annahm, aber auch Aischa, die kindliche Tochter des Gefährten Abu Bakr, und Hafsa, die das Verhältnis des Propheten zur Koptin Maria aufdeckte.

Mohammed organisiert Raubüberfälle, diverse Schlachten, Siege gegenüber der mekkanischen Übermacht, einen merkwürdigen, im historischen Detail dubiosen Grabenkrieg. Besonders die Juden von Medina, Dattelbaumpflanzer, über deren Existenz wir interessanterweise einiges erfahren, versucht Mohammed zunächst für sich zu gewinnen. Aber sie scheinen ihn mit seinen schwachen Kenntnissen der biblischen Geschichte zu durchschauen, kritisieren ihn zunehmend, werden bald verfolgt, gnadenlos vom Prediger der Barmherzigkeit – siehe die Sure 1: Gott der Allerbarmer – ermordet. Mohammed gelingt ein Waffenstillstand mit Mekka, das er schließlich 630 kampflos erobert. Der Prophet mit seinen 10.000 Anhängern, wie es bei Ibn Ishaq heißt, reitet um die heidnische Kaaba; die polytheistischen Bilder zerfallen, außer denjenigen von Maria und Jesus.

Ja, es stimmt, es sind sehr gewalttätige Geschichten, in denen uns der medinensische Feldherr gegenübertritt und die heute angesichts eines gnadenlosen und gewalttätigen Flügels des Islamismus eine ganz neue Qualität bekommen. 632 stirbt der Prophet in den Armen seiner Lieblingsfrau Aischa. Ali, der Sohn des Onkels Abu Talib, Mohammeds Schwiegersohn, wird übergangen und kann erst der vierte Kalif werden. Er und seine später ermordeten Söhne Hussein und Hassan, Enkel des Propheten, werden zum Ausgangspunkt der Schiiten.

### Neues zur Historizität des Koran

Bereits auf den ersten Blick ist der legendäre Charakter des klassischen Prophetenlebens erkennbar. Deshalb stellte sich die Frage nach der Historizität aus westlicher Sicht frühzeitig, sobald die Texte vorlagen. Obwohl eben vieles durchaus plausibel und auch menschlich klingt, sehr oft manchmal ziemlich ungeglättet und kritisch gegenüber dem Propheten daherkommt, ist vieles durch die Brille des bald nach dem Prophetentod ausgebrochenen Parteienstreites gesehen. Allzu naheliegend auch für jeden nichtmuslimischen Koranleser des 19. Jahrhunderts war die Frage, woher wohl die Nähe zur jüdisch-christlichen Begrifflichkeit kommen könne. Abraham Geiger, wie gesagt, hat als erster eine Antwort versucht. Bereits die zitierte erste Sure könnte unbearbeitet ein ganz gewöhnlicher christlicher liturgischer Text sein. Adolf von Harnack, der große Dogmatiker der Kaiserzeit, vermutete im Islam deshalb eine arabische Umbildung eines gnostischen Christentums, nicht ohne den Islam hochmütig eine „beschränkte Entwicklungsfähigkeit“ (538) zu attestieren. Und der Syrologe Anton Baumstark sah bereits lange vor der derzeitigen Diskussion in den 20er Jahren die Verwurzelung des Koran in der jüdisch-christlichen Liturgie, einen in arabischer Sprache gefeierten christ-



lichen Kult (Geschichte der syrischen Literatur, 1922).

Aber erst seit Anfang der 70er Jahre zeichnet sich in der Frage nach der Authentizität des Koran eine als „radikal“ zu bezeichnende Wende ab. Tilmann Nagel nennt es ein „Wetterleuchten“, das ganz unauffällig zunächst von einem Außenseiter erzeugt wurde. Günter Lüling, an der Theologie durch seine Zweifel am trinitarischen Dogma zerbrochen, dann Arabist und exzellenter semitischer Sprachenkenner, forschte lange im vorderen Orient und veröffentlichte 1974 eine Arbeit „über den Ur-Qur’an“. In einer eingehenden Analyse mekkanischer Suren entdeckte er eine Reihe von vorislamisch-christlichen Texten unter der von Redaktionshand geglätteten Oberfläche des kanonisch gewordenen Korantextes. Zu diesen Grundbausteinen sieht Lüling urislamische Elemente einer prophetischen Rückwendung zur Lebensordnung des zentralarabischen Stammeswesens hinzukommen, eine Rückwendung, die von den Nachfolgern des Propheten bald vertagt und verschleiert wurde. Insgesamt glaubt Lüling, in den koranischen Texten eine nicht unbegründete Furcht vor der Auseinandersetzung mit der biblischen Theologie sowohl der Juden wie der Christen erkennen zu können.

Diese Position wurde offensichtlich einfach übersehen, vermutlich weil Lüling in seinem wechselvollen Leben der Professorentitel und damit der einzige Weg, in der engen „scientific community“ überhaupt beachtet zu werden, nicht zugefallen war. Oder auch, so beklagt es Tilmann Nagel, weil Lüling schlicht gegen den Mainstream der damaligen Islamforschung stand, die an der grundlegenden Faktizität der Quellen nicht rütteln und Lüling nicht zur Kenntnis nehmen wollte.



Kontrovers wurde die Zuverlässigkeit der herkömmlichen Prophetenbiographie dann erst Ende der 70er Jahre diskutiert, nachdem der angloamerikanische Historiker John

## Der Prophet – historisch gesehen

Wansbrough seine Koranstudien vorlegte (Qurane Studies, Oxford 1977). Was seinerzeit bereits Adolf von Harnack im Ansatz vermutete, dass nämlich der Koran Teil der europäischen Kirchengeschichte sei, glaubte Wansbrough nun auf seine Weise bestätigen zu können: Der Aufstieg des Islam sei die Mutation einer ursprünglich jüdisch-christlichen Sekte, die in den arabischen Bereich einzudringen versuchte. Was in der Zeit v. Harnacks allerdings niemand zu denken wagte, erklärt Wansbrough nunmehr ohne Vorbehalt: Die Umwandlung zum Islam zog sich bis tief ins 9. Jahrhundert hinein, und die Person des Mohammed ist eine spätere Fiktion, erfunden, um arabischen Stämmen eine eigene Version des jüdisch-christlichen Prophetentums zu geben.

Schüler Wansbroughs, Patricia Croon und Michael Cook, wollen nun sogar zeigen, dass der Islam aus Palästina komme und quasi eingewandert sei. Kritisch lässt sich mit Nagel gegenüber radikalen Positionen wie diesen fragen, warum der bekannte geschichtliche Ereignisrahmen, also das, was über den Expansionsdrang der arabischen Stämme im 7. Jahrhundert nach dem Ende des Sassanidenreiches und dem Tod des byzantinischen Kaisers Heraklios bekannt ist, völlig unberührt bleibt. Auch der Hinweis, es gäbe aus dem 7. Jahrhundert ja keine materiellen Koranexemplare, ist bereits insofern schwach, als es auch von Plato oder dem Neuen Testament aus der jeweiligen Entstehungszeit keine authentischen Textbelege gibt. Im übrigen, wie angedeutet, stehen mit den Funden von Sanaa aus der Zeit um 680, selbst wenn es nur Fragmente sind, erhebliche Gegenargumente gegen eine Spätdatierung der Koranentstehung im Raum. Die Diskussion darüber steht noch bevor, wenn die Auswertung abgeschlossen sein wird.

### „Ein syrisch-aramäisches Gebetsbuch“?

Lülings und Wansbroughs Hypothesen sind der Hintergrund, wenn nun seit knapp zehn Jahren ein unter dem Pseudonym Christoph Luxenburg schreibender Spezialist für semitische und arabische Sprachen sowohl in den Islamwissenschaften als auch in muslimischen Kreisen für großes Aufsehen sorgt. Luxenburg unternimmt in seinem Buch „Die Syrisch-Aramäische Lesart des Koran“ (2000) etwas eigentlich sehr Naheliegendes. Er liest den Koran synchron, d.h. unter gleichzeitiger Berücksichtigung der aramäischen und der arabischen Sprache und kommt dabei zu auffälligen Ergebnissen. Insgesamt sieht er eine Lücke von etwa 150 Jahren zwischen dem postulierten Tod des Propheten und dem Aufkommen nennenswerter arabischer Literatur. Die Schulsprache der Araber im christlichen Syrien sei wie die liturgische Sprache syrisch-aramäisch gewesen. Die Verbindung zu den arabischen Beduinensprachen sei in den arabischen Territorien durch christliche Syrier, Missionare vermutlich und Händler, erfolgt. Aus den Beduindialekten sei dann das Arabische langsam entstanden. Insofern enthalte die frühe arabische Schriftsprache, die wir unter anderem jetzt auch durch den Rasm der Sanaa-Funde in der Hand haben, eine große Zahl aramäischer Elemente.

Diese frühe Schriftform des Arabischen besaß nur 15 Zeichen, Konsonanten, und nur wenige Zeichen für die langen Vokale, die im hohen Maße nicht eindeutig waren und erst in der späteren Punktierung einen klaren Sinn bekamen. Insofern gab es in der Zeit

der Abfassung der koranischen Texte viele dunkle Stellen, also Deutungslücken. Luxenburg sieht in seiner philologischen Analyse der Korantexte „an zahlreichen Stellen Fehlbelegungen der ursprünglichen Grundschrift“. Viele der oft zitierten und bekannten dunklen Stellen des Koran glaubt er durch Rückübersetzungen ins Syro-Aramäische erhellen zu können, was tatsächlich zu verblüffenden Erkenntnissen führt. Als eklatantes und durchaus medienwirksames Beispiel propagiert Luxenburg die „Huris“, die als Paradiesjungfrauen bei den Kommentatoren des Koran (heute leider auch bei islamistischen Selbstmordattentätern) eine verführerische Rolle spielen, die aber rückübersetzt nichts anders seien als weiße Weintrauben.

Die schwerwiegende Konsequenz, so Luxenburg in einem Interview (SZ 2.3.2004), lautet prägnant: „Eigentlich ist der Koran ein syrisch-aramäisches liturgisches Buch ... zur Verwendung im christlichen Gottesdienst ...“ Daneben sieht Luxenburg im Koran den Beginn einer Predigt, um „den heidnischen Mekkanern den Glauben der Schrift in arabischer Sprache zu vermitteln. Der sozialpolitische Teil, der mit dem ursprünglichen Koran wenig zu tun hat, wurde später in Medina hinzugefügt.“ Mag der Sprung zwischen den mekkanischen und den medinensischen Suren tatsächlich sehr tief sein, was selbst der Laie bei einer genaueren Koranlektüre spürt, so sind Luxenburgs Folgerungen doch wagemutig und sensationell. Rainer Nabilek, Islamexperte der Berliner Humboldt-Universität, konstatiert in der syrisch-aramäischen Lesart dann auch eine „erstaunliche Ausbeute“.

Andere westliche Koranforscher wie etwa Simon Hopkins (zit. bei Nagel, S.2) sprechen hingegen von einem durchweg dilettantischen Charakter der Verfahrensweise, und Tilmann Nagel wittert in dem zitierten Artikel eine „wunderliche Mischung von semitischem Grundwissen und weitschweifigen Phantasien“. Obwohl er, Nagel, natürlich nicht leugnen kann, dass „einzelne syrisch-aramäische Begriffe im Zuge der im 4. Jahrhundert beginnenden hochreligiösen Durchdringung Arabiens im Arabischen heimisch werden.“ Daniel Birnstein schließlich, ein israelischer Spezialist für die Korangrammatik, kann an einer Reihe konkreter Beispiele offensichtlich nachweisen, wie beliebig Luxenburg verschiedene aramäische Dialekte miteinander vertauscht: „Ein Urkoran in syrischer Schrift kann keinesfalls als bewiesen gelten“ (quantara.de – kein Prophet namens Muhammed, S.4).

### **„Muhammad“ - ein christologischer Titel?**

Zu den großen Bewunderern Luxenburgs gehört der Saarbrücker katholische Theologe und Religionswissenschaftler Karl-Heinz Ohlig, der selbst nicht arabisch kann und ursprünglich wohl hauptsächlich an Spuren eines nicht-trinitarischen Christentums im Nahen Osten nach Nicäa 325 interessiert ist. Von Luxenburg fühlt sich Ohlig in seinem Buch „Die dunklen Anfänge“ (2006) sehr bestätigt; es seien also tatsächlich im syrisch-arabischen Raum Spuren einer nachnicänischen Christologie (d.h. Jesus ist nicht wesensgleich mit dem Vater, nicht der „Sohn Gottes“, sondern nur der Gesandte) zu finden, die sich dann in den Islam umwandelten. Insofern wäre der Islam wieder einmal

## Der Prophet – historisch gesehen

eine christliche Häresie, eine These, die augenscheinlich dem gebildeten christlichen Leser des Koran wegen auffälliger Textstellen mit christlichem Gedankengut immer wieder neu als plausibel erscheint. Bereits der Kirchenvater des Ostens, Johannes Damascenus (bis 750), selbst als Christ zunächst am Hofe des Umayyadenkalifs in Damaskus lebend, betrachtete die „Ismaeliten“ als arianische, also nichttrinitarische Sekte.

Ohlig ist freilich an mehr interessiert. Die Inschrift „muhammad“ aus dem 7. Jahrhundert am Jerusalemer Felsendom, so schreibt er in einem wissenschaftlichen Artikel der FAZ (21.11.2006), bezeichne mit „Knecht Gottes und seinem Gesandten“ nicht Mohammed, sondern sei Prädikat des Messias Jesus, Sohn der Maria: „Muhammed war demnach also ursprünglich ein christologischer Titel, wie auch die Prädikate ‚Knecht Gottes‘ (abdallah), Prophet, Gesandter, Messias. Das Prädikat ‚muhammad‘ hat sich später von seinem Bezugspunkt Jesus gelöst und wurde in der Gestalt eines arabischen Propheten mit dem Namen Mohammed historisiert ... diese Historisierung erfolgte schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts ...“. Erst dann, im frühen 9. Jahrhundert, wurde die „koranische Bewegung als eigenständige Religion, als Islam, etabliert, und wurde Mohammed zum Stifter dieser Religion, und die Geschehnisse wurden in die Heimat der Araber verlegt.“ Ausführlich versuchen Ohlig und seine Mitstreiter die These von einem Urkoran als einem zunächst christlichen Buch in ihrer Schrift „Der frühe Islam“ (2007) zu belegen.

„Der Islam als Variante des Christentums“ – das zielt schmerzhaft ins Zentrum einer Weltreligion. Ein einigermaßen informierter Laie, mag er mit der historisch-kritischen Methode noch so vertraut sein, kann sich hier schnell verlaufen. Zumal dann auch noch die interpretationsreiche Münzgeschichte eine Rolle spielen muss, die Ohlig und Luxenburg zwar zunächst irritieren könnte, gibt es doch Münzen aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, auf denen ein „Mohammed“ gepriesen wird. Aber auch dieses will Ohlig als „muhammad“ lesen und auf Jesus, den Gesandten Gottes beziehen.

Stefan Heidemann, Islamwissenschaftler und Münzexperte aus Jena, schien dies alles zuviel des Guten zu sein, so dass er massiv Einspruch erhob. Heidemann verweist darauf, dass es bereits zwischen 685 und 699 aus dem Südosten des Iran Münzen gibt, auf denen in mittelpersischer Schrift steht „Ein Gott, nur er, ein anderer Gott existiert nicht“, mithin eine Koranformulierung (Sure 112), womit die These einer späten Herausbildung des Islam aus einer häretischen Sekte eigentlich hinfällig sei. Allerdings scheinen die Kupfermünzen bis 750 zu belegen, dass sich der Islam in der Traditionslinie des Judentums und des Christentums sah. Gegen den vorwurfsvollen Appell Ohligs an die Fachwelt, die heutige Islamwissenschaft müsse sich vom muslimischen Mohammed-Verständnis emanzipieren und sie habe die historisch-kritische Methode nicht angewandt, erklärt nun Stefan Heidemann gereizt: „Die historisch-kritische Methode wird in den Islamwissenschaften längst angewandt, man muss ihre Ergebnisse nur wahrnehmen. Die Hilfskonstruktion eines ‚christlichen‘ frühen Islam und einer verdunkelnden Verschwörung der Abbasiden führt in die Irre.“ Und auch Tilmann Nagel beklagt, dass Ansätze wie die von Ohlig leider keinen Einblick in die Vielschichtigkeit

der Forschungsgeschichte genommen haben und ihren eigenen Forschungsgegenstand selbst eliminieren.

### **Eine historische Wahrscheinlichkeit für die dunklen Seiten des Propheten?**

Einen ganz anderen, für den westlichen Gebrauch der historisch-kritischen Methode nicht untypischen Akzent setzte kürzlich der Utrechter Islamwissenschaftler Hans Jansen. Er hat gerade (2008) ein dickes Buch, „Mohammed“ betitelt, vorgelegt, in dem er die Ergebnisse der historischen Forschung selektiv für ein nahezu durchgängig negatives Mohammedbild nutzt. Stefan Weidner, ebenfalls Islamkenner, hat in seiner Besprechung in der Zeit das Buch eine „Antibiographie“ genannt (ZEIT 37, 3/2008). Dennoch wäre dringlich zu raten, die von Jansen zusammengetragenen und uns besonders negativ erscheinenden Aspekte des Prophetenlebens ernstzunehmen. Dabei drängt sich unvermeidlich erneut die Frage auf, inwieweit sich der aktuelle islamistische Terror mit gutem Gewissen seine religiöse Absicherung in den Worten und Taten des Propheten, hauptsächlich aus der medinensischen Zeit, immer wieder zu verschaffen vermag.

Jansen erzählt kenntnisreich die von Ibn Ishaq gesammelten Prophetengeschichten nach, um dann genüsslich und zeitweise ironisch die einzelnen Widersprüche und Ungereimtheiten zwischen dem Koran und den Erzählungen zu entfalten, nicht ohne immer wieder die für gläubige Muslime ernüchternden Ergebnisse der aktuellen historischen Diskussion anklingen zu lassen. Dabei folgt Jansen dem Prinzip, was „theologischer Erwägung“ zugänglich ist, kann nicht historisch korrekt sein (32) und insgesamt beginne ja die Geschichte aller drei monotheistischen Religionen mit „ahistorischen, fingierten Geschichten“. Für Jansen sind u.a. die Geburtsgeschichte, das Berufungserlebnis, die Situation in Mekka, die Hidschra nach Medina und so fort inklusiv aller Datierungen aller Erzählungen aus dem 8. und 9. Jahrhundert. Wobei pikanterweise alle dunklen Seiten des Prophetenlebens dann doch eine erstaunliche historische Wahrscheinlichkeit zugesprochen bekommen.

Neben den Details eines für uns kaum mehr nachvollziehbaren Clan- und Verwandtschaftssystems und seiner Streitigkeiten, die die Frühzeit des Islam schmerzlich und stark beherrscht haben, lässt Jansen keinen Mord, keine Brutalität und Grausamkeit aus, um die gewalttätige Zeit der Ausbreitung der von ihm so wenig geliebten Religion zu brandmarken. Dabei werden hurtig alle religiösen Momente des Prophetenlebens an die Seite gedrückt, außer der Lust, Mohammed als Hellseher und merkwürdigen Wundertäter darzustellen. Ja, es stimmt, die Mohammed-Bewegung erscheint in bestimmten Korantexten und auch bei Ibn Ishaq von einem schwer erträglichen Unterwerfungspathos und entsprechenden Handlungen geleitet zu sein. Dies wird nicht zuletzt in der Ermordung und Vertreibung der medinensischen Juden deutlich. Aber Jansen interessiert nicht der historische Abstand, der das dunkle Fremde herausarbeitet, um es als Fremdes und Dunkles im geschichtlichen Kontext des Damals zu belassen und zu verstehen. Er möchte vielmehr zeigen, dass das Fremde und Gewalttätige der

islamischen Expansion des 8. und 9. Jahrhunderts mitten unter uns ist. Er will nicht den heutigen traditionell geprägten Muslimen irgendeine Chance geben, das Damalige im Damaligen abzulegen und stattdessen nach dem religiösen, menschenfreundlichen Kern ihrer Religion zu fragen. Hier zeigt sich, dass die historisch-kritische Methode ohne das gleichzeitige Interesse an einer Hermeneutik des kritischen Verstehens zu einem gnadenlosen Instrument der Disziplinierung missbraucht werden kann.

### **Hoffnung auf eine historische Neulektüre des Koran?**

Der schnelle Durchgang durch eine komplizierte Diskussionslage legt es nahe, in der historisch-kritischen Sicht bei aller erhellenden Effizienz auch eine Art Moloch zu erkennen. Nichts Heiliges kann von ihr verschont bleiben, alles wird in das relativierende Licht des geschichtlichen Werdens und Gewordenseins gerückt. Jeder, der aus einem traditionell geprägten, bibelnahen Milieu kommt, der den christlichen Fundamentalismus vielleicht sogar selbst einmal zu akzeptieren hatte, sich schließlich mit Hilfe auch der historischen Wissenschaften zu neuen Einsichten befreite, weiß nur zu gut, welche Wege Menschen, die ihrer muslimischen Tradition nicht untreu werden möchten, noch zu durchschreiten haben. „Unlösbar sei der Konflikt“, meinte Botho Strauß kürzlich – er meinte den Konflikt zwischen denen, die ihre alte Religion durch das westliche Denken gefährdet sehen, und denen, die eine radikale Freiheit, das radikale Denken predigen.

Aber man kann die Lage des Islam in Europa auch optimistischer einschätzen. Ein historisch vertiefter Blick auf den Koran, der den geschichtlich gewachsenen, jahrhundertelangen theologisch-religiösen und rituellen Umgang mit der heiligen Schrift der Muslime aufmerksam zu durchdringen versucht, könnte die enge Fragestellung nach dem Woher der Suren, ihrer Sprache, ihrer Authentizität erheblich erweitern. Darum bemüht sich zum Beispiel das oben erwähnte Unternehmen der Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, die sich an das Projekt einer „historischen Neulektüre des Koran“ heranwagt. Angelika Neuwirth, die Projekt-Leiterin der Brandenburgischen Akademie, grenzt sich damit scharf gegenüber Deutungen ab, wie sie etwa Hans Jansen in seiner zwar kenntnisreichen aber den Islam abwertenden Mohammed-Biographie vorlegt. Sie plädiert dafür, dass die westliche Wissenschaft den großen Wissenskanon der islamischen Koranglehrsamkeit nicht ausblendet, sondern in Kenntnis würdigt (NZZ, a.a.O).

Damit bleibt der Koran als der heilige Text der Muslime einerseits der Basistext einer 1300-jährigen exegetischen Tradition unangetastet. Er ist andererseits aus historischer Sicht ein Dokument einer ganz bestimmten Zeit, der Zeit der Neuordnung der arabischen Gesellschaft und damit auch ein Text, „der sich an vorislamische, spätantike Hörer wandte, die Antworten auf ihre noch nicht islamischen theologischen Fragen erwarteten“, so Neuwirth. Unternehmungen wie diese, die mit erheblichen Konflikten und Widerständen rechnen müssen, sind zukunftsweisend. Sie leugnen nicht den historischen Ort und damit auch die für uns erschreckende Gewalttätigkeit medinensischer Suren. Und sie ermutigen zugleich dazu, die bis heute nicht abgeschlossene Ausle-

gungsgeschichte nachzuvollziehen und unter den Bedingungen der Moderne fortzusetzen.

Als herausragendes Beispiel dafür könnte das gerade (2008) erschienene Buch des bereits erwähnten Nasre Hamid Abu Zaid „Mohammed und die Zeichen Gottes“ gelten. Abu Zaid lehrt, ebenso wie Hans Jansen, in Utrecht, aber ganz anders als der skeptische Holländer versucht der geborene Marokkaner und aus Ägypten emigrierte muslimische Islamwissenschaftler den Propheten „in den Notwendigkeiten seiner Zeit“ zu verstehen. Mohammed habe in den kriegerischen Konflikten von untereinander verfeindeten Stammesgesellschaften eine Rechtsordnung durchgesetzt, die auf gemeinsamen höheren Werten basiert. Abu Zaid's Mohammed-Buch, das in seiner kritischen Hermeneutik eine ausführliche Besprechung und Beachtung verdient hat, nimmt die oben angedeuteten Diskussionen der historischen Wissenschaften ohne Bedenken auf und fordert geradezu programmatisch die muslimische Welt und ebenso die Erziehungssysteme Europas auf, den Koran, sein Offenbarungsverständnis, die Moralvorstellungen und Dogmen neu zu durchdenken.

Wenn das Projekt einer Neulektüre des Koran auf breiterer Front wirklich gelingt, könnte der Islam aus der Kraft seiner neu verstandenen Ursprungsgeschichte - und nicht von außen gezwungen - den Muslimen eine Spiritualität eröffnen, die in Europa keine Probleme haben wird. Gegen jede rückwärtsgewandte Sehnsucht nach der Wärme einer vergangenen muslimischen Gesellschaft werden dann auch die unveräußerlichen Menschenrechte für jeden einzelnen, mühsam durch die europäische Aufklärung errungen, mehr Gewicht bekommen, nicht zuletzt das Recht auf eine uneingeschränkten Religions- und Gewissensfreiheit. Insofern könnte Abu Zaid mit Recht den Westen dazu anregen, im Umgang mit der Religion des Propheten die Hoffnung nicht allzu schnell aufzugeben oder polemisch Mauern aufzurichten.

