

**ANGENENDT, Arnold, Toleranz und Gewalt.** Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Aschendorff Münster 2006, 800 p., geb. 24,80 Eur [D], ISBN (10)3-402-00215-9, (13)978-3-402-00215-5.

Das Christentum ist eine Religion der Gewalt. Es steht deshalb im scharfen Gegensatz zur Gewaltlosigkeit des Jesus von Nazareth. Auch der vielfältige Einsatz auf sozialem und caritativem Gebiet ändert nichts an dieser Tatsache. Die niemals versiegende Quelle dieser Gewalt ist der Glaube an den gottgewollten Opfertod Jesu am Kreuz. So schreibt Glas 1992 in seinem Werk „Christentum und Gewalt“. Dass diese Vorwürfe auch im 21. Jahrhundert noch aktuell sind, zeigt der 2000 in der Zeit erschienene Artikel „Der Fluch des Christentums“ des Berliner Philosophen Herbert Schnädelbach (Die Zeit, 20/2000). Während seine Ausführungen über die Erbsünde, Rechtfertigung, Missionierung, Eschatologie und den Antijudaismus als christliche Begründungen für „Blutorgien [und...] perfide Vollendung“ der antiken Folterung bisher lediglich Reaktionen systematisch argumentierender Theologen hervorriefen, die bei einem Atheisten in der Regel auf wenig Verständnis treffen, geht Arnoldt Angenendt in seinem Buch „Toleranz und Gewalt – Das Christentum zwischen Bibel und Schwert“ anders vor. So arbeitet er unter anderem die „sieben Geburtsfehler“, die Schnädelbach dem Christentum anlastet, historisch-wissenschaftlich auf und setzt sich mit der Frage nach dem Zusammenhang von Gewalt und Religion auseinander.

Der Münsteraner Theologe und Kirchenhistoriker präsentiert in seinem Werk die Ergebnisse langjähriger theologischer, historischer und sozial-kultureller Studien.

Bemerkenswert hierbei sein Vorgehen. So liefert er in jedem Kapitel zunächst einen Überblick des neuesten Forschungsstandes der verschiedenen Themenbereiche aus gesellschaftswissenschaftlicher, historischer oder sozial-kultureller Perspektive, wobei er zunächst seine Sicht als katholischer Priester hinten anstellt.

Arnold Angenendt teilt sein Buch in fünf Abschnitte, die sowohl im Zusammenhang als auch jeder für sich genommen eine schlüssige Argumentationsstruktur aufweisen. So ist es durchaus möglich, einzelne Kapitel des Buches unabhängig vom Gesamtwerk zu betrachten. Dies ist nicht zuletzt aufgrund der hervorragend übersichtlichen und kleinschrittigen Gliederung möglich.

Der erste Teil „Toleranz und Gewalt als menschliche Erstaufgabe“ befasst sich mit dem Wesen des Menschen sowie mit dem Verhältnis von *violencia* und *potestas*. So beginnt er im ersten Kapitel die Rolle von Gewalt im Zuge der ersten Entwicklungen von Sozialstrukturen zu betrachten. Dabei geht er immer wieder auf das Verhältnis von Willkür-Gewalt und Schutz-Gewalt ein, wie Angenendt die englischen Begriffe *violence* und *authority* in das Deutsche überträgt. So stellt er zum Einen die Notwendigkeit von Gewalt als Schutz und ihre Notwendigkeit bei

der Jagd zum Anderen in Opposition zur negativen