Eine starke, neu interpretierte Urgeschichte wird neue existentielle Interpretamente ermöglichen, künstlerische, philosophische, gesellschaftliche Kreativität herausfordern und beflügeln, Werte, auf die eine säkularisierte Gesellschaft kaum verzichten kann. Am Ende des Weges durch die Geschichtlichkeit der eigenen Ursprungsgeschichte muss nicht der Verlust stehen – das haben auch die christlichen Kirchen zu lernen begonnen -, sondern ein gesprächsfähiger, wenn man so will „milder“, vielleicht sogar „aufgeklärter“ Glaube, der sich angstfrei der vielfältigen rituellen und existentiellen Erfahrungen seiner historisch gewordenen, eigenen Religion vergewissern und bedienen darf, wann immer er es möchte.

## Christentum und Islam

### Gegenseitige Wahrnehmungen in 1500 Jahren

*Rainer Stichel*<sup>1</sup>

Vorbemerkung: Als der Freundeskreis des Oecumenicum im Jahre 1986 zum ersten Mal ein Symposium veranstaltete, hielt ich einen Vortrag über «Die Einheit von Judentum, Christentum und Islam in den Vorstellungen von der Geburt des messianischen Kindes»; er ist in der «Oecumenica» 4 (1986) 27-48 erschienen. Mit meinen heutigen Ausführungen knüpfe ich an das an, was ich damals ausführte.

Tausendfünfhundert Jahre – eine lange Zeit, in der Christentum und Islam miteinander umgingen; für einen Vortrag von einer Stunde ergibt das für jedes Jahr zweieinhalb Sekunden. Es ist klar, daß ich in diesem Rahmen nur eine Auswahl von Zeugnissen davon, wie Christen und Muslime miteinander umgingen, behandeln kann.

Meine Darstellung besteht aus vier Teilen: Im ersten Teil wollen wir hauptsächlich anhand eines Zeugnisses erkunden, wie die Menschen des Mittelmeerraums auf die Ausbreitung des Islam reagierten. Im zweiten Teil soll es darum gehen, wie die Muslime die Ausbreitung des Islam mental verarbeiteten. Im dritten Teil werden wir fragen, wie die Christen sich in früheren Zeiten mit der Lehre des Islam auseinandersetzten. Schließlich wollen wir im vierten Teil unserer Betrachtung der Frage nachgehen, wie das Verhältnis des Christentums zum Islam heute zu bestimmen sei.

Wir beginnen mit einem Blick auf die Erfahrungen der Menschen, die die Ausbreitung des Islam im östlichen Mittelmeerraum selbst erlebten:

«Zerschmettere das Schnauben  
der Kinder der Hagar gegen deine Herde,  
die beständig wider uns anstürmen!  
Beruhige die Spaltungen der Kirche!  
Beschwichtige die Flut der unermeßlichen Prüfungen!  
Erlöse von Gefahren und Bedrängnissen,  
die dich voll Verlangen preisen  
und die zu deinem Obdach herbeieilen,  
Gabriel, du Erzfeldherr,  
du Fürsprecher unserer Seelen.»

Dies sind die Worte eines liturgischen Liedes, das in den Kirchen der byzantinischen Tradition bis zum heutigen Tage gesungen wird, in griechischer Sprache in der griechischen Kirche, in kirchenslavischer Übersetzung in den Kirchen der Balkanländer, der Ukraine und Rußlands, in den weiteren orthodoxen Kirchen in ihren Sprachen. Wann

---

<sup>1</sup> Heimbewohner von 1963-65



das Lied verfaßt wurde, wissen wir nicht. Der es dichtete, muß empfunden haben, in einer schrecklichen Zeit zu leben. Er spricht von einer Flut unermeßlicher Prüfungen, er spricht davon, daß innere Spaltungen die Kirche bedrohen, und vor allem spricht er von den «Kindern der Hagar», die «beständig», wie er sagt, «wider uns anstürmen». «Die Kinder der Hagar», damit sind die muslimischen Araber gemeint; zu den vielfältigen Drangsalen, denen der Dichter des Liedes und seine Zeitgenossen sich ausgesetzt fühlen, kommen die Araber, die die Christen, die Menschen der byzantinischen Welt heimsuchen. In Anlehnung an Ps 2,1 in der griechischen Übersetzung der Siebzig wird das Verhalten der Feinde als «Schnauben» bezeichnet, das Gott, wiederum in Anlehnung an denselben Psalm (Ps 2,9) «zerschmettern» soll. Gesungen wird das Lied alljährlich in dem großen ganznächtlichen Gottesdienst (der heute nur noch in den Klöstern des Berges Athos die ganze Nacht hindurch dauert) am Fest der Erzengel Michael und Gabriel in der Nacht vom 7. auf den 8. November, und zu diesem Zweck dürfte es auch ursprünglich gedichtet worden sein.

Araber hatte es im römisch-byzantinischen Reich, an seinen Grenzen und jenseits davon schon immer gegeben. Auf griechisch nannte man sie die «Sarakenoi», die Sarazenen, wahrscheinlich von einem aramäischen Wort, das «der Bund» bedeutet. Diese Sarazenen waren Heiden, man hatte Mission unter ihnen betrieben und sie teilweise bekehrt. Später wird man sie meist Hagarenoi, «die Nachkommen der Hagar» oder Ismaelitai «die Nachkommen Ismaels» nennen.



Rainer Stichel

Zu Beginn des 7. Jahrhunderts wird Byzanz wieder einmal von den Persern bedrängt. Im Jahre 614 erobern sie Jerusalem und richten dort ein furchtbares Blutbad an. Doch 630 zieht Kaiser Herakleios, nachdem er die Perser geschlagen hat, triumphierend mit der zurückgewonnenen Reliquie des Kreuzes Christi in Jerusalem ein. Unter dem Patriarchen, dem hl. Modestos werden die Bauten Jerusalems, die die Perser zerstört hatten, wiederhergestellt; die liturgischen Lieder zu seinen Ehren feiern ihn als «zweiten Serubbabel». Währenddessen geschieht neues Ungemach:

In demselben Jahr 630, in dem Herakleios Jerusalem zurückgewinnt, macht Muhammad Mekka mit der Kaaba zum Mittelpunkt des Islam. Damit erreicht er die Vereinigung der arabischen Stämme und schafft so die Voraussetzung zu den Eroberungszügen, die bald darauf einsetzen.

Zwei Jahre darauf, im Jahre 632 stirbt Muhammad. Unter seinem Nachfolger Abu Bakr werden enthusiastische Vorbereitungen zu einem Krieg mit den Persern und den Byzantinern getroffen. Die Araber sind von Anfang an erfolgreich, im Jahre 636 kommt es zu einer Schlacht zwischen Byzantinern und Arabern, der berühmten Schlacht am Fluß Jarmuk, bei der das byzantinische Heer vernichtend geschlagen wird.

Bald darauf stehen die Araber vor Jerusalem. Am Fest der Geburt Christi ist es unmöglich, die gewohnte Prozession von Jerusalem nach Bethlehem zur Krippe Christi durchzuführen, und der Nachfolger des hl. Modestos, der hl. Sophronios, fühlt sich deswegen, wie er in einer Predigt bekannte, wie Adam, der aus dem Paradies ausgeschlossen worden war.

Im Jahre 638 fällt Jerusalem, die Araber bemächtigten sich des Heiligen Landes. Bald darauf schaffen sie sich in Syrien eine Seeflotte, 649 setzen sie nach Zypern über und unterwerfen die Insel, 654 erobern sie das byzantinische Rhodos. Gleichzeitig nehmen sie Teile Kleinasiens ein. Während sie zur selben Zeit in Afrika vorrücken und das byzantinische Karthago unterwerfen, planen sie einen Seeangriff auf Konstantinopel. Nur die Ermordung des Kalifen Uthman, 656, und die Kämpfe um seine Nachfolger verhindern einstweilen, daß die Araber ihre Pläne, Konstantinopel von der See her anzugreifen, verwirklichen.

Seitdem waren die Menschen im östlichen Mittelmeerraum, und bald auch im westlichen, niemals mehr vor den Arabern sicher. Davon singt das Lied, das ich eingangs zitierte, wenn es von dem «Schnauben der Söhne der Hagar» spricht.

Für die Menschen des byzantinischen Reiches war die Eroberung Jerusalems durch die Araber ein Ereignis, das sie zutiefst aufwühlte. Denn damit war etwas eingetreten, was in ihrem Weltbild nicht vorgesehen, ja geradezu ausgeschlossen war. Das christliche Geschichtsbild war durch und durch von der Heiligen Schrift geprägt, von den Verheißungen der Propheten des Alten Bundes und von den Schriften des Neuen Bundes, aus denen man lernte, wie der Messias Jesus die Verheißungen des Alten Bundes ausgelegt hatte. Man war davon überzeugt, daß jene Verheißungen im Leben Jesu, in seinem Leiden am Kreuz und in seiner Auferstehung in Erfüllung gegangen seien, und daß die –

wie man glaubte, verhältnismäßig wenigen – Prophetien, die sich noch nicht erfüllt hätten, bald ebenfalls in Erfüllung gehen würden. Dazu gehörten vor allem all die Prophetien, die der Stadt Jerusalem, der «Heiligen Stadt», eine in jeder Hinsicht glänzende Zukunft vorhergesagt hatten.

Nun hatte Konstantin, den man als den ersten christlichen Kaiser verehrte, während des ersten allgemeinen Konzils von Nikaia im Jahre 325 den Befehl erteilt, in Jerusalem das Grab Christi zu suchen und an Stelle des dort von Hadrian errichteten Venus-Tempels eine prachtvolle Basilika zu erbauen. Wahrscheinlich hatte Konstantin damit beabsichtigt, der politischen Hauptstadt des Reiches Konstantinopel ein religiöses Zentrum, Jerusalem, an die Seite zu stellen. Eusebios, der Bischof der Hauptstadt Palästinas – das war damals noch nicht Jerusalem, dem die Römer im Jahre 136 seinen Namen genommen und es in Aelia Capitolina umbenannt hatten, sondern die Hafenstadt Caesarea – Eusebios also führt aus: In dem von Konstantin zu neuem Leben erweckten Jerusalem seien die Weissagungen der Propheten des Alten Bundes in Erfüllung gegangen, und – die Kehrseite der Medaille – die Juden seien wegen der Tötung Christi durch die Zerstörung des alten Jerusalem bestraft und sichtbarlich verworfen worden. Dieses Geschichtsbild gründete auf der Auseinandersetzung mit den Juden um die Frage, auf wen die Weissagungen der Propheten sich bezögen, auf den Messias Jesus von Nazareth, wie seine Anhängerinnen und Anhänger glaubten, oder auf einen noch zu erwartenden Messias, auf den die Juden hofften (und der nach ihrer Hoffnung ihre Feinde, die Christen, vernichten würde).

Die Invasion der Perser hatten die Byzantiner noch einmal zurückwenden können, die Reliquie des Kreuzes Christi, die Herakleios dem besiegten persischen König Hosrau entriß und nach Jerusalem zurückführte, schien weiterhin zu garantieren, daß die Stadt und das ganze byzantinische Reich unbesiegbar seien – bis kurz darauf das ganze Gedankengebilde noch einmal erschüttert wurde.

Wie die Byzantiner den Ansturm der Muslime geistig verarbeiteten, der doch nach ihrem Bild der Heilsgeschichte überhaupt nicht hatte stattfinden dürfen, darüber gibt uns eine Schrift Auskunft, die sich «Rede unseres heiligen Vaters Methodios, Bischofs von Patara, des Martyrers über die Herrschaft der Heidenvölker und genauer Erweis über die letzten Zeiten, beginnend von Adam bis zur Vollendung der Welt.» Der hl. Methodios war Bischof von Patara in Lykien gewesen, er hatte den Martyrertod um das Jahr 311 erlitten. Tatsächlich ist die «Offenbarung», die da unter seinem Namen umlief, erst im 7. Jahrhundert verfaßt worden (es ist eben bedeutend einfacher zu weissagen, wenn die Dinge, die man weissagt, bereits eingetreten sind). Die Urfassung dieser «Offenbarung» war in syrischer Sprache geschrieben, daraus wurde sie früh in das Griechische und in das Lateinische übersetzt, aus dem Griechischen in eine ganze Reihe weiterer Sprachen. In seiner «Offenbarung» läßt der Pseudo-Methodios die gesamte Weltgeschichte vorüberziehen, seine krause Konstruktion wollen wir jetzt nicht im einzelnen verfolgen. Über das Verhalten der Muslime gegenüber den Christen weiß er das zu prophezeien, was wir aus den Kriegen aller Zeiten kennen; er sagt: «Die Priester

in den Heiligtümern werden sie beflecken und schlachten, und sie werden den Frauen beiwohnen an den heiligen Orten, an denen das unblutige Opfer vollzogen wird. Und die heiligen Gewänder werden ihre Frauen anziehen und ihre Söhne und Töchter. Und sie werden sie auf ihre Pferde legen und auf ihren Lagern ausbreiten, und ihr Vieh werden sie an den Reliquienschreinen der Heiligen anbinden, und sie werden verruchte Mörder sein, denn das Feuer der Prüfung kommt über das Geschlecht der Christen.»

Das alles und noch vieles mehr, was der hl. Methodios aufzählt, ist schrecklich. Doch noch schlimmer ist, was er außerdem weissagt: «Und viele werden den wahren Glauben verleugnen und das lebensspendende Kreuz und die heiligen Mysterien, und ohne Gewalt und Bestrafung oder Foltern werden sie Christum verleugnen und den Abtrünnigen folgen [...] Solche werden die Diener jener Tage sein, und alles, was ihnen aufgetragen wird, werden sie leicht ausführen. Und die den Herrn fürchten, werden für nichts erachtet werden vor ihren Augen, sondern in Schmach werden sie sein wie zertretener Kot.»

Hier erfahren wir etwas über das Verhalten der byzantinischen Bevölkerung in den Gebieten, die die Araber erobert hatten: offenbar konvertierten viele Christen «leicht», wie der Pseudo-Methodios sagt, zum Islam; mehr oder weniger starker Druck von Seiten der Muslime dürfte dazu beigetragen haben.

Was der Pseudo-Methodios weiter prophezeit, werden wir hier nicht verfolgen: daß dann die zwanzig unreinen Völker, die Alexander dem Großen hinter erzenen Toren im Norden verschlossen hatte, hervorbrechen würden – in abgewandelter Form findet diese Vorstellung auch im Koran (Sure 18,91-102) –, daß der Antichrist in einem Ort nördlich des Sees Genesareth geboren werde, und daß der byzantinische Kaiser das Kreuz Christi nach Golgotha bringen werde, von wo es zusammen mit der Krone des Kaisers in den Himmel auffahren werde, bis schließlich Christus zum Weltgericht auf dem Ölberg erscheinen werde.

Die «Offenbarung» des Pseudo-Methodios erlaubt uns einen Blick in die Mentalität der Menschen im byzantinischen Reich, die den Ansturm der Araber miterlebten. Die Ereignisse führten zum völligen Zusammenbruch einer Vorstellungswelt, die bis dahin auf der Grundlage der Heiligen Schrift in der Auslegung christlicher Theologen den Menschen Sicherheit verliehen hatte und die sich doch als irrig erwiesen hatte.

Was der Pseudo-Methodios da als «Offenbarung» in die Welt gesetzt hatte, bestimmte die Wahrnehmung der Araber, der Muslime durch die Christen auch in der Folgezeit; die griechische Fassung fand, in das Kirchenslavische übersetzt, bei den von Byzanz aus missionierten slavischen Völkern weite Verbreitung, die lateinische Übersetzung wurde in Westeuropa gerne gelesen. Als dann schließlich im 16. Jahrhundert Europa von den Osmanen bedroht wurde, glaubte man sie in der Offenbarung des Pseudo-Methodios wiederzuerkennen, und abermals glaubte man, jetzt sei das Weltende gekommen. Davon war Martin Luther überzeugt und mit ihm zahlreiche seiner Zeitgenossen.

Damit beschließen wir den ersten Teil unserer Betrachtung. Im zweiten Teil wollen wir nun verfolgen, wie die Muslime ihrerseits die Ausdehnung des Islam mental verarbeiteten. Nur ein Gesichtspunkt, die Schaffung einer eigenen Sakraltopographie in den eroberten Gebieten, soll uns dabei beschäftigen.

Im 7. Jahrhundert war der Mittelmeerraum im großen und ganzen christlich geprägt; das gilt zum einen für die weitgehende Christianisierung der Bevölkerung, zum anderen für das Netz einer ausgeprägten Sakraltopographie, das den Mittelmeerraum überzog. Zentren dieser Sakraltopographie waren insbesondere die Städte, die bereits in vorchristlicher Zeit die Metropolen des römischen Reichs gewesen waren: Alexandria, Rom, Antiocheia, Ephesos, wozu dann noch Jerusalem und Konstantinopel kamen. Alle diese Orte standen zueinander in konkurrierenden Beziehungen; jeder von ihnen war darum bemüht, sein Prestige durch Zeugnisse seiner eigenen Sakralität zu begründen. Als solche Zeugnisse galten vor allem Gedächtnisorte und -stücke des irdischen Lebens Jesu und des Wirkens von Aposteln. Wo man derartige Zeugnisse nicht vorweisen konnte, da schuf man sie sich: Rom, das sich der Gräber der Apostelfürsten Petrus und Paulus rühmen konnte, machte sich außerdem durch den Besitz der Krippe Christi zu einem zweiten Bethlehem. Ephesos glaubte, in Konkurrenz mit Jerusalem, dem Ort der Auferstehung Christi, bestehen zu können, seitdem dort sieben Jünglinge, die während der Christenverfolgung des Kaisers Decius (250) mit ihrem Hund in einer Höhle bei der Stadt Zuflucht gesucht hatten und nach langem Schlummer in ihr zur Zeit des Kaisers Theodosios II. (408-450) wiedererwacht waren, womit die Richtigkeit des Glaubens an die Auferstehung aller erwiesen war. Schwer hatte es Konstantinopel, wohin weder Christus noch die Apostel je gekommen waren, so daß man dort über keine Spuren ihres Wirkens verfügte. Hier erwarb man sich unter den Metropolen des römisch-byzantinischen Reiches vor allem dadurch Ansehen, daß man die Gewandreliquien der Muttergottes vorwies, dank derer die Stadt dann vor allen Angriffen der Perser, der Araber, der Slaven und Avaren und der Wikinger bewahrt blieb (bis die Kreuzfahrer des vierten Kreuzzugs kamen).

Als die Araber Teile des byzantinischen Reiches eroberten, eigneten sie sich die eroberten Gebiete auch mental an. Zunächst konnten sie dabei sakrale Überlieferungen übernehmen, die bereits zuvor bestanden hatten. Der erste Ort, auf den dies zutraf, war natürlich Jerusalem, die «Heilige Stadt»; *al-quds*, so lautet der arabische Name Jerusalems bis zum heutigen Tage. «Als die «Heilige Stadt», am Mittelpunkt der Erde gelegen, hatte Jerusalem den Juden und dann auch den Christen gegolten. Die Muslime bewahrten diese Anschauung, nachdem sie die Stadt erobert hatten. Ihre Heiligkeit begründeten sie insbesondere durch Anschauungen über den Felsen auf dem Tempelplatz, die sie jüdischen und christlichen Überlieferungen entlehnten und die sie durch eigene Überlieferungen erweiterten. Auf dem Tempelberg in Jerusalem, den die Byzantiner verödet gelassen hatten, sah man den prächtigen Bau des islamischen Felsendomes emporwachsen, geschmückt mit Versen aus dem Koran (wobei diese Inschriften zu den ältesten Zeugnissen des Koran gehören, sie sind älter als der uns überliefer-

te Korantext, von dessen frühester Geschichte wir noch weniger wissen als von der frühesten Geschichte des Evangelientextes). Den alten Anschauungen über den Felsen, den man im Felsendom sieht – etwa, daß dort Abraham seinen Sohn Isaak habe opfern wollen –, fügten sie die Behauptung hinzu, von dort aus habe Muhammad eines Nachts eine Himmelsreise unternommen.

Da Jerusalem, von Mekka und Medina aus gesehen, der äußerste Ort war, den Muhammad während seines Lebens erreicht hatte, nannte man die große Moschee auf dem Tempelberg *al-aqsa* «die Äußere». Dortselbst zeigte man auch den Ort, an dem Maria, die Mutter Jesu, als Kind unter der Obhut des Hohenpriesters aufgewachsen war und an dem ein Engel sie täglich wunderbar genährt hatte. Damit führte man eine christliche Überlieferung weiter, die in den Koran (Sure 3,32) Eingang gefunden hatte.

Wie die Kindheit Marias gehört auch die Geburt Jesu zu der heiligen Überlieferung des Islam. Da aber der entsprechende Sakralort, die Höhle der Geburt Christi in Bethlehem, in den Händen der Christen war, schufen die Muslime eine neue Lokalüberlieferung und zeigen die Krippe Jesu in den Substruktionen des Jerusalemer Tempelbergs, an der südöstlichen Ecke. Nachdem die Krippe Jesu, wie erwähnt, nicht nur in Bethlehem, sondern auch in Rom vorgewiesen wurde, trat mit dem islamischen Kultort unter dem Tempelberg nun ein weiterer konkurrierender Kultort hinzu (von dem die Christen allerdings kaum Notiz genommen haben dürften).

In der Folgezeit wurde die so geschaffene Sakraltopographie fester Bestandteil der islamischen Vorstellungswelt. Wir können uns darum bemühen zu verstehen, wie sich diese Sakraltopographie herausbildete und wie sie die vorangegangenen jüdischen und christlichen Sakraltopographien teilweise überlagerte. Ein Urteil über die vorgeblich niedrigere Wertigkeit der islamischen Sakraltopographie Jerusalems, verbunden mit aus der eigenen Sakraltopographie begründeten Ansprüchen, wie sich etwa kürzlich M. Kedar («Der Mythos von Al-Aqsa». *Blickpunkte* 2008, Nr. 5, 32f.) geäußert hat, sollte daraus nicht abgeleitet werden.

In den weiteren Gebieten, die die Araber dann eroberten, konnten sie nicht auf die jüdische oder christliche Sakraltopographie zurückgreifen, stattdessen schufen sie Orte der Erinnerung an Ereignisse ihrer eigenen Geschichte. An der Eroberung Zyperns im Jahre 649 hatte die Pflegemutter Muhammads teilgenommen. Dabei war sie durch einen Sturz von ihrem Maultier ums Leben gekommen und wurde dort begraben. An dem Ort errichtete man ein Heiligtum, genannt *chála sultán tekké* «das Kloster der ehrbaren Mutter», das zu einem der bedeutendsten Heiligtümer der islamischen Welt wurde. Der Ort liegt nicht weit vom Meer entfernt, und alle Schiffe, die daran vorbeifahren, senkten dort zum Zeichen der Verehrung ihre Segel. Diese sakraltopographische Tradition ist bis heute lebendig.

Bei der ersten Belagerung Konstantinopels durch die Araber in den Jahren 674 bis 678 war, so wußte die islamische Überlieferung ein Mann namens *Ayyub* (=Hiob) *al-Ansari*, der Fahnenträger des Propheten, gefallen. Als die Türken im Jahre 1453 Konstantino-

pel eroberten, fanden sie aufgrund einer Vision das Grab jenes Fahnenträgers, und Mehmet der Eroberer ließ 1458 an dem Ort eine Moschee errichten, die erste osmanische Moschee vor den Mauern Konstantinopels; in ihrem Umkreis wuchs das erste türkische Wohnviertel. Aus Ayyub wurde türkisch Eyüp, und so heißt der Ort bis zum heutigen Tage. Eyüp gehört bis heute zu den bedeutendsten Heiligtümern des Islam, dort wurden bis in die letzte Zeit des Osmanischen Reiches die Sultane bei ihrem Regierungsantritt mit dem Schwert umgürtet, und bis heute wallfahren ungezählte Menschen täglich zum Grab des Fahnenträgers des Propheten.

Noch ein Zeugnis der mentalen Inbesitznahme des Mittelmeerraums durch die Muslime sei genannt. Als die Araber im Jahre 722 Toledo, die Hauptstadt des Westgotenreiches, erobert hatten, suchten und fanden sie vor allem eines: den Tisch Salomons, des weisesten aller Könige, den die Muslime als das Vorbild jedes Herrschers zutiefst verehrten. Warum suchten sie ausgerechnet in Toledo danach? Nach der Eroberung Jerusalems hatte Titus die heiligen Gerätschaften des jüdischen Tempels nach Rom bringen lassen; das berühmte Relief des Titusbogens zeigt, wie sie dort im Triumphzug mitgeführt wurden. Aus Rom waren sie dann nach einer Überlieferung durch die Westgoten geraubt worden und nach Toledo gelangt, das die Araber geradezu «die Stadt des Tisches» nannten. Von dort wurde die heilige Reliquie nach Bagdad überführt. Mit der Inbesitznahme des Tisches Salomons traten die Muslime in Konkurrenz zu den Christen, die ihrerseits in der Hagia Sophia in Konstantinopel den Kelch Salomons zeigten, eine gewaltige Achatschale, aus einem Stück gefertigt. Der Tisch Salomons war gewiß, wie man glaubte, ein Zaubertisch, mit Hilfe des Kelches hatte er geweissagt. In der Vita des hl. Kyrill, des Apostels der Slaven, der im 9. Jahrhundert lebte, spielt dieser Kelch Salomons eine bedeutende Rolle.



Die Zeugnisse, die ich vorgestellt habe, mögen genügen, um uns verständlich zu machen, wie die Muslime die von ihnen eroberten Gebiete des Mittelmeerraums auch mental, durch die Schaffung einer eigenen Sakraltopographie in Besitz nahmen. Der fiktionale Charakter solcher Überlieferungen ist den Gläubigen nicht bewußt. Insbesondere an Orten, an denen sakraltopographische Ansprüche verschiedener Religionen sich konkurrierend überlagern, werden solche Ansprüche häufig mit der traditionellen Intoleranz, die mit Gewalt gepaart ist, vertreten oder eingefordert.

Im dritten Teil unserer Betrachtung werden wir fragen, wie die Christen des byzantinischen Reiches sich mit der Lehre des Islam auseinandersetzten, nachdem die Weissagungen des Pseudo-Methodios sich als irrig erwiesen hatten. Die Auseinandersetzung geschah, indem man eine umfangreiche polemische Literatur gegen den Islam schuf, die darauf abzielte, die Unstimmigkeiten des muslimischen Glaubens herauszustellen und so zu erweisen, daß dieser Glaube nicht geoffenbart sein könne.

Aus dem 8. Jahrhundert kennen wir ein Werk mit dem Titel «Über die einhundert Häresien, woher sie begannen und woher sie kamen.» Sein Verfasser war der hl. Johannes von Damaskus, ein christlicher Araber mit Familiennamen Mansur, der zunächst eine hohe Stellung am Hof der Kalifen in Damaskus bekleidete, sich dann aber als Mönch in das Kloster des hl. Sabas in der Wüste zwischen Jerusalem und dem Toten Meer zurückzog; den Menschen der byzantinischen Welt gilt er bis heute als ihr bedeutendster Theologe. Wie er bei der Beschreibung der Häresien vorging, läßt der erste Satz seines Werks erkennen; er schreibt:

«Aller Häresien Mütter und Vorbilder sind vier: 1. der Barbarismus, 2. der Skythismos, 3. der Hellenismus, 4. der Iudaismus, aus ihnen sind alle anderen Häresien hervorgegangen.» Dann geht es zur Sache, auf eine Häresie mit einem eigenartigen Namen folgt die nächste mit einem noch seltsameren Namen, zunächst die heidnischen Irrlehren, dann die jüdischen und schließlich die christlichen. «Die einhundertste und letzte Häresie aber ist die bis jetzt anhaltende volksverirrende Religion der Ismaeliten, die die Vorläuferin ist des Antichristen. Sie wird aber abgeleitet von Ismael, dem aus der Hagar geborenen Sohn des Abraham; deshalb werden sie auch Hagarener und Ismaeliten genannt [...]. Bis zu den Zeiten des Kaisers Herakleios waren sie offensichtlich Götzendiner, seit welcher Zeit ihnen ein Pseudo-Prophet erstand, *Mámed* mit Namen, welcher, nachdem er auf das Alte und das Neue Testament gestoßen war, noch mit einem arabischen Mönch Gespräche pflegte und so eine eigene Häresie aufstellte [...]. Aus dem Himmel sei eine Schrift von Gott auf ihn herabgekommen, so verbreitete er.»

Im folgenden geht Johannes von Damaskus einzelne Lehren des Koran durch; er bemüht sich darum, sie zu entkräften und, wenn möglich, Muhammad als falschen Propheten zu erweisen. Ein Beispiel, das dann durch alle Jahrhunderte, nicht nur in Byzanz, sondern auch in der Folgezeit gerne verwendet wurde, ist die Polemik um die 19. Sure, in der unter anderem erzählt wird, wie Maria Jesus empfangen und wie sie ihn geboren habe. Ein Vers dieser Sure zog besonders die Polemik von Seiten der by-



zantinischen Autoren auf sich. Es heißt dort, nachdem Maria Jesus unter einem Palmenbaum geboren habe, da habe das Volk zu ihr gesprochen: «O Maria, fürwahr, du hast ein sonderbares Ding getan. O Schwester Aarons, dein Vater war kein Bösewicht und deine Mutter keine Dirne» (Sure 19,28).

Den byzantinischen Polemikern schien dies eine besonders geeignete Stelle, die Behauptung zu widerlegen, der Koran sei Muhammad durch den Engel Gabriel von Gott eingegeben worden. Denn offenbar werden hier zwei Frauen des gleichen Namens verwechselt, Mirjam, griechisch Maria, die Schwester des Mose, und Maria, die Mutter Jesu. Dazu kam noch, daß der Vater Marias nach dem Koran 'Imrān heißt, also mit den Namen bezeichnet wird, den im Alten Testament der Vater des Mose Amram trägt (Num 26,59). Es liegt nahe anzunehmen, daß Muhammad hier die zwei Frauen namens Maria durcheinandergebracht habe. Dies konnte umso leichter geschehen, als man im Christentum zwischen Mirjam, der Schwester des Mose, und Maria, der Mutter Jesu eine typologische Beziehung sah; Mirjam, die Schwester des Mose und des Aaron wurde als die Präfiguration der Maria des Neuen Bundes angesehen. Für die byzantinischen Polemiker war dies jedenfalls ein Zeugnis dafür, daß Muhammad über die Heilige Geschichte nur ungenaue Kenntnisse besaß und daß ihm folglich keine Offenbarung zuteilgeworden war.

Auf der Seite der Muslime nahm man die byzantinische Polemik durchaus zur Kenntnis und bemühte sich darum, sie zu entkräften: Wenn der Koran Maria als Schwester Aarons bezeichne, so sei damit die Verwandtschaft beider gemeint. Oder man sagte, Maria werde «Schwester Aarons» genannt in Bezug auf beider Tugendhaftigkeit, oder man behauptete, der Bruder Marias namens Aaron sei ein anderer als der Bruder des Mose. Außerdem gingen die muslimischen Polemiker aus der Verteidigung zum Angriff über, indem sie sich bemühten, ihrerseits nachzuweisen, daß die Glaubenslehren der Christen nicht kohärent seien.

Die Kontroversen, die zwischen byzantinischen Christen und Muslimen ausgefochten wurden, konnten nicht zu einem Einvernehmen führen; längst war der Koran mit dem Siegel der Unfehlbarkeit versehen worden, das Siegel der Unfehlbarkeit erkannten aber auch Juden und Christen ihrerseits jeweils ihren Heiligen Schriften zu. Eine Einigung war, wenn beide Seiten an dieser Voraussetzung bedingungslos festhielten, von vornherein ausgeschlossen.

Johannes von Damaskus führte den Islam als christliche Häresie auf, eine eigene Religion sah er in ihm nicht. In dieser Perspektive konnte man später umgekehrt auch von christlichen Gruppen, die die überlieferte Trinitätslehre ablehnten, behaupten, sie stünden dem Islam nahe. So schrieb Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) – um nur ein Beispiel zu nennen – über die Sozinianer: «*Quant aux Socinians, il faut avouer qu'ils s'approchent fort des Machométiens*».

In welchem Verhältnis stehen Christentum und Islam tatsächlich zueinander? Darüber möchte ich im vierten und abschließenden Teil einige Gedanken vortragen. Im Jahre

1832 reichte ein Student von zweiundzwanzig Jahren namens Abraham Geiger (1810-1874) bei der Königlich Preußischen Rheinuniversität zu Bonn eine in lateinischer Sprache verfaßte Schrift ein, durch die er die von der Universität gestellte Preisaufgabe beantwortete; die Aufgabe lautete «Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?» Der Preis wurde Geiger zuerkannt, im Jahr darauf, 1834, wurde seine Arbeit als Dissertation angenommen, in demselben Jahr wurde er Rabbiner in Wiesbaden. Fortan wirkte er als einer der bedeutendsten Vertreter der jüdischen Aufklärung. In jüdischen Kreisen, die an der überlieferten Frömmigkeit festhielten, wurde seine wissenschaftliche Tätigkeit, die notwendigerweise zur Infragestellung traditioneller Anschauungen führen mußte, nicht geschätzt, und diese Ablehnung Geigers hält in manchen Kreisen des Judentums bis heute an.

Die Ableitung des Islam aus dem Judentum, die Abraham Geiger erkannt hatte, war ein bedeutsamer Schritt in der historischen Beurteilung des Islam. Die Forschung blieb dabei nicht stehen. Nochmals war es ein Promovend, der den nächsten Schritt tat. Im Jahre 1872 fand an der Theologischen Fakultät der Universität Dorpat, das dann 1893 im Zuge der Russifizierung der russischen Osteeeprovinzen in Jur'ev umbenannt wurde und das heute Tartu heißt, ein Rigorosum statt, bei dem der Promovend unter anderem die These zu verteidigen hatte: «*Muhamedanismum rectius quam manichaeismum sectam christianam essere dixeris*» «Man kann sagen, daß der Islam eher als der Manichäismus eine christliche Sekte sei». Der Promovend war Adolf von Harnack (1851-1930), im russischen Dorpat geborener Sohn des dortigen Professors der Theologie Theodosius Harnack. Harnack erachtete seine Überlegungen für so bedeutsam, daß er sie später, in deutscher Übersetzung, in den zweiten Band seines «Lehrbuchs der Dogmengeschichte» aufnahm. Ich zitiere daraus nur einen Satz; Harnack stellte fest:

«Trifft der Islam in einigen Hauptgedanken mit dem Christentum, in anderen mit dem Judenthume zusammen und zeigt er keine irgendwie bedeutsame Uebereinstimmungen mit der katholischen Gestalt des Christenthums, so ist man sofort darauf gewiesen, diejenigen religiösen Bildungen zur Vergleichung heranzuziehen, welche als judenchristliche in der Kirchengeschichte bezeichnet werden. Der Ursprung derselben reicht bis in das 1. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung hinauf, ihre Geschichte kann bis zum 5. Jahrhundert hin und weiter verfolgt werden.»

Über Geiger hinausgehend, wies v. Harnack damit dem Islam einen bestimmten Ort im Verhältnis nicht nur zum Judentum, sondern auch zum Christentum zu. Diese Neubestimmung wurde von anderen Forschern aufgenommen. Adolf Schlatter (1852-1938) schrieb im Jahre 1918: «Der breite Zusammenhang, der den Islam mit dem Judentum verbindet, ist an allen Stellen offenkundig. Aber nicht ein das Christentum abwehrendes, sondern ein christliches Judentum nährte den Islam.» Nochmals schrieb Hans Joachim Schoeps (1909-1980) im Jahre 1949 in seinem bekannten Buch über das Judenchristentum: «Somit ergibt sich als Paradox wahrhaft weltgeschichtlichen Ausmaßes

die Tatsache, daß das Judenchristentum zwar in der christlichen Kirche untergegangen ist, aber im Islam sich konserviert hat [...].»

Harnack stellte seine Erkenntnis über den Islam in den Rahmen der Dogmengeschichte. Gleichwohl wird der Islam heute nicht immer im Rahmen der Dogmengeschichte, sondern des Dogmas in seiner entwickelten Form beurteilt. So äußerte sich etwa Kardinal Karl Lehmann, Erzbischof der Diözese Mainz, vor drei Jahren über das Verhältnis des Christentums zum Judentum und zum Islam mit diesen Worten:

«Trotz dieser Gemeinsamkeiten der drei Religionen ist und bleibt das Christentum dem Judentum jedoch in einer grundlegend anderen Weise verbunden als dem Islam. Schon Paulus wusste, dass Christen, wenn sie die Treue Gottes zu seinem ausgewählten Volk Israel bestreiten, die Grundlage ihres eigenen Glaubens zerstören (vgl. Röm 11). Die Kirche ist durch ein untrennbares Band mit dem Judentum verbunden. Sie wurzelt konstitutiv im Judentum [...]. Ein solches Verwandtschaftsverhältnis besteht zwischen Christentum und Islam nicht. Zwar gibt es eine Nähe zwischen beiden Religionen, die schon daraus resultiert, dass Mohammed seine Lehre in Auseinandersetzung mit der Kirche formulierte und dabei den Anspruch erhob, die Verkündigung Jesu von Verfälschungen der Christen zu reinigen. Die Beziehung zum Islam kann aber für die Kirche niemals eine konstitutive, theologisch im eigentlichen Sinne grundlegende Bedeutung erlangen. Das ist der entscheidende Unterschied.»

Mit seiner Feststellung, daß die Kirche konstitutiv im Judentum wurzele, spricht Kardinal Lehmann eine geschichtliche Tatsache aus, die allzulange vergessen worden war und die heute allgemeine Anerkennung gefunden hat. Was er dann über das Verhältnis von Christentum und Islam sagt, erinnert an die Zurückhaltung gegenüber dem Islam, die aus der vor zwei Jahren erschienenen «Handreichung» des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem Titel «Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland» spricht. Eine vergleichbare Haltung finden wir bei zahlreichen Vertretern des Judentums unserer Tage in Bezug auf das Verhältnis ihres Glaubens zum Christentum. So hat der jüdische Denker Jeshajahu Leibowitz (1903-1994) die Ansicht vertreten: «Schon die Existenz des Judentums ist also für das Christentum ein schreckliches Problem; uns dagegen – geht das Christentum überhaupt nichts an.»

Den historischen Gegebenheiten werden solche Aussagen, mögen sie in zurückhaltender Form durch Christen gegenüber dem Islam oder in schärferer Form durch Juden gegenüber dem Christentum vorgetragen werden, nicht gerecht. Hinsichtlich des Verhältnisses von Judentum und Christentum hat der jüdische Theologe David Flusser (1917-2000) im Jahre 1975 – damals für viele noch unerhört – zugespitzt, aber richtig die These formuliert: «Judentum und Christentum sind eine Religion». Was das Verhältnis von Christentum und Islam angeht, so hat Adolf von Harnack, auf vorangegangenen Forschungen anderer aufbauend, uns gelehrt, daß der Islam aus einem Christentum der frühen Zeit hervorging, das – anders als die katholische Kirche des römischen Reiches – tatsächlich noch konstitutiv im Judentum wurzelte. Wenn damit der wesentliche Anteil eines jüdisch geprägten Christentums am Ursprung des Islam gekennzeichnet

net ist, scheint es mir geboten, die These Flussers zu erweitern und zu sagen «Judentum, Christentum und Islam sind eine Religion». Das hatte ich bereits in meinem Vortrag im Jahre 1986 vorgeschlagen, heute erneuere ich meinen Vorschlag.

Daß nicht nur Judentum und Christentum engstens miteinander verbunden sind, sondern daß der Islam zu dieser Verbindung hinzugehört, erweist deutlichst der jeweilige historische Befund. Wollen wir das Judentum der vorchristlichen Zeit kennenlernen, so sind wir in wesentlichen Bereichen auf Zeugnisse in griechischer Sprache angewiesen, die uns, während das spätere Judentum alle nicht in hebräischer Sprache verfaßten Schriften aus der weiteren Überlieferung ausschied, allein das Christentum bewahrt hat. An erster Stelle ist dies die sogenannte Septuaginta, die Übersetzung der jüdischen Heiligen Schrift durch alexandrinische Juden aus dem Hebräischen in das Griechische, durch die der jüdische Stammesgott «Jahwe» als «Kyrios» der nichtjüdischen Umwelt nahegebracht werden konnte. In der Geschichte des Christentums haben vergleichbare Vorgänge stattgefunden. Während im Gefolge der Herausbildung des christologischen Dogmas durch die Konzilien der Kirche des römischen Reichs zahlreiche ältere Anschauungen ausgeschieden wurden, blieben sie in christlichen Gruppen am Rande oder außerhalb des römischen Reichs bewahrt. Zu ihnen gehörte auch ein jüdisch geprägtes Christentum, aus dem der Islam seine Christologie – und gewiß auch seine Mariologie – schöpfte. Dieser geschichtliche Befund, daß das Christentum dem Islam nicht weniger verbunden ist als dem Judentum, wobei die Verbundenheit im ersten Fall eine gebende, im zweiten eine empfangende ist, kann in knapper Form in den Satz «Judentum, Christentum und Islam sind eine Religion» gefaßt werden; vor zwei Jahrzehnten habe ich ihn formuliert, und heute erinnere ich daran.



## In Memory of Edmund Schlink

*Eugene Moritz Skibbe*

Those who have known Prof. Edmund Schlink and who value his contributions to the German church and the ecumenical movement, will remember that 2009 marks the 25<sup>th</sup> year since his death on May 20, 1984.

With that anniversary in mind Vandenhoeck & Ruprecht, Prof. Schlink's publisher during his lifetime, will issue the German translation of a book about Prof. Schlink's life and work. The proposed title is EDMUND SCHLINK: BEKENNER IM KIRCHENKAMPF - LEHRER DER KIRCHE - VORDENKER DER ÖKUMENE. (The original English title is A QUIET REFORMER, AN INTRODUCTION TO EDMUND SCHLINK'S LIFE AND ECUMENICAL THEOLOGY, Kirk House 1999.) The German edition is, in my estimation, very important. Prof. Schlink lived his life and did his work in his own language. Now his own voice will be heard again.

Highly qualified people have helped revise and adapt the edition for the German reader. Special thanks are due to the translator, Mr. Wilhelm Schneider, as well as to the six people who constitute the Editorial Committee for V&R's republication of Edmund Schlink's SCHRIFTEN ZU ÖKUMENE UND BEKENNTNIS: Bishop retired Klaus Engelhardt, Dr. Günther Gassmann, Dr. Rolf Herrfahrtdt, Prof. Michael Plathow, Dr. Ursula Schnell, and Prof. Peter Zimmerling.

Now, in addition, the editors of OECUMENICA have suggested that I write a short article briefly explaining why I wrote the English version of the book, how I assembled material for it, and what I learned as a result. This anniversary year is a good time to do that. Why did I write A QUIET REFORMER? One day in 1995, over 30 years after I had finished my degree at Heidelberg and had come home, I happened to look at the books in my office that I had brought back from Germany, and it occurred to me that I had not really used them. Prof. Schlink was important to me, but I had neither studied his life nor written about him. The decision was simple: "I must do that." Looking back, the question now is why this decision came so late, why was there not an earlier impulse to act? I can only think that my immediate teaching responsibilities dominated my life for years, and that when I wrote articles they were about theological problems in the American context. Perhaps those 30 years were necessary for me to mature in my thoughts about Prof. Schlink.

It would not be an easy task for an American, who was born in 1930 and thousands of miles away, to relate to and understand Edmund Schlink, who was born in 1903 in Germany, and who lived there under very difficult wartime circumstances. A foreigner who writes about such things must always keep this enormous difference in mind. I also kept constantly in mind that I was dealing with the life of a person, in this case a person I respected very highly. Both of these call forth humility. I resolved, therefore,

## In Memory of Edmund Schlink

to be as personally open as possible to Edmund Schlink, to the people he loved, and to the radically convoluted church and political situation. One must imagine one's self in Germany under a totalitarian government and in the painful human dilemmas that arose. This is not an easy thing to do. Even younger Germans had difficulty looking back and understanding why their own parents or grandparents did what they did in those times. If a foreigner were in part to understand, perhaps the very distance that is a problem could in fact become an advantage.

As a doctoral student studying with Prof. Schlink, I had already read many of his writings. When beginning work on what I thought would be a long article about Prof. Schlink for a journal, it was necessary to read or reread as many of his writings as possible. Having known him personally, even if only as a student, was of immeasurable help. I had a clear glimpse of him at close range as a person. Our contacts had an openness and something I would call warmth or friendliness. Once, when Prof. Schlink was at the World Council of Churches Assembly in New Delhi, Frau Schlink invited me to have supper with her and her son Bernhard. Perhaps, again, the very fact that I was a foreigner made this possible. In addition, I had brought back with me from Germany a number of important books like *PFLICHT UND VERSUCHUNG CHRISTLICHEN BEKENNENS*, *THEOLOGIE DER LUTHERISCHEN BEKENNTNISSCHRIFTEN*, *BEKENNENDE KIRCHE UND WELT*, *EVANGELISCHES GUTACHTEN ZUR DOGMATISIERUNG DER LEIBLICHEN HIMMELFAHRT MARIENS*, and others.

When I came back to the United States, and after completing two years as a parish pastor and after I had become a professor, Prof. Schlink and I began to exchange letters, usually at Christmas time. Mine were letters about my teaching and our family and my observations about theology in the United States. His responses, one or two pages typewritten, were always thoughtful observations, telling me about his own views and about his work and family. Occasionally he sent off-prints of articles he had published or copies of sermons he had preached. When I published a book in 1968 about agreements on the Lord's Supper by churches in India, Holland, and Germany, entitled *PROTESTANT AGREEMENT ON THE LORD'S SUPPER*, he wrote the Foreword, urging careful study of matters like this by theologians and churches in the United States.

In 1981 Prof. Schlink asked me to contact publishers in the United States to explore the possibility of an English edition of *DIE VISION DES PAPSTES*. Unfortunately those efforts did not succeed; publishers did not think there was a large enough readership to make it profitable. After I wrote to him about the discouraging response, he sent a handwritten letter in which he thanked me, adding that he had had a slight stroke and was recovering well. My guess is that he dictated it and Frau Schlink actually wrote the letter. (Eventually, but in 2001, long after his death, I translated and published the book with the title, *THE VISION OF THE POPE*, and the subtitle, "A Parable about Christian Identity in an Ecumenical Age". Prof. Bernhard Schlink graciously provided a statement about the novella for its back cover.) In January, 1984, I received from Prof. Schlink a complimentary copy of his *ÖKUMENISCHE DOGMATIK*, *GRUNDZÜGE*, 1983. After reading and rereading this magnum opus, I felt it brought me closer to Edmund Schlink than anything else I

had read. His faith in Christ shaped everything he said.

After Prof. Schlink's death I wrote a letter to Frau Schlink. That began a correspondence that lasted for over 15 years. In two or three of those years we exchanged letters almost every month. It was in 1995 that I decided to write the long article about Schlink's life and theology. I followed the timeline in Jochen Eber's 1993 dissertation *EINHEIT DER KIRCHE ALS DOGMATISCHES PROBLEM BEI EDMUND SCHLINK*, and used a simple and direct narrative style. In discussing his theology, my comments were based directly on key writings, presented in a non-controversial manner. I sent Frau Schlink the manuscript. She showed it to members of her family and reported that they thought the approach was good. She became interested in my project, and for several years she helped me in any way I asked. My way of dealing with a difficult subject like this was naturally to examine as many basic sources as I could find. The excellent collection in Luther Theological Seminary Library in the neighboring city of St. Paul, Minnesota, was invaluable. However, I found references to scores of older documents. I asked Frau Schlink about these, and she found them and sent them to me. Looking back now, I am amazed and in profound debt for so many rare sources. Out of a beginning friendship, cooperation developed toward a specific end, to bring Edmund Schlink before an English reading public.

During that time I visited her several times in Ziegelhausen. On one occasion, my wife was with me. Frau Schlink was such a gracious hostess. Then later, fortuitously, Frau Schlink decided to visit her son Bernhard in New York, so she asked me if she could come to Minneapolis and visit us for a few days. That was when, in October of 1997, I made a tape-recording of what she said about the difficulties of being a pastor in wartime Germany, having a young family, and living constantly under Gestapo surveillance and oppression. I also had arranged for her several American experiences, for example, a formal lunch with the faculty of Luther Theological Seminary in St. Paul, a concert by the Dave Brubeck Quartet at our Orchestra Hall, and a visit to Fort Snelling, an early American fort for protecting settlers along the Mississippi River.

About a year later, someone sent to Frau Schlink a copy of the oath of loyalty that her husband, and almost all pastors, had signed during the war, along with a copy of the personal oath Prof. Schlink himself later wrote and signed. These bits of wartime history opened to Frau Schlink an aspect of her husband's life she had not known about. I was in the last stages of completing a much enlarged book manuscript, when she sent copies of those documents to me. She knew her husband, but she didn't know what to make of these signed oaths. I read them carefully, being as open and analytical as possible, and I gave her my interpretation. She did not say much about that, but she did say that I could use the documents in my book.

I was very conscious at the time that, rather than interfering with my research, Frau Schlink was very carefully allowing me to write the kind of book I wanted to write. Yet, on two or three occasions, she wrote in large English letters in the margin of my manuscript, "No!" These had to do with personal matters, and it was not difficult for me to

## In Memory of Edmund Schlink

see her point. Toward the end of the process, she showed the manuscript to people who were close to her, like her daughter Dorothea and her son Bernhard, people who would give their honest opinion about it. They approved of what I had presented. Finally she, herself, gave unqualified approval for publication.

What I hope all of this conveys is that, over about four years a good working relationship developed between Frau Schlink and myself. Then, after the book was published, from about 1999 to 2006 we exchanged letters about every month. We discussed everything from world affairs and politics to personal feelings. My last letter arrived when Frau Schlink was already too weak to say anything, yet Johanna, her daughter, read the letter to her. This heartfelt relationship was the result of an American wanting to listen and the professor's widow wanting to speak from the heart about her husband and how much she missed him. She was of great help to me.

All of this provided a strong basis for my book. Discussions with Prof. Schlink in Heidelberg, a good working relationship with Frau Schlink, and the clear and direct language of Prof. Schlink's own writings from his first doctoral dissertation to his *DOGMATIK*, all of this worked together in the project.

What have I learned from all of this? One of the things that impressed me deeply, as I read various historical sources, was what I learned about the Bekennende Kirche and about Schlink's role as a pastor to congregations that were a part of that fellowship. The Bekennende Kirche was a gathering of Christians, who were alarmed by Nazi distortions of Christ, the Bible, and Christian doctrine, and who had a sense of being called together by Christ to preach and teach and confess according to Scripture. Opposed by such a radically self-centered secular power, and under threat to their lives, they combed through Scripture and the Reformation confessions to learn how to preach the gospel and witness to one another of Christ's presence and forgiveness. I was impressed by how close Prof. Schlink's own personal piety was to that of the Bekennende Kirche. At such a time, life with Christ, and with one another, was the only thing that really mattered. I am persuaded that Prof. Schlink held to that Center in his life and theology until the end of his career. And because I sensed Christ as present in Edmund Schlink's own life, just as in the ministry of the Bekennende Kirche, I seemed to be drawn nearer to Christ in my own life as I worked on all of this. Very simply, I wanted to do the very best I was able to do.

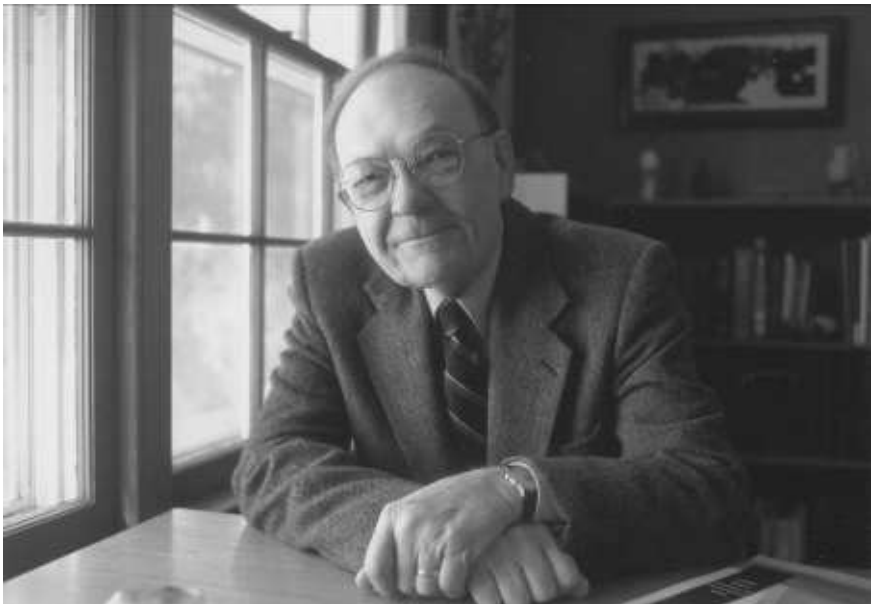
The sole purpose of my book is to allow Prof. Schlink to speak for himself to the reader. This will happen most directly in the German edition.

In concluding, perhaps a few words about the *ÖKUMENISCHE DOGMATIK* would be appropriate. It is a terribly long book, even though it retains Prof. Schlink's usual simple and direct style. Yet, it is difficult to think of reasons why such a long book was necessary. The only conjecture I can make is that he had already presented his best ideas in various ways in previous writings. His *DOGMATIK*, then, is a systematic ordering, sometimes using the same words, of what he had previously published in certain parts of *DIE GE-*



MEINDE JESU CHRISTI UND DIE ANFECHTUNG, THEOLOGIE DER LUTHERISCHEN BEKENNTNISSCHRIFTEN, BEKENNENDE KIRCHE UND WELT, DER ERTRAG DES KIRCHENKAMPFES, DER KOMMENDE CHRISTUS UND DIE KIRCHLICHEN TRADITIONEN, and to a considerable extent in his lectures at the university. Main ideas in DIE GEMEINDE JESU CHRISTI UND DIE ANFECHTUNG, 1938, for example, reappear in the ÖD as the main ideas in the section on “Die Bewährung in der Anfechtung.” Main ideas in “Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem,” in KERYGMA UND DOGMA 1957, reappear in the the third chapter of the ÖD in the section “Strukturprobleme der dogmatischen Aussage.” It is impossible to think of Prof. Schlink writing a scholarly and systematic ecumenical dogmatic without bringing these important ideas before the reader again. They were hammered out in the dynamics of the ecumenical movement itself. This hefty book, therefore, is actually the fruitful middle ground between the actual problems and reactions in the ecumenical movement, on one hand, and a shorter lifeless abstraction and systematization of the movement on the other. Therefore, what seems to make the ÖD so long and difficult, instead makes it more rewarding.

How the ÖKUMENISCHE DOGMATIK was written is not important. It was undoubtedly a long, thoughtful, and arduous task. What is important is that people today learn about Edmund’s Schlink’s life, his writings, and especially his vision of Christian unity. The book about him, published by Vandenhoeck & Ruprecht to appear about May 20, 2009, would help toward that end.



Eugene M. Skibbe

# Protestantismus zwischen Identität und Dialog

## Grundfragen des interreligiösen Gesprächs

Michael Plathow

Religiöse Pluralisierung und - trotz Wiederkehr der Religion - zunehmende Säkularisierung kennzeichnen die bundesrepublikanische Gesellschaft Deutschlands, wie auch die statistischen Angaben zu den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zeigen<sup>1</sup>. Der religiös-weltanschauliche Pluralismus in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft lebt dabei vom friedlichen Zusammenspiel religiös-weltanschaulich profilierter Andersheiten auf der Basis einer Hermeneutik des Anderen und der Anderen<sup>2</sup>, die Identität und Differenz, Differenz und Verständigung, Verständigung und Gemeinschaft zu verbinden weiß. Seit dem Terroranschlag vom 11. 9. 2001 hat sich nun fast alles geändert. Nicht nur die Themen „Religion und Gewalt“, „Religionen und Toleranz“ sind dominant geworden, sondern auch die Fragen nach der eigenen religiösen, christlichen und konfessionellen Identität in ihrer Beziehung zu anderen religiösen und weltanschaulichen Personen und Assoziationen. Und diese Beziehung wird gelebt als Begegnung, Dialog und Konvivenz. In diesem Sinn haben die verschiedenen Kirchen und christlichen Konfessionen ihr Verhältnis zu den anderen Religionen und Weltanschauungen - nach dem 11. 9. 2001 verstärkt zum Islam - auch theologisch neu zu bedenken versucht<sup>3</sup>. Das ist auch in protestantischer Profilierung geschehen. Nicht auf die Fülle

---

<sup>1</sup> Vgl. u. a. *Reinhard Hempelmann*, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland - eine Auswahl, in: MD EZW 66, 2005, 265 - 269.

<sup>2</sup> *Michael Plathow*, Der Andere und die Anderen. Eine philosophisch-theologische Betrachtung, in: *Michael Wladika* (Hg.), Gedachter Glaube. FS *Heimo Hofmeister*, Würzburg 2005, 129-138; ders., Begegnung der Christen mit fremden Religionen. Theologische Gesichtspunkte einer „Hermeneutik des Fremden“ am Beispiel sog. Hinduistischer Reinkarnationsvorstellungen, in: MD-EZW 65, 2002, 233-242.

<sup>3</sup> Aus den letzten Jahren sei verwiesen evangelischerseits: Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hrsg. Akf und VELKD, Gütersloh 1993<sup>3</sup>; Was jeder vom Islam wissen muss, Gütersloh 2001<sup>3</sup>; Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. EKD-Texte 77, Hannover 2003; Bedrohung der Religionsfreiheit. EKD-Texte 78, Hannover 2003; Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen, Berlin 2000, epd-Dok 38/2000; Islam in Deutschland - quo vadis, hrsg. Ulrich Dehn, EZW-Texte 180/2005; Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD. EKD-Texte 86, Hannover 2006. Römisch-katholischerseits seien genannt die Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils „*Nostra aetate*“ (28.10.1965) und „*De libertate religiosa*“ (7. 12. 1965); die Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz „*Christen und Muslime in Deutschland*“ (23. 9. 2003) sowie *Wolfgang Thönissen*, Ökumene vor der Herausforderung der Religionen, *Cath* 57, 2003, 163-192 (Lit). Orthodoxerseits sei verwiesen auf: Beschlüsse der III. Vorkonziliären Panorthodoxen Konferenz, in: US 42, 1987, 4-28, hier 16f, weiter: US 43, 1988, 218-219, 220-238; 45, 1990, 70-83; 49, 1994, 357-359; 53, 1998, 115-129, 144-155; 54, 1999, 33-35; Metropolit *Damaskinos Papandreou*, Auswertung eines 10jährigen Dialogs zwischen Christen und Muslimen, in: US 51, 1996, 239-244; ferner: *Johannes Oeldemann*, Orthodoxe Theologen im interreligiösen Dialog mit dem Judentum und dem Islam, in: *Cath* 57, 2003, 193-206. Anglikanischerseits sei erwähnt: The Virginia Report of the Inter-Anglican Theological and

der Beiträge und Voten einzelner Wissenschaftler soll eingegangen werden<sup>4</sup>, sondern auf kirchenoffizielle Erklärungen<sup>5</sup>.

Fragen wir **I.** zunächst, was „Identität“ und „Profil“ kennzeichnet und welches die „evangelischen Identitätsmerkmale“ sind. Die **II.** theologischen Leitlinien für das Verhältnis von christlichem Glauben und nichtchristlichen Religionen des EKD-Textes 77 und 86 werden dann einen profiliert evangelischen Zugang aufzeigen, der **III.** in den Zusammenhang von Dialog und Toleranz hineinzustellen ist.

Viel ist gegenwärtig von „Profil“ und „Identität“ in Firmen, in gesellschaftlich relevanten Körperschaften und in den verschiedenen sozialen und institutionellen Lebenswelten bei uns die Rede. Oft wird „Profil“ und „Identität“ wechselseitig gebraucht, obwohl sie verschiedenen Sprachtraditionen entstammen: der Geometrie und der Sozialpsychologie.

### I 1. Profil

„Profil“ bedeutet der etymologischen Herkunft von „profilare“ nach: einen Strich ziehen in einer Ebene, mit einer Linie umreißen, die im Unterscheiden von Innen und Außen charakteristische Erscheinungsbilder markiert und einander zuordnet und die mit den unverwechselbaren Eigenschaften zugleich ausstrahlend eine Orientierung anzeigt, die Richtung für einen Weg. „Profil“ kennzeichnet die Gesamtheit der Eigenschaften und Merkmale, die ein identifizierendes Erscheinungsbild und eine unverwechselbare Ausstrahlung abgeben. So bestimmen politische Parteien und soziale Hilfsorganisationen, Schulen und Universitäten, Firmen und Kaufhäuser und ebenfalls Kirchengemeinden und kirchliche Werke ihr Profil.

*Wolfgang Huber* hat das Modell der „Ökumene der Profile“ als Zukunftsperspektive einer profilierten Ökumene anlässlich der Begegnung mit Papst *Benedikt XVI.* beim Weltjugendtag in Köln 2005 ins Gespräch gebracht. Ein Modell bildet einerseits Prozesse und Beziehungsgefüge primärer Sachverhalte, gesellschaftlicher oder naturwissenschaftlicher, ab. Andererseits wird es als „erklärungskräftige Anschauung“ (*Dietrich Ritschl*) gekennzeichnet, der in geschichtlicher Offenheit eine heuristische und didakti-

---

Doctrinal Commission, London 1997; *Communities and Buildings. Church of England Premises and Other Faiths. A Report prepared for the General Synod of the Church of England by the Board of Mission's Inter-Faith Consultative Group*, GS 1185, Bournemouth Press Ltd 1996; ferner: *Michael Iprgrave*, *Anglican Approaches to Christian-Muslim Dialogue*, in: *Journal of Anglican Studies*, Vol 3(2), 2005, 219-236. Freikirchlicherseits hat z.B. die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) eine Handreichung „Berufen zu Nächstenliebe und Christuszeugnis“ 1998 herausgegeben in: US 53, 1998, 108-113.

<sup>4</sup> Aus der Vielzahl der Einzelbeiträge sei hingewiesen auf *Carl Heinz Ratschow*, *Die Religionen*, Gütersloh 1979; *Theo Sundermeier*, *Christliche Identität angesichts der Vielfalt der Konfessionen und Religionen*, in: MD-EZW 65, 2002, 193-205; *Hans-Martin Barth*, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh 2001.

<sup>5</sup> Also protestantischerseits auf: *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. EKD-Texte 77 und: Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD. EKD-Texte 86.*

sche Funktion eigen ist für Erkenntnis- und Erklärungsprozesse mit pragmatischer Intention. Beim Symposium „Ökumene der Profile“ mit Kardinal *Karl Lehmann* am 29. 5. 2006 erklärte *Wolfgang Huber* in Abgrenzung sowohl von einer Differenz- als auch von einer Rückkehrökumene: „Es gibt nach meiner Wahrnehmung keine Kirche, keine Konfession, kein kirchliches Werk und keine Gemeinde, die nicht aufgrund der schwieriger gewordenen kirchlichen Situation in unserer Gesellschaft mit einer Profilierung des je Eigenen antwortet. Das ist theologisch und ekklesiologisch eine außerordentlich sinnvolle Reaktion. Denn der Verlust an selbstverständlicher gesellschaftlicher Relevanz, die finanziellen Einbrüche und die neuen missionarischen Herausforderungen führen unvermeidlich und Gott sei Dank dazu, dass wir das je Spezifische, das je eigene Profil, das sog. *Alleinstellungsmerkmal* betonen. Unsere Kirchen wollen und müssen sich in unserer Zeit erkennbarer, sichtbarer und damit wählbarer machen, sie müssen mit der Herausforderung ihres Profils *das Licht auf den Scheffel* stellen. Aber die unvermeidliche Rückseite dieser Herausforderung lautet: Je stärker das je eigene Profil betont wird, desto deutlicher treten auch die Unterschiede hervor. Damit verbindet sich die Gefahr einer Profilierungsfalle: Jede Kirche oder Konfession muss sich profilieren, aber gerade damit geraten die Sensoren und Andockstationen für ökumenische Gemeinsamkeiten in den Schatten. Dem entgegenzuwirken ist gerade der Sinn der Rede von einer Ökumene der Profile. Auch dort, wo unser besonderes Profil gefordert ist, müssen das gemeinsame Zeugnis und das ökumenische Zusammenwirken das Ziel sein.“ (epd-Dok 24/06, 7f). Auf der Basis immer noch größerer Gemeinsamkeit wehrt also das Modell der „Ökumene der Profile“ zum einen die Selbstdefinierung vom Anderen her, etwa vom römisch-katholischen Selbstverständnis, ab; zum andern setzt es abgrenzungsresistent profiliertes ökumenisches Handeln frei: gemeinsames Zeugnis vor der Welt und arbeitsteilige kooperative Ökumene. In diesem Sinn liegt im Modell der „Ökumene der Profile“ - wie *Wolfgang Huber* am 13. 9. 2006 in Budapest auf der 6. Vollversammlung der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE) ergänzt - „keine Einschränkung der ökumenischen Verpflichtung; sie beschreibt vielmehr ein unaufgebbares und unausweichliches Moment des ökumenischen Weges. Die Rede von einer Ökumene der Profile soll den ökumenischen Einsatz unserer Kirche auf neue Weise unterstreichen. Wir wollen das Gemeinsame stärken. Den einen Glauben haben wir zu bekennen, weil wir an den einen Herrn gebunden sind. Die eine Taufe feiern wir, weil uns der eine Geist bestimmt (vgl. Epheser 4, 4-6). Aber wir sind auch zur Rechenschaft darüber verpflichtet, was wir jeweils aus der eigenen Überlieferung und dem eigenen Auftrag in das gemeinsame Zeugnis einbringen. Auch darüber müssen wir Auskunft geben, was uns - einstweilen - an voller und sichtbarer Kirchengemeinschaft hindert.“ (epd-Dok 42/06, 52)

Nur wer die Frage „Wer bin ich?, Wer sind wir?“ zu beantworten vermag, wer um die eigene Identität weiß, um die eigene Gottes- und Lebensgewissheit, die eigene Wahrheits- und Heilsgewissheit und um das Selbstverständnis seiner Kirche, ist gesprächs- und dialogfähig und vermag profilierte Ökumene zu leben.

## I 2. Identität

„Identität“ umgreift im sozialpsychologischen Zusammenhang verschiedene Aspekte: zunächst die Unterscheidung in personaler und in sozialer Hinsicht. *Dietrich Bonhoeffer* stellt die Identitätsfrage in seinem bekannten Gedicht „Wer bin ich?“ in den Zusammenhang von Eigenbild und Fremdbild. Er beschreibt die Diskrepanz und zugleich die Einheit in Verschiedenheit, eine Kontinuität im Wandel als Zuspruch und Antwort: „Dein bin ich, o Gott“ auf das Verheißungswort Gottes: „Du bist mein“.

„Identität“ ist nicht „substantiell“ im Sinn einer abstrakten Monade zu verstehen, sondern relational: die „Selbigkeit“, die Identität vor sich und vor anderen sowie Verschiedenheit mit sich und mit anderen umfasst, Einzigkeit und Zugehörigkeit.

Das gilt auch für die Gesamtperspektive evangelisch qualifizierter „Identität“. Sie ist zum einen *historisch* konfessions- und lebensgeschichtlich geprägt vom biblisch-reformatorischen Gedächtnis, d. h. vom Schriftprinzip als evangelischem Formalprinzip und von der Rechtfertigungslehre als reformatorischem Materialprinzip. Bei ihrer Pluriformität ist den Protestanten der Rückgriff auf die Reformation - und über die Reformation hinaus auf die Alte Kirche mit den altkirchlichen Bekenntnissen und den Kirchenvätern - gemeinsam. Das ist auch in den verschiedenen Epochen protestantischer Geschichte der Fall: Altprotestantismus, Neuprotestantismus im Bündnis mit der Aufklärung sowie die Reaktion der Dialektischen Theologie. Evangelische „Identität“ verarmt, wenn der Protestantismus nicht seine ganze Geschichte als eigene Geschichte - einschließlich des Pietismus, aber eben auch der Alten Kirche - annimmt.



Sie ist weiter durch *Unterscheiden* geprägt: durch Unterscheiden vom römischen Katholizismus, ohne sich von ihm her zu definieren. Martin Luther, der nach der Spaltung von Ost- und Westkirche 1054 die damalige Kirche reformieren wollte, betonte „daß wir bey der rechten Kirchen blieben, ja, daß wir die rechte alte Kirche sind, ihr aber von uns, das ist, von der alten Kirche abtrünnig worden, ein neue Kirchen angerichtet habt wider die alte Kirche“. Auf der grundlegenden Bedeutung der heiligen Schrift, der altkirchlichen Bekenntnisse bestanden die Reformatoren. *Philipp Melancthon* sandte sein auf Lehrkonsens mit den Altgläubigen ausgerichtetes Augsburger Bekenntnis (1530) auch an den orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel; zwischen der Tübinger Theologischen Fakultät und dem Patriarchen Jeremias II. kam es dann zu einem brieflichen Lehraustausch, der schließlich abgebrochen wurde. Abgrenzungen nahmen die Reformatoren vor gegen das römische Messopfer, gegen den Ablass, gegen ein Verständnis vom Mönchtum als geistlicher Elite, überhaupt gegen jede Form der Mitwirkung des Menschen am ewigen Heil, gegen das Zölibat und vor allem gegen das Papsttum, das sich über das Wort Gottes stellt und Geistliches mit Weltlichem vermischt und monolithisch vertritt.

Das war zusammen mit den humanistischen Strömungen die Geburtsstunde der Pluralität, der kirchlichen und politischen, auf dem Kontinent, der mit diesem Profil Europa heißt. Identität wächst, wo Pluralität und Freiheit möglich ist und Wirklichkeit sich differenziert, d. h. in einer pluralistischen Gesellschaft.

Evangelische Identität erweist sich schließlich durch ein *neues Menschen- und Wirklichkeitsverständnis*, wie es sich vom Evangelium als Rechtfertigungsglauben definiert: die externe Beziehung von Gott her und auf Gott hin in der Verbundenheit mit den sozialen Relationen, der Glaubensprozess in Selbigkeit und Differenz von „zugleich Gerechter und Sünder“ und „zugleich sündige und gerechtfertigte Kirche“ im „Vorletzten“ angefochtener Gewissheit, gelebten Glaubens und ethischer Entscheidungen - eine bruchstückhafte Identität des gerechtfertigten Sünders, die Diskrepanzen kennt und doch zukunfts offen durch Gottes Gnade auf ein Ganzes im „Letzten“ ausgerichtet ist.

### I 3. Evangelische Identitätsmerkmale

Das den Glauben, dieses grundlegende, Leben bestimmende Vertrauen auf Gott, schaffende Verheißungswort Gottes erinnert die Gottes- und Lebensgewissheit evangelischen Christ- und Kircheseins. Denn der dreieine Gott erschließt sich in Jesus Christus kraft des heiligen Geistes durch das gepredigte Wort des Evangeliums und durch die Feier der Sakramente als der Liebende zum Heil der Sünder in der Freiheit der Christenmenschen. Diese Gottes- und Lebensgewissheit expliziert sich in den vier reformatorischen Exklusivartikeln als Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade, um Christi willen, allein durch den Glauben. Als regulative Freiheitsprinzipien bewahrheiten sich in biblisch-reformatorischer Kompetenz die Signalworte „allein“.

In der zweifachen Beziehung „von außen“ ist evangelisches Christsein verortet; mit den biblischen Basisaussagen Gal 2, 20; 2. Kor 5, 17f; Röm 8, 1-11 kann *Martin Luther* am

Schluss seiner Freiheitsschrift (1520) feststellen: Ein Christ lebt „in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe ... Und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe“. Die externe Verortung in der Beziehung vom Andern her (*extra nos*) eröffnet dem gerechtfertigten Sünder das neue Menschen- und Wirklichkeitsverständnis im Horizont der Liebe und des Erbarmes Gottes. Sprachlich anders als in der Rechtfertigungsterminologie bekennt der Apostel Paulus mit der Lichtmetaphorik: „Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, dass durch uns entsteht die Erleuchtung zur Erkenntnis der Wahrheit in dem Angesicht Jesu Christi“, d.h. in dem auferweckten Gekreuzigten (2. Kor 4, 6); er schenkt die Letztgültigkeit evangelischer Wahrheitsgewissheit von der Hoffnung in Zeit und Ewigkeit, zu der wir uns bekennen und von der wir „Rechenschaft ablegen“ in den verschiedenen Lebenswelten (1. Petr 3, 15).

Pointiert zusammengefasst erweisen sich die konstituierenden Identitätsmerkmale evangelischen Christseins und Christwerdens im Rechtfertigungsglauben (1), als Beziehung von Gott her, relational (2), als Geschenk von außen (3), als zukunfteröffnend durch Jesus Christus, eschatologisch (4). Evangelisches Christsein wird gelebt in Freiheit und Verantwortung (5), als Priestertum der Getauften im Bekenntnis des Gottesdienstes am Sonntag und im Alltag (6).

Für das evangelische Kirchesein und Kirchewerden bekennt das biblisch-reformatorsche Gedächtnis in der Confessio Augustana (1530): a. „dass allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben wird“, b. in der Verortung der „Versammlung aller Gläubigen“, die konstituiert ist durch die „reine Predigt des Evangeliums und durch die evangeliumsgemäße Feier der Sakramente“. Gegen das Missverständnis vom evangelischen Single-Dasein und „protestantischen Individualismus“ schafft der dreieine Gott gleichursprünglich den Glauben des Einzelnen und der Gemeinde durch den heiligen Geist; Personalität und Sozialität des Glaubens gehören zusammen. Die Studie der GEMEINSCHAFT EVANGELISCHER KIRCHEN IN EUROPA (GEKE) „Die Kirche Jesu Christi“ (1994) erklärt folglich: „Die Kirche gründet in dem Wort des dreieinen Gottes. Sie ist Geschöpf des zum Glauben rufenden Wortes, durch das Gott den von ihm entfremdeten und ihm widersprechenden Menschen mit sich versöhnt und verbindet, indem er ihn in Christus rechtfertigt und heiligt, ihn im Heiligen Geist erneuert und zu seinem Volk beruft“ (1.1). Und auf ihrer V. Vollversammlung in Belfast (2001) wurde in der Studie „Kirche und Israel“, 2.5.3 israeltheologisch vertieft: „Die im Christusgeschehen offenbarte und dem Menschen zugesprochene Rechtfertigung im Glauben erweist sich als Bestätigung des Handelns Gottes schon an Abraham (Röm 4). In gleicher Weise sieht der Apostel die Annahme der Völker durch Gott in der Verheißung an Abraham vorangekündigt (Gal 3, 6-8)“.

Die evangelischen Kirchen leben aus der Verheißung, Raum der Gegenwart des dreieinen Gottes durch Predigt, Taufe und Abendmahl zu sein, sowie Ort der „Erprobung und der Bildung zu Freiheit und Verantwortung“ („Das christliche Zeugnis von der Freiheit“, III 1, Wien, 1994).

Dabei umfasst evangelisches Kirchesein beides: verborgenes Werk Gottes und sichtbare Versammlung von Menschen, verborgene und sichtbare Kirche, Wesen und Gestalt. In der Spannungseinheit sind beide Aspekte zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. „Die sichtbare Kirche hat ... den Auftrag, in ihrer Gestalt ihr ursprüngliches Wesen zu bezeugen. Nach der Einsicht der Reformatoren ist es von grundlegender Bedeutung, das Handeln Gottes und das Handeln des Menschen im Leben der Kirche in rechter Weise zu unterscheiden und in Beziehung zu setzen“ („Die Kirche Jesu Christi“, 2). Die äußere Ordnung und Gestalt der evangelischen Kirche dient der verantwortlichen Sorge der Kirche für die rechte Predigt des Evangeliums und dem evangeliumsgemäßen Gebrauch der Sakramente. Strukturell geschieht dies - entsprechend der neutestamentlichen Bezeugung - auf Grund der Geistesgaben des „allgemeinen Priestertums“ in einer Vielheit synodaler Leitungsformen; sie gewährleisten und repräsentieren das verantwortliche Mitwirken vieler in Gemeinden und Kirchen. Diese Pluralität als evangelisches Merkmal dient einerseits der kommunikativen Wahrheitsfindung; zum andern eröffnet sie als Selbstrelativierung der Gestaltfragen den weiten Raum einer evangelisch verstandenen Katholizität.

Pointiert zusammengefasst zeigen sich folgende Identitätsmerkmale evangelischen Kircheseins und Kirchewerdens: (1) die Konstitution der Gemeinden und Kirchen durch das rechtfertigende Wort des dreieinen Gottes und das antwortende Bekenntnis, wie es in den Präambeln der Grundordnungen und Kirchenverfassungen mit ihren institutionellen Folgen erklärt wird; sie erweist sich als Kirche des Wortes mit der besonderen Verantwortung für das Wort und die Wörter in unserer Gesellschaft; (2) Raum des Heils und Ort der Bildung von Freiheit und Verantwortung in Wort und Tat; (3) die Unterscheidung und Beziehung von Gottes Handeln und menschlichem Tun und die damit gegebene Freisetzung der natürlichen Vernunft und aufgeklärten Welt; (4) die Unterscheidung und Beziehung von verborgener und sichtbarer Kirche; (5) das allgemeine Priestertum der getauften Männer und Frauen und die aus ihm hervorgehenden presbyteral-synodalen Leitungsstrukturen; (6) der Pluralismus und die Polyzentrik im Dienst verantwortlicher Wahrheitsfindung und gewissenhafter vernünftiger Urteilsbildung im Hören auf das Wort Gottes heiliger Schrift; (7) die gemeindliche und gottesdienstliche Vielfalt; (8) die Gleichstellung von Männern und Frauen auch bei der Berufung ins ordinierte Amt auf allen Ebenen.

Alle Identitätsmerkmale aber sind verknüpft in der biblisch-reformatorischen Gesamtperspektive der Rechtfertigungsbotschaft und des Rechtfertigungsglaubens.

### **I 4. Identitätsmerkmale als Prägemale des protestantischen Profils**

Die biblisch-reformatorische Gesamtperspektive und die einzelnen Identitätsmerkmale erweisen sich als die Prägemale des protestantischen Profils, des Eigenbildes mit seinen Diskrepanzen und des Fremdbildes mit seinen Diskrepanzen, also nach innen wie nach außen. Nach innen gewährleistet es gegen Profilneurose und gegen Profilverengung dem einzelnen, den Gemeinden und der evangelischen Kirche zuversichtliches



Vorangehen auf dem Weg des Volkes Gottes durch die Zeiten, also Gewissheit, Gelassenheit, Reformfähigkeit in Kontinuität und Wandel; innovativ und kritisch lebt der einzelne und die Kirche aus dem unverfügbaren Wort Gottes. Nach außen macht sich das protestantische Profil in der Weise erkennbar und erfahrbar, dass die Identitätsmerkmale in ihrer Unverwechselbarkeit wahrnehmbar werden, als verlässliche Angebote ausstrahlend und zugleich die Profillinien überschreitend im Unterscheiden, ohne zu trennen.

### II. Theologische Leitlinien für das Verhältnis von christlichem Glauben zu nichtchristlichen Religionen

Der EKD-Text 77 gibt aus evangelischer Perspektive eine theologische Grundlegung zum Verhältnis von christlichem Glauben zu nichtchristlichen Religionen in unserer multireligiösen Gesellschaft. Er verweist auf die früheren Äußerungen der EKD „Zusammenleben mit Muslimen“ (2000) und die Studien „Christen und Juden I-III“ (1975, 1991, 2000); „doch diese Texte bedürfen einer sie ergänzenden, sich auf die Fundamente richtenden Perspektive“ (7). Im trinitarischen Begründungszusammenhang entfaltet diese Erklärung vom Rechtfertigungsglauben her Leitlinien für die theologische Urteilsbildung, d.h. gerade theologische Leitdifferenzen zu anderen Religionen.



Sie „betrachtet die Religionen und die Menschen, die sie praktizieren, im Lichte des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders, also im Lichte der Botschaft von der Liebe Gottes: Das Evangelium besagt, dass Gott schon als Schöpfer allen Menschen nahe ist. Menschsein heißt: in der Nähe Gottes sein.“ (2.) Neben dem Geschöpfsein als geschöpfliche Solidarität der Menschenwürde wird das Sündensein als grundlegendes Merkmal menschlicher Existenz genannt (3.1). Das spezifisch Christliche ist der „Glaube an Jesus Christus“ und das „Bekenntnis der Kirche zu Gottes Gegenwart in Jesus Christus“. In der Nähe Gottes zu allen Menschen als das Verbindende wird insofern zugleich das Trennende erkannt. Aus evangelischer Perspektive wird die religiöse Vielfalt in Differenz zum Christusereignis als dem unterscheidend Christlichen wahrgenommen (3.2). Abgrenzungen gegenüber Religionstheorien wie Inklusivismus, Exklusivismus und vor allem die pluralistische Religionstheorie, verbunden mit der religionskritischen Argumentationslinie Karl Barths spielen herein.

Die theologischen Leitlinien als Leitdifferenzen sind einerseits trinitarisch ausgerichtet, andererseits orientieren sie sich an der immer neu zu treffenden Unterscheidung zwischen Gottes Handeln und menschlichem Tun. „Nach christlichem Verständnis ereignet sich die Wahrheit in der Offenbarung des lebendigen, von der Sünde errettenden Gottes in Jesus Christus, der durch das Wirken des Heiligen Geistes den freimachenden Glauben schafft: Die Wahrheit rettet und heilt. ... Damit ist aber nicht nur ein Unterschied, sondern auch ein *Gegensatz* zu anderen Religionen gegeben“, zieht der EKD-Text die christologische und pneumatologische Leitdifferenz aus (3.2). „In der Sicht des christlichen Glaubens begegnet der sich erniedrigende Gott immer an der Seite der Menschen: bei ihnen und für sie da. Dadurch hören die Menschen anderer Religionen auf, auch wenn sie sich noch so fremdartig darstellen, Fremde für die Christen zu sein. Gott ist schon mitten unter ihnen in Gestalt des *Menschenbruders*, der aller Religion von Menschen mit dem Grundakt der Liebe *zuvorkommt*.“ (3.3) Im Dialog mit Menschen anderer Religionen geben die Christen von dem Ereignis der Wahrheit in Jesus Christus, in dem sich die Rettung der ganzen Welt vollzogen hat und vollzieht“, Zeugnis (3.2). Identität und Differenz, Differenz und Verständigung, Verständigung und Gemeinschaft in Dialog und Zeugnis gehören zusammen.

Der letzte Teil nennt die grundlegenden Voraussetzungen für ein friedliches Zusammenleben der „Religionen in der demokratischen, pluralistischen Gesellschaft“. Die Einsichten der Demokratiedenkschrift der EKD von 1985 werden hier aufgenommen: Die evangelische Kirche unterstützt nachdrücklich den Grundsatz weltanschaulicher Neutralität des Staates. Die in der Anerkennung der Menschenrechte gründende Rechtsordnung schafft den „Raum der Kommunikation, der sich nicht einem vorgängigen Konsens in religiösen Fragen verdankt“ (4.), sondern im Bezugsraum von Wahrheitsgewissheit und Toleranz gelebt wird. „Christen, Gemeinden und Kirchen begrüßen anders Glaubende in diesem Raum als Geschöpfe Gottes, denen Gott nahe ist. Sie stellen sich dabei nicht als absolute Religion dar, sondern machen deutlich, dass sie im christlichen Glauben auf die unverfügbare Wahrheit Gottes angewiesen bleiben wie al-

le Menschen auch. Sie suchen im Geist des Evangeliums das Beste in den Religionen und bei ihren Anhängern, ohne Illusionen über die Grenzen zu verbreiten, die sie von anderen Religionen trennen.“ (4.)

### „Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland“

Die theologischen Leitdifferenzen des trinitarisch begründeten Rechtfertigungsglaubens aufnehmend und der Einzelkritik am EKD-Text 77 zu Mangel an religionswissenschaftlicher Differenzierung und Konkretion<sup>6</sup> - z.B. im Blick auf „Kirche und Israel“<sup>7</sup> und im Verhältnis zum Islam – sowie zu eingeforderten konkreten Handreichungen für Kooperation und Konvivenz, Dialog und Zeugnis des einzelnen Christen und der christlichen Gemeinden einbeziehend, will der EKD-Text 86 unter dem mit Bedacht gewählten Titel „Klarheit und gute Nachbarschaft“ Informationen und Entscheidungshilfen geben zum Verhältnis von Christen und Muslimen in Deutschland.

Weiter zu bedenken ist die Erklärung „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ auf die religionstheologische Bedeutung der wechselseitigen Durchdringung des ökonomischen Handelns des dreieinen Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Neuschöpfung als Vater, Sohn und heiliger Geist entsprechend „Opera trinitatis ad extra sunt indivisa“.

Die Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ schließt sich der Veröffentlichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen“ (2000) an, ordnet sich aber mit dem EKD-Text 77 in den Bezugsraum – Wahrheitsgewissheit und Toleranz – der christlichen Mission ein. „Die Glaubensgewissheit an den dreieinen Gott leitet die evangelische Kirche auch, wenn sie die Begegnung mit Muslimen sucht. Sie kann sich nicht auf die Ebene bloß menschlicher Gewissheiten begeben und die Wahrheit Gottes relativieren, der sich in Jesus Christus und in der Kraft des Geistes allen Menschen zu ihrem Heil zuwendet. ... Während Christen andere Menschen zu der Anerkennung der Wahrheit des dreieinen Gottes werbend einladen, präsentieren andere Religionen einen anderen Entwurf ihrer Gotteserfahrung und Gottesverehrung. Gott duldet das, indem er den Religionen, die seiner Zuwendung zu uns Menschen in Jesus Christus widersprechen, Raum und Zeit gibt, um seine Liebe kennenzulernen. Bezeugt die evangelische Kirche diesen Gott den Menschen einer anderen Religion wie dem Islam, dann darf sie Gottes Geduld nicht durch die Anwendung von Zwang in Frage stellen. Intoleranz und Ungeduld im Reden und Handeln einer christlichen Kirche schaden der Glaubwürdigkeit der Wahrheit. Wahnhafte Toleranz gedeiht nach evangelischer Überzeugung nur im Vertrauen auf die konkrete Wahrheit Gottes, nicht durch deren Verleugnung.

---

<sup>6</sup> Hans-Martin Barth, „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“. Stellungnahme zu einem Beitrag der Kammer für Theologie der EKD, in: MD-EZW 66, 2003, 411-416.

<sup>7</sup> Friedhelm Pieper, Hilfreich und problematisch zugleich. Zum EKD-Papier „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen!“, in: MD-EZW 66, 2003, 408-410.

Auf dieser geistlichen und geistigen Toleranz gründet die Dialogbereitschaft und Dialogfähigkeit der evangelischen Kirche mit Muslimen“ (1.1) In Gottes Geduld<sup>8</sup> gründet die göttliche „Nähe“ des Schöpfers zu allen Menschen und ihre solidarische Menschenwürde; in Gottes Toleranz<sup>9</sup> gründet der „Raum der Kommunikation“ christlicher Toleranz in Dialog und Zeugnis. Gemeinsamkeiten und Differenzen – auch gemeinsame Herausforderungen (2) – werden klar angesprochen. Dabei wollen evangelische Christen „Integrationslotsen“ sein (2.4.1). Die Spannungsbereiche gesellschaftlicher Integration werden aufgezeigt (2.) sowie die Spannungsbereiche des praktischen Zusammenlebens (3.), die auch die EKD-Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ (2000) und die römisch-katholische Arbeitshilfe „Christen und Muslime in Deutschland“, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, beschreibt. Die beiden „großen“ Kirchen haben sich seit Jahren für die Einführung islamischen Religionsunterrichts ausgesprochen (3.2.2) sowie für das Fach „Islamische Religion“ an einigen Universitäten in Deutschland. Religiöse und konfessionelle Identität und Differenz, Differenz und Verständigung, Verständigung und Konvivenz auf der Basis der grundgesetzlich verankerten Menschenrechte, die in der Religionsfreiheit kumulieren, sind verbunden beim profilierten interreligiösen Dialog, der dem christlichen Zeugnis nicht ausweicht.

So findet auch seit Jahrzehnten die Begegnung zwischen Christen und Muslimen auf den verschiedenen Ebenen statt, ebenso die Zusammenarbeit in sozialen Fragen und auch das Gespräch über theologische und interreligiöse Themen (5.1.1-4). Auf der gemeindlichen Ebene geht es um sehr praktische Dinge, „bei denen sich die Muslime des Moscheevereins Hilfe erhoffen und Zusammenarbeit suchen: Sprachunterricht, Bauangelegenheiten, Beratung für Frauen, Kindererziehung, Religionsunterricht, Jugendarbeit und andere.“ Es geht um Integration in teilhabender Gleichberechtigung. Auch kritische Nachfragen etwa zum Leben von christlichen Minderheiten in islamisch geprägten Staaten sollten bei diesen Begegnungen evangelischerseits nicht ausgespart werden. Auch Formen geistlicher Gemeinschaft zu „speziellen Anlässen“, bei Unglücken, Notsituationen, Katastrophen, zum Schulanfang, Geburt, Hochzeit, Krankheit, Tod etwa als Fürbitten und „multireligiöses Gebet“ werden bedacht (5.2).

### Identität und Dialog

Für den Dialog, verstanden als auf Zusammenarbeit und Zusammenleben orientierte Kommunikation, die Beziehungen und Konfliktlösungen, sinnstiftendes partizipatorisches Handeln und friedliche Gemeinschaft eröffnet, können folgende zehn Kriterien hilfreich sein (5.1.4):

---

<sup>8</sup> Vgl. auch: *Edmund Schlink*, Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, 147ff; 187ff.

<sup>9</sup> Vgl. auch: *Christoph Schwöbel*, Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten, in: *Christoph Schwöbel/Dorothee von Tippelskirch* (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg i. Br. 2002, 11-37 und ebd., 77-97: *Wolfgang Härle*, Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz.

### 1. Kenntnisse über den jeweiligen Dialogpartner erwerben

Eine gute Recherche und inhaltliche Vorbereitung können den Blick schärfen und helfen, die richtigen Fragen anzusprechen. Dies darf aber die Offenheit und Neugier für die unmittelbare Begegnung nicht behindern.

### 2. Sich in Respekt und Einfühlungsvermögen üben

Es ist die Bereitschaft gefordert, dem Partner auf gleicher Augenhöhe zu begegnen und ihn zunächst von seinen Intentionen her zu verstehen.

### 3. Den Dialog zielgerichtet führen und auswerten

Ziele, Inhalte und Themen sollten genau abgesprochen werden. Dialogerfahrungen sollten von einer kundigen Person gesammelt, ausgewertet, geprüft und zu neuen Konzeptionen verdichtet werden.

### 4. Den Dialog vom eigenen Standpunkt aus führen

Dialog ist auch eine Chance zur Überprüfung und Festigung des eigenen Standortes und zur Verbesserung der Kenntnisse und Auskunftsfähigkeit zu zentralen christlichen Glaubensaussagen.

### 5. Eine Balance halten zwischen der Suche nach Gemeinsamkeiten und dem Festhalten von Unterschieden

Im Dialog mit Muslimen ist der Glaube an Jesus Christus und seine Heilsbedeutung ein zentraler Punkt, an dem sich Anknüpfungspunkte, aber auch grundlegende Differenzen zeigen.

### 6. Dialog und Mission im Zusammenhang sehen

Dialog und Mission schließen sich nicht aus. Christliche Mission versteht sich in der Trias von Zusammenleben (Konvivenz), Dialog und Mission. Christen sind auch gegenüber Muslimen ihrem Zeugnisauftrag verpflichtet.

### 7. Miteinander im Tun des Guten und Gerechten (vgl. Sure 5, 48; 16, 125) wetteifern

Christen und Muslime werden sich in erster Linie auf der Ebene der Ethik, der Werte und der konkreten Handlungsziele – dem „Dialog des Handelns“ – treffen können; hier eröffnet sich ein breites Spektrum gemeinsamer Aktivitäten.

### 8. Wahrheitsfragen nicht ausklammern

Es ist eine zentrale Frage, wie der Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens vertreten, aber gleichzeitig dem Gegenüber sein Anspruch auf Wahrheit zugestanden werden kann.

### 9. Den Dialog aufrichtig führen

Die Dialogpartner sollten sich ihrer Motive und Ziele bewusst sein. Es sollte nicht die eigene „bessere“ Theorie mit der „schlechten“ Praxis des anderen verglichen werden.

### 10. Kritik und Selbstkritik üben

Für Kritik offen und zu Selbstkritik fähig zu sein, setzt Vertrauen voraus. Dieses muss in

Zusammenarbeit wachsen. Die Geschichte der Feindschaft und der Konflikte zwischen Christentum und Islam anzusprechen und mit den Muslimen aufzuarbeiten, ist ein wichtiger Schritt zu vertiefter Zusammenarbeit.

Für die aktuelle Gesprächssituation werden evangelische Identität und interreligiöser Dialog hier sachgemäß verbunden und auf konkrete Urteilsbildungen ausgezogen.

Gegenüber dem semantischen Vorurteil und der negativen Besetztheit von Zeugnis und Mission früherer Jahre in Theologie und Kirche werden sowohl in den theologischen Leitlinien „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ und mit ihnen in der EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ christliche Wahrheitsgewissheit und Toleranz des Glaubens, Mission und Dialog, protestantische Identität und evangelisches Zeugnis als Elemente trinitarisch begründeten Rechtfertigungsglaubens mit konkreten Handlungsvorschlägen und Kriterien verbunden: Eine Hilfe in unserer multireligiösen, sich zugleich säkularisierenden Gesellschaft, in der Dialog und Mission<sup>10</sup> der Christen und christlichen Kirchen herausgefordert sind, in der sich die Beziehung von protestantischer Identität und Dialog, von evangelischer Wahrheitsgewissheit und Toleranz als Grundthemen interreligiöser Kommunikation erweisen.

Erwähnt sei aber auch, dass bei der klaren Unterscheidung zwischen der „Ökumene der christlichen Kirchen“ und der Weltgemeinschaft der Religionen und der explizierten theologischen Leitdifferenzen in den EKD-Papieren gerade im ökumenischen Gesprächskontext bei der analogischen Zuordnung von christlichem Glauben und anderen Religionen als immer noch größere Unähnlichkeiten die gewissen Ähnlichkeiten, wie etwa *Hans-Martin Barth*<sup>11</sup> sie aufzuzeigen versucht, pneumatologisch diskutiert werden, und zwar begründet sowohl unter dem Aspekt des Wirkens des „Atems des Lebens“, des Schöpfergeistes, als auch des neuschaffenden Geistes, der zu Christus bringt.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> *Michael Plathow*, Mission und Evangelisation. Eine konfessionskundlich-ökumenische Herausforderung, in: MdKI 55, 2004, 47 - 52.

<sup>11</sup> Vgl. Anm. 4.

<sup>12</sup> U. a. *S. Mark Heims* Vortrag „Unsere Unterschiede miteinander teilen. Koinonia und die Theologie der religiösen Pluralität“ bei der Kommissionstagung „Glauben und Kirchenverfassung“ in Kuala Lumpur, Malaysia (28.7. - 6.8.2004) und die Ansprache von Erzbischof *Rowan Williams* „Religiöse Pluralität und christliches Selbstverständnis“ bei der Plenarsitzung des 9. Vollversammlung des ÖRK am 21. 3. 2006 in Porto Alegre.

## Selig sind die Unterdrückten

### Über die indische Dalit-Theologie

*Bernhard Offenberger*

*Seit acht Monaten studiere ich am Tamilnadu Theological Seminary (TTS) in Madurai / Südindien, an dem Dalit-Theologie ein besonderer Schwerpunkt von Lehre, Forschung und Praxis ist. Von meinen Erfahrungen damit möchte ich hier berichten.*

Das Abendmahl wird heute mit süßen Kugeln aus wilden Körnern und mit Tee gefeiert. Die verschiedenen Körner, aus harter Arbeit der trockenen Erde abgerungen und vereint zu einem Teig, symbolisieren die unterdrückten Massen der Erde, die vereint den Leib Christi bilden. Im Tee steckt das Blut von ausgebeuteten Plantagenarbeiterinnen und Arbeitern, von Dalits. In den Einsetzungsworten wird nicht nur dem Tod Jesu gedacht sondern auch dem Tod der vielen Dalit-Märtyrer, die ihr Blut im Überlebens- und Befreiungskampf ihrer Schwestern und Brüder vergossen haben. Schließlich: war Jesus nicht auch ein Dalit?

Dalits nennen sich die ehemals „Unberührbaren“ Indiens. Das Wort bedeutet Unterdrückt, Niedergeschlagen, Gebrochen.



## Selig sind die Unterdrückten

Das indische Kastensystem besteht aus hunderten bis tausenden verschiedenen Gruppen, den Kasten, die traditionellerweise einen eigenen Beruf ausüben und die nur innerhalb ihrer eigenen Gruppe heiraten. Kasten sind vor allem eine Form der sozialen Organisation, und sie übernehmen Aufgaben wie soziale Absicherung oder politische Repräsentation und schaffen Identität. Untereinander unterscheiden sie sich durch verschiedene Gebräuche (wie Essensgewohnheiten, Götter, Geschlechterrollen) und sind, mehr oder weniger strikt, hierarchisch geordnet. Den einzelnen Kasten wird im Hinduismus ein unterschiedlicher Grad an Reinheit zugeschrieben.

In diesem System nehmen die Dalits den niedrigsten Platz ein, da sie „unreine“ Arbeiten als Schlachter, Lederarbeiter, Totenträger, Latrinenreiniger oder auch Friseure und Wäscher verrichten und dadurch „Kasten-Hindus“<sup>1</sup> verunreinigen können. In den Dörfern wohnen sie in vom Hauptdorf getrennten Bereichen und immer noch kommt es zu Übergriffen und Benachteiligungen gegenüber Dalits aufgrund ihrer Kastenzugehörigkeit, obwohl diese nach indischem Gesetz unter besonderem Schutz stehen und die Verfassung jede Form von Kastendiskriminierung untersagt. Besonders Dalit-Frauen haben ein schwieriges Leben, da sie ein leichtes Opfer für Übergriffe von Kasten-Hindus sind, und Vergewaltigungen nicht unüblich sind.

Der Begriff Dalit ist weiter als der offizielle Titel Scheduled Castes (SC), der registrierten Kastengruppen eine staatliche Bevorzugung garantiert, unter dem allerdings nur „hinduistische“<sup>2</sup> Kasten aufgeführt sind. Demgegenüber umfasst „Dalit“ auch ehemals „unberührbare“ Kasten, die zum Christentum, Islam oder Buddhismus übergetreten sind. Nicht zuletzt ermöglicht der Begriff eine kastenübergreifende Identität und einen flexibleren Gebrauch auch für unterdrückte „berührbare“ Kasten.

Da die christlichen Missionare besonders unter den Dalits viele für das Christentum gewannen – viele von ihnen sahen in einer Bekehrung auch die Möglichkeit des Protests und des sozialen Aufstiegs<sup>3</sup> – bestehen die Kirchen Indiens heute zu fast zwei Dritteln aus „Dalit-Christen“. Doch die Hoffnungen auf Gleichheit und Würde wurden nicht immer erfüllt; auch in den Kirchen gibt es noch häufig Konflikte zwischen „hochkastigen“ Christen und Dalits, und erst langsam erkämpfen sie sich den Weg in Führungspositionen.

Als Reaktion darauf ist seit den 80er Jahren eine Dalit-Theologie<sup>4</sup> entstanden, die im Kontext einer weiteren Dalit-Bewegung steht. Sie macht die Befreiung der Dalits zu ih-

---

<sup>1</sup> Kasten-Hindus ist zwar ein ungenauer Begriff, soll aber die Kasten „oberhalb“ der Unberührbarkeitsgrenze bezeichnen.

<sup>2</sup> Hinduistisch verwende ich hier in Anführungszeichen, weil es eine laufende Debatte ist, ob Dalits unter den Begriff des Hinduismus zu fassen sind. Fest steht, dass ihre Religion stark von der des „brahmanischen Hinduismus“ abweicht und andere Götter, Mythen, Riten und Sitten kennt.

<sup>3</sup> Siehe dazu: A. Nehring: Bekehrung als Protest. Zur Konstruktion religiöser Identität der Dalits in Indien, ZfR 12/2004, 3-22.

<sup>4</sup> Einführende Texte zum Thema in: Gerechtigkeit für die Unberührbaren. Beiträge zur indischen Dalit-Theologie, in: Weltmission Heute15, Hamburg 1995.



rem Hauptthema und ist dadurch zugleich eine Kritik an bisherigen Ansätzen der „Indian Christian Theology“. Diese haben sich in ihren Versuchen, das Christentum in Indien heimisch zu machen, zu sehr auf die brahmanischen und sanskritischen Quellen gestützt und Dalit- und andere populäre Traditionen unberücksichtigt gelassen. Und selbst die Entwürfe einer indischen Befreiungstheologie seit den 70ern haben die Dalit-Frage nicht angemessen berücksichtigt und sind teils in einer marxistischen Klassenrhetorik stecken geblieben, die der indischen Realität nicht gerecht wird.

Dalit-Theologen, wie A.P. Nirmal, James Massey oder Samson Prabhakar betonen daher, dass Kaste die Hauptsünde Indiens ist. Weiterhin machen sie das Pathos der Dalits zu einem zentralen Thema, manchmal wird es gar zum hermeneutischen Prinzip der Dalit-Theologie erklärt; oft wird das Leiden der Dalits mit dem Leiden Jesu parallelisiert und dessen Solidarität mit den Unterdrückten und den Menschen am Rand der Gesellschaft wird zum Anlass der Hoffnung und der befreienden Praxis.

Dalit-Theologie ist daher eine kontextuelle Befreiungstheologie: sie wertet die Kultur der Dalits auf, konstruiert sie bisweilen als Gegen-Kultur zur dominanten Kastengesellschaft und kämpft für die Befreiung der Dalits und die Transformation der gesamten Gesellschaft, indem sie die Ideologie der Ungleichheit und des Kastendenkens aufsprengt. Indem sie die Dalit-Identität vor die christliche stellt, ist sie auch offen für die interreligiöse Zusammenarbeit für die Befreiung der Dalits, für die sie Ressourcen aus der christlichen Tradition bereit stellt. In der Bibelauslegung sind für sie u.a. Heilungs- und Reinigungsgeschichten von besonderer Bedeutung, da in ihnen über die individuelle Heilung hinaus die Beseitigung des sozialen Ausschlusses eine wichtige Rolle spielt. Und auch die Speisepaxis Jesu mit den Außenseitern der Gesellschaft erhält eine ganz neue Dimension in einem Kontext, in dem es Dalits verboten ist, mit Kasten-Hindus zu essen.

Diese Theologie beansprucht nicht, ein systematisches Denkgebäude zu errichten, sondern sie will Theologie „tun“, und so sein wie das Leben mit seiner Wechselhaftigkeit und seinen Widersprüchen.

Die Dalit-Theologen haben in den letzten zwei Jahrzehnten viel erreicht; an verschiedenen theologischen Seminaren wurden Lehrstühle für Dalit-Theologie eingerichtet, Einrichtungen wie das Dalit Resource Centre, das dem Tamilnadu Theological Seminary angegliedert ist, an welchem ich studiere, oder das Centre for Dalit/Subaltern Studies in Neu Delhi unter der Leitung James Masseys, das eine beachtliche Anzahl an Publikationen hervorbringt, wurden gegründet. Aktuell versuchen verschiedene Neuerscheinungen die Frage nach Methode und Hermeneutik der Dalit-Theologie zu klären und so die Anerkennung auch als wissenschaftliche Theologie zu festigen.<sup>5</sup>

Dennoch steckt Dalit-Theologie heute immer noch vor großen Herausforderungen und Widersprüchen: Zunächst ist der Zustand der „Dalit-Kasten“ zu berücksichtigen: Unter

---

<sup>5</sup> Z.B.: C. Singaram: *The Question of Method in Dalit Theology*, Delhi: ISPCK 2008; oder: J. Massey / S. Prabhakar (Eds.): *Frontiers in Dalit Hermeneutics*, Bangalore / Delhi 2005;

anderem durch die staatliche Reservierungspolitik, die Dalits einen bevorzugten Zugang zu Stellen in Verwaltung und Staatsbetrieben garantiert, haben einige Dalits den Aufstieg in die Mittelschicht geschafft und entfremden sich in den Städten immer mehr von ihren Kastenangehörigen auf dem Land. Diese Dalits sind im Moment dabei, sich auch auf der politischen Ebene zu konsolidieren. Am deutlichsten wird das an Mayavati, der ersten Dalit Chief Ministerin eines indischen Bundesstaates (Uttar Pradesh), die gerade in die nationale Politik einsteigt.

Eine große Gefahr besteht daher darin, dass der Dalit-Begriff zu einem neuen Kastenbegriff wird und Dalit-Theologie zur bloßen Kasten-Ideologie wird, die ihren erneuern und befreienden Impetus für die gesamte indische Gesellschaft verliert.

Entscheidend wird auch sein, wie sich Kaste als soziales Phänomen insgesamt entwickelt. Trotz Erwartungen, dass sich mit der Modernisierung das Kastensystem nach und nach auflösen würde, sahen die letzten Jahrzehnte eher eine Verfestigung als ein Aufbrechen von Kastenidentitäten, und Kaste scheint sich als soziale Organisationsform gerade in Zeiten von ökonomischer und staatlicher Deregulierung zu bewähren, und abgesehen von der Frage der Möglichkeit ist es prinzipiell fraglich ob eine vollkommene Auflösung von Kasten überhaupt wünschenswert ist.<sup>6</sup> Ob die Dalit-Bewegung diese positiven Aspekte anerkennen und konstruktiv-kritisch in ihr Denken integrieren kann, erscheint mir von großer Bedeutung zu sein.

Ein weiterer kontroverser Punkt ist die Frage: Wer darf Dalit-Theologie treiben? Kann nur jemand mit einer „authentischen Dalit-Erfahrung“ für sie sprechen, was manche Vertreter fordern, vor allem um eine Vereinnahmung durch hochkastige Christen zu vermeiden? Oder sollte nicht versucht werden, das Anliegen zu öffnen, damit die befreiende Alternative der „Dalitisierung“<sup>7</sup> Erfolg hat und auch Nicht-Dalits für Dalit-Anliegen eintreten?

Dabei darf die Dalit-Kultur allerdings auch nicht blind idealisiert werden. Auch unter Dalits gibt es verschiedene Kasten, die sich wiederum abstufen, und Dalit-Frauen sind oft zweifach diskriminiert durch ihre patriarchalen Kastenangehörigen, auch wenn das Geschlechterverhältnis bei Dalits vergleichsweise gleichberechtigter ist als in „höheren“ Kasten. Dass also auch Dalits von der Sünde des Kastendenkens und des Patriarchats nicht ganz verschont sind, muss also kritisch reflektiert werden.

Schließlich ist es immer wieder die Herausforderung, wirklich eine Theologie der Dalits selbst zu sein: der Dalits auf den Dörfern und der modernen Sklaven in den Städten, nicht nur eine Theologie erfolgreicher TheologInnen in den Seminaren. Dieser Kontakt zur Basis wird entscheidender für die Zukunft der Dalit-Theologie sein als die wissen-

---

<sup>6</sup> Zu einer neuen Lektüre von Kaste siehe Ganguly, Debjani: *Caste and Dalit Lifeworlds. Postcolonial Perspectives*, Hyderabad: Routledge 2005.

<sup>7</sup> Siehe Kanchah Ilaiah: *Why I am not a Hindu. A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Kolkata: Samya 2005. Ilaiah vertritt eine „Dalitisierung“ im Gegensatz zum Prozess der „Sanskritisierung“, in dem „niedrige“ Kasten brahmanische Bräuche annehmen.

schaftliche Anerkennung mit Hilfe von hermeneutischen und methodischen Diskussionen, auch wenn diese westlichen Theologen, wie auch mir anfangs, nötiger erscheinen. Dabei muss der Dalit-Begriff flexibel genug bleiben, um unterdrückte „Berührbare“ zu umfassen, damit das Vorhaben eine wirkliche Transformation hervorbringen kann und auch den neuen Herausforderungen wie z.B. einer rasanten Globalisierung, die bestehende Ungleichheiten noch verschärft, begegnen zu können.

Ansonsten ist es leicht, in der Dalit-Theologie nur ein Mittel zur Anerkennung und Stärkung von aufstrebenden TheologInnen mit Dalit-Hintergrund zu sehen und in den Chor der Kritiker einzustimmen, deren Argumente der Wissenschaftlichkeit oder der Orthodoxie nicht selten auch alte Kastenrivalitäten und –ressentiments verkleiden. Doch auch dies würde den berechtigten Anliegen nicht gerecht werden und ließe zu schnell vergessen, dass es bis zur Befreiung der Dalits, bis zu Gleichheit und Würde für alle Menschen in Indien noch ein sehr langer Weg ist.

Es erscheint mir angebracht, nicht nur die Beiträge der Dalit-TheologInnen für die Dalit-Bewegung und ihre intellektuelle Produktion wert zu schätzen, sondern sie auch zu ermutigen und unterstützen, den Weg der Befreiung und Transformation weiter zu gehen. Zugleich sollte eine theologische Diskussion auf Augenhöhe die oft noch paternalistischen Ratschläge von oben ersetzen und somit der Ernsthaftigkeit der Sache Rechnung zollen.

Vor allem aber wird man ihrem Anliegen wohl gerecht, wenn wir die Anstöße aufnehmen, die ein Umdenken anregen und neue Perspektiven auf tun, und kritisch fragen, wo wir für die Unterdrückten in unserer Gesellschaft und für die Opfer unserer eigenen ausbeuterischen Aktionen eintreten und ihren Kampf unterstützen können, indem wir ihnen zusprechen:

*Selig seid ihr Unterdrückten und Ausgebeuteten! Denn euer ist das Reich Gottes. (Lk 6,20)*



## Andacht zum Adventsfest

*Diederik Noordveld*

Das Adventsfest fing mit einer von den Ökis und dem Studienleiter gemeinsam gestalteten Andacht an. In der Predigt wurden die Hirten auf dem Felde Bethlehems (Lukas 2,8-20) mit den (ehemaligen) Bewohnerinnen und Bewohnern des Ökis in Verbindung gesetzt.

Wohnen im ökumenischen Studierendenwohnheim ist eine besonders tolle Sache. Das wissen wir alle. Wir, die jetzt hier wohnen, empfinden es Tag ein, Tag aus. Aber auch Ihr, die ehemaligen Bewohnerinnen und Bewohner unseres Hauses, habt es hautnah empfunden. Seit mehr als einem halben Jahrhundert wohnen Studierende und Promovierende hier an der Plankengasse und leben den ökumenischen Traum des Gründers unseres Instituts und Wohnheims Edmund Schlink: gelehrte und gelebte Ökumene in unmittelbarer Nähe, ja sogar unter einem Dach. Menschen aus aller Herren Länder, mit unterschiedlichen Studienfächern und verschiedenen konfessionellen Hintergründen. Zusammen feiern wir Andachten: Am Dienstag- und am Donnerstagabend, ja manche sogar jeden morgen. Die Hausabende konfrontieren uns immer wieder aufs Neue mit spannenden Themen. Und die wöchentlichen Konvente zeigen, dass das gemeinsame Leben zusammen gestaltet sein will. Und dann spreche ich noch nicht von den schönen Studienfahrten, dem gemeinsamen Frühstück, den tollen Gesprächen und natürlich auch den rauschenden Sommer- und Adventsfesten. Ja, Leben im Ök ist eine sehr schöne und prägende Zeit, woran man viele gute Erinnerungen haben kann.



Corinna Seeberger



Matthias Baum

Diese schöne und prägende Zeit ist aber vom Anfang an befristet. Wenn neue Ökis einziehen, wissen sie, dass sie nach vier, spätestens nach fünf Semestern wieder ausziehen müssen. Vor anderthalb Wochen war ein ehemaliger Studienleiter bei uns zu Gast: Prof. Plathow. Er sprach auf dem Hausabend über die ökumenischen Herausforderungen des Papstamtes. Er erzählte uns aber auch, wie es in seiner Zeit im Ök zugeing. Er berichtete, dass die damaligen Bewohner es überhaupt nicht gut fanden, als die damals unbefristete Wohnzeit auf vier Semester befristet wurde. Ich kann mir das lebhaft vorstellen. Wieso würde man es hinnehmen, dass man nach einigen Semestern wieder ausziehen muss? Das Ök ist doch eine viel zu tolle Sache?! Dafür gibt es aber viele gute Gründe, z.B. dass gerade die Befristung der Wohnzeit dazu führt, dass viel mehr Studierende die Ök-Erfahrung miterleben können.

Es hat sicherlich aber auch damit zu tun, dass wir die Erfahrung der gelebten Ökumene nicht für uns behalten, sondern in die Welt tragen sollten. Denn das ist, was passiert, wenn Ökis nach einigen Semestern ausziehen. Klar, sie wohnen leiblich nicht mehr hier. Aber die Erinnerungen und Erfahrungen bleiben. Lebenslange Freundschaften entstehen manchmal sogar. Die Verbundenheit mit dem Ök bleibt. Die Mitglieder des Freundeskreises sind davon ein lebendiger Beweis.

Wenn ein Öki zu einem ex-Öki wird, ändert sich vieles. Man verlässt das vertraute Wohnheim, muss sich wieder irgendwo anders einleben. Ich glaube aber nicht, dass dies die größte Änderung ist. Die größte Veränderung hat sich nämlich bereits in dem Öki selbst vollzogen. Denn die erlebte gelebte Ökumene ändert unser Leben. Die erin- nerten Erfahrungen können ein Leben lang prägend sein. Vielleicht sollte ich es aber etwas anders formulieren. Denn Ökumene ist keine Größe an sich. Ökumene verkörpert vielmehr den gemeinsamen Glauben an unsern Herrn Jesus Christus. Es ist der geteilte Glaube an ihn, der unser Leben ändert. Dieser Glaube ist aber nicht etwas, das wir nur unter größtenteils Gleichgesinnten leben können. Nein, der Glaube an Jesus Christus ist vielmehr etwas, das im alltäglichen Leben gelebt werden kann und soll. Der christliche Glaube hat nicht nur in der Kirche oder in einem christlichen Wohnheim seine Bedeutung. Glaube an Jesus Christus führt nicht zu einer weltfremden Lebens- einstellung. Der Glaube an ihn will vielmehr in unserem Leben, was wir auch machen und wo wir auch sind, eine prägende Kraft sein.

Dass der christliche Glaube an Gott keine stille Kontemplation ist, zeigen uns schon die Hirten auf dem Felde Bethlehems. Und damit komme ich zu dem zweiten Kapitel des Lukasevangeliums, das wir gerade gehört haben. Wir hörten den Engel des Herrn den Hirten sagen: „Siehe ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr, in der Stadt Davids.“

Die Geburt Jesu, eine sehr bekannte Geschichte, die die meisten von uns schon seit ih- ren jüngsten Jahren kennen. Josef und Maria die sich aus Galiläa aufmachten. Kein Raum in der Herberge und Baby Jesus in einer Krippe. Die Hirten auf dem Felde, die himmlischen Heerscharen. Eine bekannte Geschichte, die wir fast auswendig kennen.

## Andacht zum Adventsfest

In dieser Geschichte scheinen die Hirten eine eher dekorative Rolle zu spielen. Nicht umsonst spielen beim Krippenspiel oft ganz kleine Kinder die Rolle der Hirten. Da kann man wenig falsch machen. Die Hirten scheinen bloß Zeugen der Geburt Jesu zu sein, viel mehr aber auch nicht. Sie gehen nach Bethlehem und schauen sich Jesus an.



Paul Swoboda

Ich weiß natürlich nicht, was die Hirten damals genau gedacht und gefühlt haben. Durchaus vorstellen kann ich mir aber, dass der Gesang der himmlischen Heerscharen sie weithin mehr beeindruckt hat als das Sehen eines Babys in einer Krippe. Zugleich aber werden sie die Worte des Engels des Herrn nicht vergessen haben. Baby Jesus ist der Herr, der Heiland der Welt. Obwohl sie dies gerade gehört hatten und dies also wussten, blieben die Hirten aber nicht in stiller Kontemplation an der Krippe stehen. In Lukas 2,20 lesen wir: „Und die Hirten kehrten wieder um, priesen und lobten Gott für alles, was sie gehört und gesehen hatten.“ Die Hirten gehen zurück zu ihrer Herde. Und mit ihrem Umkehren zeigen die Hirten uns einen wesentlichen Bestandteil des christlichen Glaubens. Glaube führt nicht zu einer weltfremden Zurückgezogenheit. Der Glaube soll ins Leben hineingenommen werden. Das Hören der himmlischen Heerscharen und das Sehen des Kindes Jesu ist kein Endpunkt. Für die Hirten ist dieses Hören und Sehen vielmehr ein Neuanfang. Mit dem Sohn Gottes vor Augen und mit dem Lied der

Engel in ihren Ohren kehren die Hirten zu ihrem alltäglichen Leben zurück. Wie genau dies ihr Leben geändert hat, berichtet uns das Lukasevangelium leider nicht. Dass sich aber etwas geändert hat, steht außer Frage. Denn, so steht geschrieben: „Die Hirten preisen und loben Gott für alles, was sie gehört und gesehen hatten.“

Die Hirten kehren um. Ökis ziehen aus. Die Hirten hatten ihre befristete Zeit an der Krippe Jesu. Wir haben unsere befristete Zeit hier im Wohnheim. Vieles ändert sich. Die größte Änderung vollzieht sich aber in uns selbst. Die Hirten hörten die Engel und sahen den Sohn Gottes. Wir hören das Wort Gottes und sehen die ökumenische, weltumspannende Gemeinschaft der an ihn Glaubenden. Manchmal würde man sich wünschen, dass auch wir Jesus so unmittelbar wie die Hirten sehen könnten. Jesus selbst sagt aber: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!“ (Johannes 20,29). Zusammen mit den Engeln und den Hirten loben und preisen wir deswegen Gott: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens.“



Genderchor auf dem Adventsfest  
Libby Boulter – Ramona Lerner – Clara Rücker – Annabell Gietz  
Tobias Treu – Max Hornig (verdeckt)

## Hausabende im Ökumenischen Wohnheim für Studierende der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

### Sommersemester 2008

15.04.2008	ERÖFFNUNGSKONVENT
22.04.2008	PAVOL BAGAR: Studierende über ihr Land - Slowakei
29.04.2008	URSULA BERTI (Heidelberger Werkgemeinschaft e.V.): Was heißt es, mit Schizophrenie zu leben?
06.05.2008	OA DR. ULRICH SEIDL (Psychiatrische Uniklinik Heidelberg): Demenz erkrankungen – unaufhaltsamer Verfall?
13.05.2008	SIMONE KNAPP (Kirchliche Arbeitsstelle südliches Afrika): Die Apartheid in Südafrika und ihre Folgen
20.05.2008	PROF. WILFRIED HÄRLE (Theologie) / PROF JÖRG HÜFNER (Physik): Schöpfung und Quantenphysik? Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch
27.05.2008	REV. DAVID L. DRUCKENMILLER: Chaplaincy in the US-Army in Heidelberg
03.06.2008	PROF. DIETER ROTH (Politikwissenschaft; Forschungsgruppe Wahlen e.V.): Die Bedeutung der Linkspartei für die deutsche Parteienlandschaft
10.06.2008	SUNG-MIN YOON: Studierende über ihr Land – Süd-Korea
17.06.2008	PROF. CHRISTIAN HATTENHAUER: Folter in der deutschen Rechtsgeschichte
24.06.2008	ANA SANFELIX ANDREU: Studierende über ihr Land - Spanien
01.07.2008	PROF. GERD BLUM(Kunstgeschichte): Was ist Kunst?
08.07.2008	DR.HABIL. UTE KARL (TH Karlsruhe): Klimawandel und regenerative Energien
15.07.2008	ABSCHLUSSKONVENT

### Wintersemester 2008 / 09

14.10.2008	ERÖFFNUNGSKONVENT
21.10.2008	PROF. FRIEDRIKE NÜSSEL: Die christliche Taufe aus evang. Perspektive
28.10.2008	PROF ULRICH DUCHROW: Ökumenische Bewegung und Globalisierung
04.11.2008	AMERIKA WÄHLT: Election Night 2008 im Deutsch-Amerikanischen Institut
11.11.2008	SHIN YOSHIDA: Studierende über ihr Land - Japan
18.11.2008	CHAITI BASU: Studierende über ihr Land - Indien
25.11.2008	N. N.: Die Unfehlbarkeit des Papstes
02.12.2008	FRANCIS MWAURA: Studierende über ihr Land – Kenia
09.12.2008	PD DR. ELISABETH HARTLIEB: Queer Theory
16.12.2008	FILMABEND MIT DISKUSSION: „Maria voll der Gnaden“
13.01.2009	MATTHIAS BAUM: Die Vineyard-Bewegung
20.01.2009	SABINE WAGNER: Mariologie aus ökumenischer Perspektive
27.01.2009	ABSCHLUSSKONVENT



## Kurzkomentare zu Hausabenden

### Edmund Schlink (1903-1984) und seine Modelle und Visionen zur Ökumene von Prof. Dr. Friederike Nüssel (30.10.07)

*Christoph Heuberger*

Der erste Hausabend des Wintersemesters 2007/08 stand thematisch im Vorzeichen des nahenden 50-jährigen Jubiläums des Ökumenischen Wohnheims für Studierende, so dass Frau Prof. Dr. Nüssel eine Einführung in die theologischen Konzeptionen des Gründungsvaters des Hauses, Prof. Dr. Edmund Schlink, gab.

Zu Beginn skizzierte die Referentin einige biographische Daten zum Leben Schlinks und stellte dabei u.a. heraus, dass er vor seiner theologischen Ausbildung, die er in Bethel und Münster (bei Karl Barth) absolvierte, auch ein Studium der Physik, Philosophie und Psychologie beendet hatte. Im Jahr 1934 führte die in Gießen eingereichte Habilitationsschrift „Der Mensch in der Verkündigung der Kirche“ für Schlink zu einem ersten Konflikt mit den nationalsozialistischen Machthabern. Denn aus politischen Gründen verweigerten sie Schlink die Anerkennung seiner Arbeit und ihm wurde keine *venia legendi* verliehen. Diese Erfahrung und auch die Prägung durch seinen theologischen Lehrer Karl Barth ließen Schlink zu einer führenden Persönlichkeit innerhalb der Bekennenden Kirche werden.

Inmitten des Zweiten Weltkriegs (1940) tritt Schlink mit seiner „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“ als seinem ersten bedeutenden Werk in Erscheinung. Ab 1945 bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1971 wirkte er als Gründer und Direktor des hiesigen Ökumenischen Institut, wobei in diese Zeit auch seine vielfältige nationale und internationale Gremienarbeit im Dienst der Ökumene fällt. So war er nicht nur lange Jahre der Leiter des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, sondern fungierte auch als offizieller Beobachter der EKD beim II. Vaticanum in den Jahren 1962 bis 1965. Edmund Schlink verschied nach einem jahrzehntelangen Wirken im Dienste des Verständnisses zwischen den christlichen Konfessionen im Jahr 1984 in Heidelberg.

Um einen ersten Zugang zu den ökumenischen Visionen Schlinks zu bekommen, empfiehlt es sich seinen unter dem Pseudonym Sebastian Knecht 1975 veröffentlichten Roman „Die Vision des Papstes“ zu lesen. Der Pontifex berichtet darin von drei nächtlichen Visionen, die ihn letztendlich darin bestärken, eine neue ökumenische Offensive zu starten und über die bisherigen Ziele des Zweiten Vatikanischen Konzils hinauszugehen. Für Schlink als Autor steht in diesem Zusammenhang die Einheit des Leibes Christi in Form der Mannigfaltigkeit der Konfessionen im Vordergrund seiner dogmatischen Konzeption. Der Papst, welchem als Bischof von Rom der Dienst Petri zugewach-

sen ist, fungiert dabei (nur) als gemeinsamer Sprecher der Christenheit.

Die Einheit im Glauben sieht Schlink in der gemeinsamen Abendmahlsfeier der verschiedenen Konfessionen hergestellt, wobei das Ziel der Ökumene nicht auf Erden, sondern erst im Anbruch des Reiches Gottes erfüllt wird.

### **N.F.S Grundtvig als dänischer Theologe und Volksvater von Martin Bonde Christensen (27.11.07)**

*Christoph Heuberger*

Nikolai Frederik Severin Grundtvigs Wirken als einer der bedeutendsten dänischen Theologen ist vor dem Hintergrund der politischen und sozialen Ereignisse des Königreiches Dänemark im 19. Jahrhundert zu sehen.



Eröffnungswochenende (10.-12.10.08) in Freiburg

unten (v.l.): Anna Quaas – Francis Mwaura Kagwara – Martin Bortz – Tobias Treu – Martin Niklas  
Natalia Jevglevskaia – Ramona Lermer – Mariya Vasileva

oben: Adrian Bölle – Andrey Rodionov – Matthias Baum – Johannes Lohscheidt – Shin Yoshida  
Johanna Sievers – Max Hornig – Diederik Noordveld – Paul Swoboda – Clara Rücker  
Libby Boulter – Corinna Seeberger – Annabell Gietz – Andrea Zisler – Brigitte Herrmann

Geistesgeschichtlich jedoch stellt diese Epoche ein goldenes Zeitalter dar, in der Persönlichkeiten wie Hans Christian Andersen, Sören Kierkegaard, Johan Heiberg und eben auch N.F.S. Grundtvig den Zenith ihrer Schaffenskraft erreichten. Für das kreative Leben Grundtvigs spielten dabei drei Schlüsselerlebnisse eine herausragende Bedeutung, die ihn in seinem Arbeiten inspirierten:

Seit der Herrschaftszeit Königs Christians IV. musste das nordeuropäische Land nicht nur den Verlust eines Teiles seines Territoriums verkraften, sondern auch die unheilvolle Bündnispolitik des Königshauses mit Napoleon führte zu einem Totalverlust der dänische Flotte sowie der zweifachen Zerstörung der Hauptstadt Kopenhagen durch die Briten. Dieser schicksalhaften Ereignisse nicht genug, musste das Königshaus im Jahr 1813 den Staatsbankrott vermelden.

Im Jahr 1810 durchlebte Grundtvig, nachdem er sein Theologiestudium, trotz des eigentlichen Wunsches, Schriftsteller werden zu wollen, abschloss, eine geistige Krise, als er seinen Vater, einen bibeltreuen Christen, in den letzten Monaten seines Lebens intensiv begleitete. Etwa ein Jahrzehnt später, datierte Grundtvig dann sein Bekehrungserlebnis, welches er als „phantastische Entdeckung“ beschreibt, in welchem ihm seine einstmalige Kindstaufe und die Teilnahme am Abendmahl als „Wort vom eigenen Mund des Herren“ begegneten. Noch einmal ein halbes Jahrzehnt später kommt er aufgrund der Beschäftigung mit der nordischen Mythologie und deren Einfluss zur Erkenntnis, dass man zuerst Mensch und erst danach Christ sei.

Neben der Auseinandersetzung mit den Göttern der Germanen, die er nicht notwendigerweise als Widerspruch zum Christentum, sondern vielmehr als Ergänzung zum christlichen Glauben verstand, spielte die Bedeutung der orthodoxen Theologie und Liturgie eine wesentliche Rolle in der theologischen Konzeption Grundtvigs.

Auch bei mehrmaligen Studienaufenthalten in Kreisen der Erweckungsbewegung in Großbritannien entdeckte er seine Begeisterung für die englische Literatur und ließ sich von ihr in seinem Schaffen bestärken.

In Deutschland ist Grundtvig vor allem als Gründer der Landvolkshochschulen bekannt, deren ersten Ableger er 1844 als Rödning Højskole eröffnete. In diesen Lehranstalten für „einfache Leute“ sollten den Menschen nicht nur Grundkenntnisse im Lesen, Schreiben und Rechnen beigebracht werden, sondern es sollte auch auf die Erweckung ihres religiösen Geistes hingewirkt werden.

Grundtvigs Engagement für seine Landsleute zeichnete sich weiterhin dadurch aus, dass er an der Ausarbeitung des ersten dänischen Grundgesetzes beteiligt war und im Revolutionsjahr 1848 Abgeordneter des dänischen Parlaments wurde.

Die literarisch-liturgischen Aktivitäten des dänischen Theologen zeigten sich vor allem darin, dass er als Verfasser von mehr als 1500 Kirchenlieder gilt, die in den Gesangsbücher der dänischen Staatskirche bis heute einen herausragenden Platz einnehmen.

Mit zunehmendem, fast biblischem Alter verspürte Grundtvig, der bereits zu Lebzeiten von seinem Landsleuten verehrt wurde, eine prophetische Gabe, die ihn u.a. dazu ver-

anlasste, bei einem Treffen mit dem dänischen König diesen davor zu warnen, dass heute Nachmittag die Deutschen einen Angriff auf sein geliebtes „Kongeriket Danmark“ vorbereiten würden...

### Österreich von Clarissa Breu (4.12.07)

*Christoph Heuberger*

Einen Einblick in die Geschichte, Politik, Kultur und Konfessionen der Alpenrepublik Österreich gab uns unsere Mitbewohnerin Clarissa Breu am sechsten Hausabend des Wintersemesters 2007/08. Das heutige Österreich ist nicht nur eine der wirtschaftlich reichsten Nationen der Erde, sondern zeichnet sich auch durch ein großes kulturelles Erbe aus, das sich in namhaften Personen wie Grillparzer, Zweig und Musil in der Literatur, Klimt und Wagner in der Malerei sowie Mozart und Strauß in der Musik manifestiert.

Die historischen Wurzeln des Staates reichen dabei bis in die Römerzeit als Teil der damaligen Provinz Regnum Noricum zurück. Im Mittelalter herrschten zeitweise die bayerischen Wittelsbacher über das Land, bis 1278 das Adelsgeschlecht der Habsburger an die Macht kam, unter deren Regentschaft Österreich zu einer europäischen Großmacht aufstieg.

Bedeutende historische Ereignisse stellten dabei die Belagerung Wiens durch die Osmanen im 16. Jahrhundert, sowie die Doppelmonarchie Österreich-Ungarn zwischen 1804-1918 dar. Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges kam es auch in Österreich zur Ausrufung der Republik, die formal bis zur gewaltsamen Machtergreifung der Nazis und dem Anschluss an das Deutsche Reich im Jahr 1938 Bestand hatte.

Innenpolitische vollzog sich jedoch in den 30er Jahre unter Bundeskanzler Dollfuß eine Wende zum autoritären Ständestaat, der heutzutage als sogenannter Austrofaschismus bezeichnet wird.

Nach dem Zweiten Weltkrieg erhielt Österreich im Jahr 1955 seine volle Souveränität zurück und die Neutralitätspolitik wurde zu einer Art Staatsdoktrin erhoben, welche bis heute, trotz der Mitgliedschaft in der EU, die österreichische Außenpolitik prägt. Aus diesem Grund fungiert das Land auch als Sitz wichtiger internationaler (Unter-) Organisationen der UN, OPEC und OSZE.

Im Hinblick auf die konfessionelle Zugehörigkeit gehören knapp 75% der Österreicher der römischkatholischen Kirche an. Obwohl in der Reformationszeit fast 90% der Bevölkerung protestantisch waren, bekennen sich nur knapp 4,6% der Österreicher heute zum evangelischen Glauben entweder Augsburgischer oder Helvetischer Provenienz. Denn im Zuge der Gegenreformation des 17. Jahrhundert wurden die Untertanen von der Obrigkeit gezwungen, entweder dem „ketzerischen Glauben“ abzuschwören oder auszuwandern. Doch trotz dieser restriktiven Religionspolitik gab es weiterhin verein-

zelt evangelische Christen, die als „Geheimprotestanten“ bezeichnet wurden. Erst im Jahre 1861 erfolgte durch das sogenannte „Protestantenpatent“ die volle Gleichstellung der evangelischen Bevölkerung in der k.u.k. Monarchie.

## **Sterbehilfe und Sterbebegleitung von Frau Dr. med. van Oorschot**

*Christoph Heuberger*

Im Zuge der vermehrt interdisziplinären Ausrichtung unser Hausabende gab Frau Dr. med. van Oorschot, die als Strahlenmedizinerin tätig ist, einen Einblick in den Bereich der Sterbehilfe und -begleitung.

In ihrer Ausführungen betonte Frau Dr. van Oorschot, dass es für Mediziner immer eine höchst problematische Situation darstelle, wenn bei einem lebensgefährlich erkrankten Patienten keine Patientenverfügung vorliege. Denn aus dieser ginge der klare Wille des Behandelten hervor, wie die Ärzte mit ihm verfahren sollen.

Neben einer Patientenverfügung besteht auch die Möglichkeit einer sogenannten Vorsorgevollmacht, welche mit einer Vertrauensperson, etwa dem Ehepartner, verfasst werden kann. Grundsätzlich empfiehlt es sich nach Meinung der Referentin, dass beide Dokumente jährlich aktualisiert werden, da bei den Betroffenen gleichfalls ein Sinneswandel aufgrund verschiedener innerer und äußerer Umstände eintreten kann.

Im Zusammenhang mit dem Begriff der Sterbehilfe hob die Referentin hervor, dass die Definition „aktive“ oder „passive“ Sterbehilfe unpräzise sei, zumal auch der passiven Form ein aktives Element, etwa das Abschalten lebenserhaltender Geräte, innewohnt.

Zum Bedauern von Frau Dr. van Oorschot ist die Palliativmedizin in Deutschland über Jahrzehnte vernachlässigt worden, und es bedarf deswegen heutzutage im medizinischen Bereich großer Anstrengungen, um der Nachfrage an geeigneten Einrichtungen und qualifiziertem Personal gerecht zu werden.

## **Das Deutsche Krebsforschungszentrum in Heidelberg von Frau Dr. Sibylle Kohlstädt (22.1.08)**

*Christoph Heuberger*

In ihrer Funktion als Mitarbeiterin im Bereich Öffentlichkeitsarbeit des Deutschen Krebsforschungszentrum (DKFZ) skizzierte Frau Dr. Sibylle Kohlstädt die wissenschaftlichen Aufgaben und Ziele des in Heidelberg ansässigen Institutes.

Das DKFZ beschäftigt sich dabei nicht nur mit der Erforschung verschiedenster Krebsursachen, sondern ist auch im Bereich der Frühdiagnostik und Vorsorge von Krebserkrankungen tätig. Frau Dr. Kohlstädt gab den Anwesenden ebenfalls einen Einblick in die verschiedenen Forschungsschwerpunkte des Zentrums, so etwa in die Zell- und

Tumorbiologie sowie der funktionalen und strukturellen Genomforschung. Zum Abschluss ihrer Ausführungen verwies die Referentin noch auf die angebotenen Beratungstätigkeiten des DKFZ als neutraler Anlaufpunkt für Krebspatienten und deren Angehörige.

### **Pfingstkirchen in Nigeria von Anna Quaas (29.1.08)**

*Christoph Heuberger*

Am letzten thematischen Hausabends des Wintersemesters 2007/08 gab unsere Mitbewohnerin Anna Quaas, die am Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaften bei Prof. Bergunder promoviert, einen Einblick in die Pfingstkirchen Nigerias, welche sie bei einem Aufenthalt im Rahmen ihrer Dissertation im Juli 2007 vor Ort kennen lernte.



Eröffnungswochenende WS08/09 – Stadtführung in Freiburg

Adrian Bölle – Corinna Seeberger – Johanna Sievers – Clara Rücker (verdeckt) – Anna Quaas  
Johannes Lohscheidt – Shin Yoshida – Mariya Vasileva (verdeckt) – Anna Ossipova  
Paul Swoboda – Francis Mwaura Kaguara – Martin Borz

Doch zuerst musste der Begriff der Pfingstkirchen, die sich derzeit vor allem in Lateinamerika und Afrika großen Zustroms erfreuen, definiert werden, um sie von anderen evangelikalen und charismatischen Bewegungen zu unterscheiden. In diesem Zusammenhang betonte die Referentin den dezidierten Bezug aller Pfingstgemeinden auf 1 Kor 12,4-11, in welchem die Geistgaben der Gemeinde betont werden.

Ein weiteres Spezifikum pfingstkirchlicher Gemeinden im Gegensatz zu anderen evangelikalen Bewegungen oder den etablierten Kirchen ist dabei die offene Liturgie während des Gottesdienstes, die durch Lobpreis, laute Gebete und Tänze in Erscheinung tritt. Als weitere herausragende Merkmale der Pfingstkirchen benannte die Referentin Heilungsgottesdienste und Prophezeiungen.

Die Ursprünge unabhängiger Pfingstkirchen in Afrika lassen sich in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts datieren, als mithilfe amerikanischer und britischer Unterstützung es zur Gründung erster eigener Gemeinden kam. In den 70er Jahre erfasste eine Welle der Erneuerung diese Kirchen, und seit den 80er Jahren lässt sich eine theologische Fokussierung auf das Thema einer „theology of prosperity“ feststellen.

Aufgrund ihres großen Missionseifers versuchen die afrikanischen Pfingstkirchen auch in Deutschland Fuß zu fassen, wobei die Referentin die Probleme derartiger Migrationskirchen skizzierte. Insbesondere ihre unterschiedliche gottesdienstliche Struktur sowie die einseitige und teilweise nicht fundierte theologische Ausrichtung führen zu der Problematik, dass es große Hindernisse für die afrikanischen Gemeinden gibt, neue Gläubige in Deutschland zu gewinnen.

### **Hausabende im Wintersemester 2008/2009.**

#### **Prof. Dr. Friederike Nüssel: Die christliche Taufe aus evangelischer Perspektive**

*Anna Quaas*

Zum Beginn des Wintersemesters 2008/2009 wurde Ephora Frau Professor Nüssel zum Referat über die Taufe aus evangelischer Perspektive eingeladen. Dabei entschied sie sich bewusst für einen Vortrag über die Taufe aus der evangelischer Perspektive, um im Anschluss daran mit Bewohnerinnen und Bewohnern über das Taufverständnis aus der Sicht anderer konfessioneller Prägungen ins Gespräch zu kommen.

Bemerkenswerterweise scheint - wie statistische Erhebungen zeigen - die Taufe in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen zu haben: Im Jahre 2002 wollten 95% der westdeutschen evangelischen Christen und 87% der ostdeutschen evangelischen Christen ihre Kinder taufen lassen. Nach wie vor sind Säuglings- und Kindertaufe in Deutschland die Regel, wobei sich in den letzten 50 Jahren der Tauftermin immer weiter von der Geburt entfernte und außerdem Taufen im Umfeld der Konfirmation zunahm. Der Anteil der Erwachsenentaufen ist konstant geblieben. Aus ökumenischer

Perspektive ist interessant, dass in konfessionsverbindenden Ehen sich die Ehepartner häufig für eine evangelische Taufe entscheiden in der Annahme, dass dies eine ‚ökumenische Erziehung‘ erleichterte.

Nach einem kurzen Einblick in die gegenwärtige Situation der evangelischen Taufpraxis in Deutschland, widmete sich Frau Professor Nüssel anschließend der Einsetzung und Bedeutung der Taufe im Neuen Testament und seiner Umwelt sowie in der Kirchengeschichte, insbesondere in der Reformationszeit. Dabei bezog sie sich zunächst auf Martin Luther, der einerseits die Auffassung vertrat, dass die Taufe im Glauben angenommen werden müsse und andererseits für die Kindertaufe eintrat. Während Luther zunächst das Patenamts als verbindendes Glied zwischen beiden Positionen ansah, entwickelte er später den Gedanken des Kinderglaubens, nachdem ein Kind in der Taufe den Glauben erfährt. Diesen Gedanken sieht Frau Professor Nüssel auch gegenwärtig als besonders hilfreich an, etwa wenn es um die Soteriologie geistig schwer behinderter Menschen geht. Dem Taufverständnis Luthers stellt sie das Taufverständnis Calvins, für den die Taufe als von Gott gestiftetes Zeichen zur Vergewisserung gilt und das Taufverständnis Zwinglis, der die Taufe in erster Linie als Bezeugungsakt des Täuflings bzw. Bekenntnisakt ansieht, gegenüber. Unterschiedliche reformatorische Traditionen einigten sich in der Leuenberger Konkordie aus dem Jahre 1973 auf folgende gemeinsame Auffassung der Taufe: „Die Taufe wird im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes mit Wasser vollzogen. In ihr nimmt Jesus Christus den der Sünde und dem Sterben verfallenen Menschen unwiderruflich in seine Heilsgemeinschaft auf, damit er eine neue Kreatur sei. Er beruft ihn in der Kraft des Heiligen Geistes in seine Gemeinde und zu einem Leben aus Glauben, zur täglichen Umkehr und Nachfolge.“ Zum 25. Jubiläum der Lima-Erklärung „Taufe, Eucharistie und Amt – Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen“ erkannten elf Kirchen der ACK in Deutschland im April 2007 wechselseitig die Taufe an.

Im Anschluss an den Vortrag wurde die Kindersegnung als Alternative zur Kindertaufe diskutiert, wie und unter welchen Umständen eine Nottaufe durchgeführt werden kann und ob eine Taufe durch Nicht-Ordinierte zulässig ist. Gerade im Blick auf die ökumenische Anerkennung der Taufe in der anglikanischen, römisch-katholischen und orthodoxen Kirche hält Frau Professor Nüssel es für wichtig, dass auch in der evangelischen Kirche nur Ordinierte die Taufe spenden.

### **Shin Yoshida: Studierende über ihr Land: Japan**

*Matthias Baum*

Shin Yoshida ist Japaner und bringt seine Kultur auch in Form der besonderen Mentalität, des leckeren Essens und nicht zuletzt der besonderen Frömmigkeit in das Wohnheimleben mit ein. Ein Vortrag über Japan war ein lange ausstehendes Desideratum.



Japan ist ein besonderes Land, sowohl in Bezug auf seine Sprache wie auch seine geographische Lage. Der Name Japan (nipon) bedeutet Sonne, also Land der aufgehenden Sonne. Christen sind in Japan mit einem Anteil von einer Million eine Minderheit, die weniger als 1% der Bevölkerung stellt. Mission ist bei diesen Christen daher auch ein wichtiges Anliegen. Die Geschichte des Christentums in Japan begann im Jahre 1549 mit der Mission der Katholischen Kirche. Der Protestantismus kam erst durch amerikanische Missionare im 19. Jh. nach Japan. Die wenigen Christen leben in bewusster Abgrenzung von anderen Religionen. Regelmäßiger Gottesdienstbesuch ist für japanische Christen obligatorisch. Das Christentum kann Menschen aber auch isolieren und zu Vereinsamung führen, weil gesellschaftlich der christliche Glaube stellenweise geächtete wird. Die Taufe bildet mit dem Eintreten in die Gemeinschaft der Christen das Austreten aus dem eigenen Familienverband.

Die traditionellen Religionen in Japan sind der Shintoismus und der Buddhismus. Der Shintoismus (Shinto - der Weg zu Gott) ist eine japanische, polytheistische Naturreligion (500 Millionen Götter), in der Ahnen verehrt werden. Der Shintoismus hat viele ritualisierte Feste.

Siddharta Gautama ist der Gründer des Buddhismus. Der Zen-Buddhismus ist die bekannteste Schule des Buddhismus in Japan. Er betont die Ästhetik (z.B. in Form von Gestaltung von Gärten), aber auch hier gibt es den Ahnenkult. Der Zen-Buddhismus hat keine ausdrückliche Lehre. Die einzige Ausdrucksweise ist, Geschichten zu erzählen, aber letztlich kann man nichts Einzelnes beschreiben, weil alles miteinander zusammenhängt. Aus diesem Weltzusammenhang lässt sich nichts isolieren. Die einzige angemessene Erkenntnisform ist in Form von Meditation und der Hingabe an das Nichts.

Viele Japaner gehören verschiedenen Religionen gleichzeitig an. So werden oft Feste und Rituale aus anderen Religionen übernommen. Beerdigungen werden traditionell buddhistisch gefeiert. Opferaltäre und Schreine sind weit verbreitet. Sowohl an Hausaltären wie an Gräbern werden Speis- und Trankopfer gespendet. Desweiteren gibt es auch Wahrsagerei im Tempel, wo man sich seine Zukunft vorsagen lassen kann.

Für Japaner ist Harmonie bedeutsam. Dualistische Systeme werden abgelehnt zugunsten eines Einheitsdenkens. Einen personalen Gott können sich Japaner im Buddhismus und Shintoismus nicht vorstellen. In der Mystik wird die Dualität überwunden, was eine Schnittstelle zu christlichen Mystik darstellt (z.B. Meister Eckhart). In der Mystik transzendiert man die eigene Religion und öffnet sich für andere Religionen. Der wirklich religiöse Mensch übersteigt seine Erfahrungserkenntnis. In den Religionen herrscht eigentlich eine tiefe Harmonie durch die eine Spiritualität. Die unterschiedlichen Religionen sind lediglich verschiedene Wege zum selben Ort. Alle haben aber das gleiche Ziel. - Auch wenn die synkretistischen Tendenzen dieser Einführung auf Kritik von Seiten der Hörer stießen, bestach der Vortrag durch den Humor des Referenten und dem Abwechslungsreichtum; so gab es Kostümdarstellungen, eine Powerpointpräsentation und einen Film.

### Chaiti Basu: Studierende über ihr Land: Indien

*Anna Quaas*

Der Vortrag am 18. November von Chaiti Basu über ihr Heimatland Indien behandelte vor allem Sehenswürdigkeiten in Indien wie die Säule Chandraguptas, den Taj Mahal, typisches indisches Essen, Tänze und Kleidung sowie indische Kinofilme und Literatur. Über die verschiedenen Sprachfamilien wurden wir von einem Indologie-Studenten, den Chaiti Basu als Koreferenten eingeladen hatte, unterrichtet. Zu drei indoeuropäischen Sprachen, die er selbst beherrscht, gab er uns Hörbeispiele. Umrahmt wurde der Vortrag von Chaiti Basu von indischem Essen und einem Dokumentarfilm über Indien.

### Prof. Dr. Michael Plathow: Die Unfehlbarkeit des Papstes

*Matthias Baum*

Professor Plathow war über zwanzig Jahre Studienleiter im Ökumenischen Wohnheim. Als ein ökumenischer Praktiker führte er uns in die Kontroversen um das Papsttum ein, und war aufrichtig bemüht die verschiedenen Blickwinkel auf den Zankapfel Papsttum darzustellen.

Generell ist zum Papsttum zunächst zu sagen, dass der Auftritt des Papstes zum gesellschaftlichen Großereignis wird und dieser stark medial vermittelt ist. Der Papst ist nicht nur kirchliches Oberhaupt der Römisch-Katholischen Kirche, sondern auch weltliches Oberhaupt des Vatikanstaates und wird deshalb auch von den Staatsoberhäuptern empfangen. Jedoch trat die Stellung des Papstes als Staatsoberhaupt in der Geschichte merklich zurück. Theologisch nimmt die Römisch-Katholische Kirche für sich in Anspruch, dass der Papst Stellvertreter Christi auf Erden und ihm Schlüsselgewalt gegeben ist. Desweiteren ist er auch Oberhaupt der kath. Kirche und die oberste rechtliche Instanz (Jurisdiktionsprimat). Sofern der Papst *ex cathedra* spricht ist er auch unfehlbar (Infallibilitätsprimat), wie es das Vatikanum I (1870) festlegt.

Luther hielt den Papst für den Antichristen, weil er neben dem kirchlichen Amt auch weltlicher und politischer Herrscher ist. Auch Barth wiederholte das in der ersten Auflage seines Römerbriefes, nahm dies aber später zurück. Im ökumenischen Dialog ist aber zu fragen, ob das Papsttum überhaupt ein ökumenisches oder allein ein römisch-katholisches Thema ist. Aus evangelischer Perspektive ist das Papsttum das größte Hindernis in der Ökumene. Von katholischer Seite wird das nicht so gesehen. Die Protestanten müssten sich das Papsttum nicht zum Problem machen. Und tatsächlich trat das Papsttum als Konfliktthema immer weiter in den Hintergrund. Das Gemeinsame, so stellte man fest, sei doch größer als das, was uns trennt. Jedoch bewirkte das Papsttum eine Alleinstellung der katholischen Kirche.

Die Situation hat sich durch die Globalisierung verändert. Als Beispiel kann dafür das

2. Vatikanische Konzil gelten. So spricht *Lumen gentium* nicht von der Primatsstellung der katholischen Kirche, sondern von der Zentralstellung Christi. Die katholische Kirche ist Christus direkt zugeordnet, aber auch die anderen Kirchen drehen sich, wie die Planeten um die Sonne, in konzentrischen Kreisen um Christus, aber eben in Kreisbahnen, die unterschiedlich weit von der Sonne entfernt sind (Hierarchiedenken). Eine Rückkehrökumene wird aber von katholischer Seite nicht mehr angestrebt.

Seit 1989 werden Priester auf den Papst vereidigt und ihm zu Treue verpflichtet. Auch im Abendmahl wird die Gemeinschaft mit dem Papst in der Liturgie betont. Entscheidend ist letztlich die gelebte Ökumene, wie sie exemplarisch hier im Wohnheim stattfindet, auch wenn das Papsttum als Konfliktthema zuweilen quer stehen kann.

### **Francis Mwaura: Studierende über ihr Land: Kenia**

*Anna Quaas*

Den Vortrag hielten Francis Mwaura und eine Studentin aus dem benachbarten Wohnheim, die insgesamt für drei Jahre in einer Grund- und in einer Sonderschule in Nairobi gearbeitet hat. Die kenianische Geschichte bis zum Beginn der Kolonialzeit im Jahre 1885 ist wenig dokumentiert. Von 1885 bis 1888 war die kenianische Küstenregion in deutscher Hand, von 1888 bis 1963 übernahmen die Briten die Herrschaft über das sogenannte ‚Britisch Ostafrika‘. Wichtige geschichtliche Ereignisse während der Kolonialherrschaft waren die Verhaftung des kenianischen Freiheitskämpfers Harry Thuku im Jahre 1922 und die antikoloniale Mau Mau Bewegung von 1952 bis 1960. Mit der Unabhängigkeit 1963 wurde Jomo Kenyatta, ein Kikuyu, Präsident. Die neue afrikanische Elite übernahm wesentliche Teile des britischen Großgrundbesitzes im Bezirk um Nairobi und siedelte die dort lebenden, während der britischen Kolonialherrschaft landlos gewordenen, Kikuyu in den weniger attraktiven Gegenden im Rift Valley und anderen Teilen Kenias an. Nach Kenyattas Tod im Jahr 1978 übernahm Daniel arap Moi die Präsidentschaft. Seine Präsidentschaft sei von Wahlbetrug und Korruption geprägt gewesen und durch Landflucht seien die Slums in Nairobi entstanden. Mwai Kibaki ist seit 2002 der dritte Präsident Kenias. Nachdem die Rechtmäßigkeit von Kibakis Wiederwahl von der Opposition und auch von internationalen Wahlhelfern angefochten wurde, kam es Ende Dezember 2007 zu schweren Unruhen in Kenia. Besonders hart trafen die Auseinandersetzungen die im Rift Valley angesiedelten Kikuyu, aus dem doppelten Grund, dass sie einerseits als Eindringlinge im Rift Valley angesehen wurden und andererseits wie Mwai Kibaki zur Volksgruppe der Kikuyu gehörten. Nach internationalen Interventionen und einem verheerenden Konflikt in Kenia wurde Ende Februar eine Koalitionsregierung gebildet - allerdings um den Preis, dass die Regierung aus 94 Ministern besteht, die ein monatliches Gehalt von 7000€ erhalten. Auch die Wirtschaftskrise in den USA trifft Kenia zurzeit schwer. Kenias Wirtschaft beruht wesentlich auf dem Export von Tee, Kaffee und Blumen. Es gibt 42 Sprachen, wobei nur Suaheli und Eng-

lich Amtssprachen sind. Gewöhnlich sprechen Kenianerinnen und Kenianer drei Sprachen. Neben der Geschichte, Fotos von der Hauptstadt Nairobi und allgemeinen Informationen zum Land, wurde von Francis Mwaura auch ausführlich die Fauna Kenias gezeigt.

### PD Dr. Elisabeth Hartlieb: Queer-Theory

*Brigitte Herrmann*

Von Frauen, Männern und anderen Geschlechtern – unter dieser Überschrift stand ein Hausabend mit Frau Elisabeth Hartlieb, die uns in die Grundlagen der Gendertheorie einführte. Elisabeth Hartwig ist Privatdozentin an der Universität Marburg und Krankenhauspfarrerin in Donaueschingen. Promoviert wurde sie am Ökumenischen Institut bei Prof. Dietrich Ritschl.



Eröffnungswochenende WS08/09 Picknick auf dem Schauinsland

vorn: Adrian Bölle – Tobias Treu – Francis Mwaura Kagwara

hinten: Max Hornig – Corinna Seeberger – Ramona Lerner – Brigitte Herrmann – Martin Bortz

Shin Yoshida – Clara Rücker – Mariya Vasileva – Paul Swoboda (verdeckt) – Johannes Lohscheidt

ganz hinten: Natalia Jevglevskaia

Was ist eigentlich Geschlecht? Dieser Frage widmen sich die Gender Studies, ursprünglich angloamerikanischen Ursprungs mit dem Grundgedanken, Geschlechterverhältnisse als Bedingung menschlicher Gemeinschaften zu analysieren. Geschlecht ist nicht nur naturgemäß vorgegeben, sondern auch soziale Konstruktion. Und Geschlecht ist eine Struktur, die auf allen Ebenen der Gesellschaft zu finden ist und die der Gesellschaft wieder Formen aufprägt. In der Folge ist Geschlecht kein naturgegebenes Faktum, sondern ein Problem, das analysiert werden muss und ein elementares Raster, mit dem wir unsere Umwelt wahrnehmen.

Das Wort „Geschlecht“ wurde bis ins frühe 19. Jahrhundert in der Bedeutung von Sippe („Adelsgeschlecht“) verwendet, dann verschob sich die Bedeutung in Richtung des lateinischen „sexus“ und zielte auf den Unterschied von Mann und Frau. „Geschlecht“ war naturgegeben, unveränderlich und es gab genau zwei Formen: Mann und Frau eben. Dieses Verständnis herrschte bis ins 20. Jahrhundert vor. Der Wandel des Verständnisses von „Geschlecht“ verlief parallel zum Wandel der feudalen Adelsgesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft. Im Zwei-Geschlechtermodell sind Frau und Mann komplementär entgegengesetzt und immer aufeinander bezogen. So wie zum Mann bestimmte Dinge gehören, gehören auch zur Frau bestimmte Dinge, die immer auch eine Rangordnung implizieren. Dies wird besonders bei der Betrachtung der bürgerlichen Geschlechterordnung deutlich. Frauen wurden bürgerliche Rechte nicht im gleichen Maße wie Männern zugestanden, allerdings waren auch nicht alle Männer gleichberechtigt.

In den Gender Studies wird zwischen *sex*, dem biologischen Geschlecht, und *gender*, dem sozialen Geschlecht, unterschieden. Neuere Entwicklungen sehen Geschlecht nicht mehr nur als soziale Strukturkategorie, sondern auch als etwas, das wir uns immer wieder in Kommunikationsprozessen selbst zuschreiben. Wir alle haben ein Wissen um Geschlechtsidentität, wir machen Annahmen, welches Geschlecht unser jeweiliges Gegenüber hat und welches Geschlecht es uns zuschreibt. Geschlecht ist keine Eigenschaft, keine Struktur, sondern ein Prozess, der immer wieder geschieht, wo Menschen interagieren und wo die Vorstellung von Unterschieden sich immer weiter und immer neu tradiert. Geschlecht ist also nicht etwas, was wir haben, sondern etwas, was wir immer wieder machen, eine Kategorie, die in zwischenmenschlicher Interaktion entsteht, „doing gender“ eben.

### **Matthias Baum: Die Vineyard-Bewegung**

*Matthias Baum*

Der Referent besucht selbst die Vineyardgemeinde in Heidelberg und wählte deshalb eine Innenperspektive für den Vortrag.

Der Name Vineyard kommt von dem engl. Wort Weinberg und ist an der Bibelstelle in

Jes 27, 2-3 orientiert: „Ich, der Herr, habe einen wunderbaren Weinberg. Jubelt laut ihm zu. Ich wache selbst über ihn.“ Die Vineyardbewegung ist noch sehr jung. Sie entstand im Zuge der 68er Bewegung in Kalifornien aus den Jesus-People und der Calvary Chapel. 1974 spaltete sich eine kleine Gruppe von der Calvary Chapel ab und gründete die Vineyard. Ein großer Teil der neuen Besucher waren Jesus People. Vineyard fing an, in den Gottesdiensten mit einer Band moderne Lieder zu spielen. Keith Green und Bob Dylan kamen bei Vineyard zum Glauben.

Die zentrale Leiterfigur bei Vineyard wurde John Wimber. Er übernahm die Jugendarbeit in einer Gemeinde, die sich zunehmend für charismatische Phänomene öffnete (Prophetien, Zungenrede, Heilung etc.). Innerhalb eines halben Jahres wuchs die Jugendgruppe von 50 auf 5000 Besucher an. Wimber begann im Anschluss daran mit seinen sogenannten Powerevangelisationen und Powerhealing Veranstaltungen erst in den USA, dann auch in England, Südafrika und Deutschland. Anfänglich wollte man in Europa keine neuen Gemeinden gründen, sondern bestehende unterstützen, doch die Basileia Bern schloss sich als bisher unabhängige Freikirche 1994 dem Vineyardverband an und seit es diese erste europäische Vineyard gab, entstanden viele weitere.

1994 hielt die Vineyard in Toronto eine Konferenz ab, wo im Lobpreis und dem Gebet viele Menschen umfielen, im Geist lachten oder in Zungen beteten. Als diese Phänomene vermehrt auftraten, kamen immer mehr Interessierte nach Toronto. Ein Jahr nach Beginn des Torontosegens bekam John Wimber Zweifel an der Richtigkeit dieser Gottesdienstpraxis. Der Schwerpunkt lag allein auf den sogenannten Manifestationen des Geistes und nicht mehr bei einer glaubenweckenden Verkündigung. So kam es nach vielen Gesprächen zum Bruch mit der Toronto Gemeinde und ihr wurde die Mitgliedschaft in dem Vineyardverband entzogen.

Vineyard hat kein eigenes Glaubensbekenntnis, wie die meisten anderen Freikirchen. Sie hat als Grundbekenntnis das Nicänum Konstantinopolitanum, das als kleinster gemeinsamer Nenner dient. Innerhalb dieses Bekenntnisses ist Vineyard plural, setzt aber Schwerpunkte: Der größte Schwerpunkt liegt auf dem Reich Gottes. Die Praxis Jesu soll hier in Erwartung des Eingreifens Gottes und der Sehnsucht nach Gott und seinem Wirken zum tragen kommen. Das macht sich konkret in der Anbetung fest, im Dienst am Nächsten (Diakonie und Heilung), der Gemeinschaft, dem Mentoring und der Evangelisation. Dabei ist der Grundgedanke, dass Gott in den Vordergrund und der Mensch in den Hintergrund tritt. Ein weiterer Schwerpunkt ist das Wirken des Heiligen Geistes, der Geistesgaben schenkt und in der Anbetung erfahrbar wird. Zentral für Vineyard ist ihr Pragmatismus, der Versuch Dinge herunterzubrechen und individuell anzupassen, weg von formellen Bindungen, hin zu Flexibilität, Offenheit und Erneuerung. Dazu dient ein lebensnaher Umgang in Orientierung an der zeitgenössischen Kultur (Postmoderne), der Raum für Fehler geben will und gemeinschaftszentriert ausgerichtet ist.

Am Ende des Vortrags würdigte der Referent die Bewegung kritisch und hob die Verwirklichung des Priestertums aller Gläubigen in dieser Bewegung, sowie die immer

präsenze Sehnsucht nach dem Erleben des Wirkens Gottes hervor. Des Weiteren stellte er die Praxishöhe und Offenheit für Emotionalität heraus, die Menschen aller Bevölkerungsschichten anspreche. Vineyard sei offen für alternative non-konforme Menschen und lebe Gemeinschaft. Das theologische Minimum ermögliche eine große Vielzahl an unterschiedlichen Glaubens- und Denkrichtungen innerhalb eines Glaubens. Im Anschluss daran kritisierte der Referent, dass der Grundkonsens und der omnipräsenze Pragmatismus teilweise zu einer theologischen Verflachung führen. Getadelt wurde ebenso, dass Vineyard oft zu wenig selbstkritisch verfare und durch mangelnde Prüfung sich Selbstherrlichkeit der Menschen mit dem Wirken Gottes mische. Zudem sei Vineyard so progressiv und im Wandelnd begriffen, dass es kaum Kontinuität der Formen gebe, was manche irritiere. Doch letztlich könne man sich nur selbst ein Bild von der Vineyardbewegung machen, indem man beispielsweise einen Gottesdienst besuche, wozu der Referent einlud.

## **Sabine Wagner: Mariologie aus ökumenischer Perspektive**

*Brigitte Herrmann*

Gottesgebälerin, semper virgo, Königin Polens ... die Bezeichnungen für Maria von Nazareth sind unzählig und ungemein vielfältig. Und: Maria polarisiert. Die einen verehren sie als Mutter Gottes und die anderen sehen in der Betonung ihrer Jungfräulichkeit den Grund für eine weit verbreitete christliche Leibfeindlichkeit. Doch es gibt noch viel mehr Möglichkeiten, Maria zu sehen.

Einige davon stellt uns Sabine Wagner vor, die bei Prof. Welker ihre Dissertation über Maria schreibt und es vermag, uns mit ihrer Faszination für die Thematik anzustecken. Vorneweg: Maria ist das einzige menschliche Wesen, über das es Dogmen gibt.

Interessant ist die Verbindung von Maria und machtpolitischen Interessen, die im Vergleich der Rolle Marias im Zeitalter von Konfessionalisierung und post-kommunistischen Transformationsprozessen besonders deutlich wird. Das Motiv von Maria, die den Kopf der Schlange zertritt, ist das meistverbreitete Marienbild. Hier wird Maria als Überwinderin aller Häresien dargestellt. Richtete sich das Motiv einst gegen den Islam und gegen Ketzer, so wird es heute in post-kommunistischen Kontexten auf Maria als Überwinderin des Kommunismus bezogen. Es lässt sich also feststellen, dass es sowohl im Konfessionellen Zeitalter als auch heute zu einer Amalgamierung von nationalen und religiösen Motiven kommt, die in Polen zu einer Sakralisierung der Monarchie geführt haben und in Jugoslawien zum Wiedererstarken des Nationalismus. Mit der Theologisierung des Politischen geht die Instrumentalisierung Marias einher.

Der Blick ins Matthäus-Evangelium führt zu erstaunlichen Erkenntnissen. Im gerne überlesenen Stammbaum Jesu werden vier Frauen erwähnt: Tamar, Rahab, Rut, Batseba („die des Uria“). Was haben diese Frauen gemeinsam? Sind sie alle Sünderinnen? Alle Heidinnen oder Proselytinnen? Alle sind jedenfalls in sexuelle Beziehungen ver-

## Kurzkommentare zu Hausabenden

strickt, die von außen als skandalös wahrgenommen werden und Beverly Gaventa stellt fest, dass jede den Status quo bedroht, jede selbst bedroht ist und jede von einem Mann wieder integriert wird. Es erstaunt, dass Sarah, Rebekka und Rahel im Stammbaum nicht vorkommen. Diese drei werden in der rabbinischen Überlieferung zusammen mit den vier oben genannten als „Geistträgerinnen“ bezeichnet. Jes 7,14 ist bei Mt nicht als biologisches Wunder zu verstehen, sondern ist das Ahas-Zeichen, dass die Herrschaft des Herodes bedroht ist. Das biologische Wunder lesen wir hier, weil wir Lk im Hinterkopf haben. Ist Maria Jüdin? Oder könnte es sein, dass ihre Herkunft einen zweifelhaften Ruf hat? Es gibt jedenfalls Indizien, die darauf hinweisen, dass Maria Opfer einer Vergewaltigung war. Was bedeutet das für uns? Und welche Möglichkeiten der Seelsorge ergeben sich daraus?

Mit Spannung wird im Ökumenischen Wohnheim das Erscheinen von Sabine Wagners Dissertation erwartet.



Studienleiter und Hollandkuh



## Das Eröffnungswochenende des Ökumenischen Wohnheims in Maulbronn

*Cédric Lenglet*

Am 12. und 13. April hatte das Ökumenische Wohnheim der Universität Heidelberg sein Eröffnungswochenende, bei dem es darum ging, sich näher kennenzulernen und eine lockere Atmosphäre und gute Gemeinschaft unter den „Ökis“ zu schaffen.

Am Freitagabend, obwohl das Wetter beim Lagerfeuer auf dem Königsstuhl nicht mitspielte, ließen sich die Bewohner des Wohnheims durch den Regen nicht entmutigen. Trotz des Unwetters hat jede und jeder auf sehr pfadfinderische Weise ein delizioses Stockbrot in trauter Runde genießen können.

Am nächsten Morgen stellte sich glücklicherweise heraus, dass Petrus ein Freund der Ökumene ist, denn die Sonne schien den ganzen Tag, sowohl während des Besuchs des Klosters von Maulbronn als auch während des anschließenden Spaziergangs.

Nach einem leidenschaftlichen Vortrag von Martin Bortz über Herman Hesse, einen ehemaligen Schüler von Maulbronn, nahmen die Ökis im Kloster an einer spannenden Führung teil. Diese war lehrreich und wird mit Sicherheit in guter Erinnerung bleiben; ebenso auch das angenehme Picknick an einem See und der Besuch der Waldorfschule in Pforzheim, auf Initiative von Martin Schild. Dort bekamen die Ökis eine praxisorientierte Einführung in die Waldorfpädagogik und Eurythmie, die manchen unbekannt waren. Jetzt kann jeder Öki seinen Namen tanzen!

Dem Ausflug fehlte weder eine gemütliche Kneiptour, noch eine Stadtführung des talentierten Martin Schild durch Pforzheim, noch die geistliche Nahrung durch einen schönen Gottesdienst in einer evangelischen Gemeinde, der von deren Konfirmanden gestaltet wurde.

Zum Abschluss des Wochenendes versammelte sich die ganze Gruppe zum Kaffeetrinken, das im Garten von Mariya Vasileva großartig zubereitet wurde. Alle haben dazu beigetragen, dass das Wochenende ein Erfolg war.

So haben sich die Ökis, die einander zunächst fremd waren, besser kennengelernt. Am Wochenende (wie auch sonst im Haus) haben wir zusammen gelacht, gebetet und geteilt. Es steht außer Zweifel, dass aus den vielen guten Erlebnissen, die uns noch erwarten, Freundschaft und Heiterkeit entstehen werden. Dafür war das Eröffnungswochenende ein guter erster Schritt.

<b>Bewohner/innen des Ökumenischen Wohnheims im Sommersemester 2008</b>				
	<b>Name</b>	<b>Herkunftsland</b>	<b>Studienfächer</b>	<b>Bek.</b>
1	<b>Bargár, Pavol</b>	Slowak. Rep.	Ev. Theol.	ev.-luth.
2	<b>Baum, Matthias</b>	Deutschland	Ev. Theol.	evangelisch
3	<b>Bortz, Martin</b>	Deutschland	Medizin	o.K.
4	<b>Fischer, Cristina</b>	Rumänien	Psychologie	orthodox
5	<b>Gietz, Annabell</b>	Deutschland	Ev. Theol.	ev.-luth.
6	<b>Gogolinska, Danuta</b>	Polen	Jura	röm-kath.
7	<b>Hermann, Brigitte</b>	Deutschland	Ev. Theol.	evangelisch
8	<b>Impey, Joanna</b>	Großbritannien	Deutsch a. Fremdsp.	evangelisch
9	<b>Jevglevskaja, Natalia</b>	Estland	Jura	russ.-orth.
10	<b>Krämer, Christoph</b>	Deutschland	Theol. / Geogr.	ev.-luth.
11	<b>Lenglet, Cedric</b>	Belgien	Dolmetschen	röm.-kath.
12	<b>Lohscheidt, Johannes</b>	Deutschland	Ev. Theologie	evangelisch
13	<b>Liu, Yuanyuan</b>	VR China	Soziologie	o.K.
14	<b>Mwaura, Francis</b>	Kenia	Agrarwissenschaft	röm.-kath.
15	<b>Niklas, Martin</b>	Deutschland	Physik	ev.-luth.
16	<b>Oorschot, Frederike van</b>	Deutschland	Ev. Theol.	ev.-freik.
17	<b>Quaas, Anna</b>	Deutschland	Ev. Theol.	evangelisch
18	<b>Removic, Mara</b>	Bosnien-Herz.	Soziologie	serb.-orth.
19	<b>Sanfelix, Ana</b>	Spanien	Kunstgeschichte	röm.-kath.
20	<b>Schild, Martin</b>	Deutschland	Jura	evangelisch
21	<b>Swoboda, Paul</b>	Polen	Mathematik	röm.-kath.
22	<b>Treu, Tobias</b>	Deutschland	Ev. Theol.	ev.-luth.
23	<b>Vasileva, Mariya</b>	Bulgarien	Biotechnologie	bulg.-orth.
24	<b>Yoon, Sung-Min</b>	Süd-Korea	Ev. Theol.	evangelisch
25	<b>Yoshida, Shin</b>	Japan	Ev. Theol.	Un. Ch. of Christ

Bewohner/innen des Ökumenischen Wohnheims im Wintersemester 2008/09				
	Name	Herkunftsland	Studienfächer	Bek.
1	<b>Basu</b> , Chaiti	Indien	Moderne Indologie	hindu
2	<b>Baum</b> , Matthias	Deutschland	Ev. Theologie	evangelisch
3	<b>Bölle</b> , Adrian	Deutschland	Ev. Theologie	evangelisch
4	<b>Boulter</b> , Elizabeth	USA	Assyriologie	presbyt.
5	<b>Bortz</b> , Martin	Deutschland	Medizin	o.k.
6	<b>Gietz</b> , Annabell	Deutschland	Ev. Theologie	ev.-luth.
7	<b>Herrmann</b> , Brigitte	Deutschland	Ev. Theologie	evangelisch
8	<b>Hornig</b> , Max	Deutschland	Mathematik, Physik	ev.-luth.
9	<b>Jevglevskaia</b> , Natalia	Estland	Jura	russ.-orth.
10	<b>Kaguara</b> , Francis	Kenia	Agrarwissenschaft	röm.-kath.
11	<b>Lermer</b> , Ramona	Deutschland	Psychologie	evangelisch
12	<b>Lohscheidt</b> , Johannes	Deutschland	Ev. Theologie	evangelisch
13	<b>Ossipova</b> , Anna	Kasachstan	Physik	russ.-orth.
14	<b>Niklas</b> , Martin	Deutschland	Physik	evangelisch
15	<b>Quaas</b> , Anna Donata	Deutschland	Ev. Theologie	evangelisch
16	<b>Removic</b> , Mara	Bosnien-Herz.	Soziologie	serb.-orth.
17	<b>Rodionov</b> , Andrey	Russland	Jura	russ.-orth.
18	<b>Rücker</b> , Clara	Deutschland	Comp.-Ling., Engl.	röm.-kath.
19	<b>Seeberger</b> , Corinna	Deutschland	Ev. Theologie	ev.-luth.
20	<b>Sievers</b> , Johanna	Deutschland	Ev. Theologie	evangelisch
21	<b>Swoboda</b> , Paul	Polen	Mathematik	röm.-kath.
22	<b>Treu</b> , Tobias	Deutschland	Ev. Theologie	ev.-luth.
23	<b>Vasileva</b> , Mariya	Bulgarien	Biotechnologie	bulg.-orth.
24	<b>Yoshida</b> , Shin	Japan	Ev. Theologie	evangelisch
25	<b>Zisler</b> , Andrea	Deutschland	Kunst, Ev. Theol.	evangelisch

## Christiane Bindseil fühlt sich am richtigen Ort

### Die 35-Jährige übernimmt das neue Pfarramt für die Diakonischen Hausgemeinschaften

*Maria Stumpf*

**Rohrbach.** Wozu braucht die deutsche Gesellschaft Mehrgenerationenhäuser?, war die Frage vor rund einem Jahr, als das Heidelberger Haus in der Heinrich-Fuchs-Straße als moderne Version der Großfamilie von einst feierlich eröffnet wurde. Träger ist der Verein „Diakonische Hausgemeinschaften“. Und genau da fühlt sich Christiane Bindseil gut aufgehoben - am Samstag wurde sie feierlich als Pfarrerin der Hausgemeinschaften eingeführt. Bislang gab es dieses Amt nicht.

Gelandet ist sie nun also in Heidelberg, geboren wurde die 35-Jährige in Tokio. Sie besuchte Schulen in der Zentralafrikanischen Republik und in Ruanda, denn der Vater war Botschafter im Auswärtigen Amt und die Familie lebte ein munteres Leben in fernen Ländern mit einem Heimathafen in Bonn. Nach dem Abitur studierte Christiane Bindseil evangelische Theologie in Bonn, Münster, Jerusalem und Heidelberg. Nach den Examen war sie zwei Jahre Pfarrerin in Schwetzingen und seit September 2005 Studienleiterin am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg. Momentan arbeitet sie an ihrer Doktorarbeit.



Christiane Bindseil und Dekanin Marlene Schwöbel. F: Hentschel

Ein unstetes Leben. Woher kommt diese Kraft? Aus dem Glauben? Die dreifache Mutter, das vierte Kind kommt im Januar zur Welt, wirkt willensstark und einfühlsam, konsequent und trotzdem geduldig. „Es ist Seelsorge und Betreuung, es sind Glaubensgespräche und Andachten, es ist die Idee des Miteinanders, was mich an dieser Stelle besonders reizt“, sagt sie und fühlt sich deshalb hier nun am richtigen Ort. „Wie unterschiedliche Menschen Gott erfahren“, reize sie an der neuen Aufgabe. Sie will eigene Akzente setzen, sucht den kreativen Spielraum ökumenischer Kirchenarbeit. Sie sei ein integrativer Mensch, der Altbewährtes mit neuen Impulsen wieder lebendig machen wolle, meint sie und zitiert einen Bibel-Lieblingstext: „Es sind verschiedene Gaben, aber es ist ein Geist.“ Das, so meint sie, würde auf dieses Haus passen.

Es gilt das Grundprinzip der gegenseitigen Hilfe: Das Mehrgenerationenhaus als Drehscheibe für Dienstleistungen, ein Platz der Begegnung, ein Ort der Hoffnung und Zuversicht, wo freiwillige und professionelle Kräfte zusammen arbeiten und private und freiwillige Initiativen mit staatlichen Leistungen verbunden werden: Die Theologin begleitet das Projekt gedanklich seit Anfang an, wird nun aber als hauptamtliche Kraft nicht nur ihre kleine Gemeinde betreuen, sondern dem Mehrgenerationenhaus auch bei der Öffentlichkeitsarbeit helfen. Über Fundraising will sie auch für zusätzliche finanzielle Mittel sorgen. „Es ist schön, hier einen Anker zu haben“, betont die Pfarrerin. Sie schaut zufrieden aus.

RNZ, 23. Sept. 2008

### Drei Bitten an alle Mitglieder!

1. Bitte überprüfen Sie die Angaben des Mitglieder-Verzeichnisses in der jetzigen Ausgabe der Oecumenica auf **Aktualität** und Richtigkeit. Sollten Änderungen nötig sein, teilen Sie diese bitte unserem Schriftführer mit.
2. Überprüfen Sie bitte, ob nicht eine **Einzugsermächtigung** ihr Gedächtnis und ihre Arbeit erleichtern würde. Falls ja, geben Sie unserer Schatzmeisterin eine Einzugsermächtigung. – Vielen Dank! (Formular nächste Seite)

#### Schriftführer:

Karl Borrman  
Brunnengasse 15a  
69493 Hirschberg  
06201-54115  
[KarlBorrman@aol.com](mailto:KarlBorrman@aol.com)

#### Kassenführerin:

Marlinang Lienhart  
Rohrbacher Str. 44  
69115 Heidelberg  
06221-654354  
[marlinang@web.de](mailto:marlinang@web.de)

3. **Spenden** sind immer willkommen und werden dringend benötigt. Das Spendenkonto lautet 177 622-750 bei der Postbank Karlsruhe BLZ 660 100 75. Wir bedanken uns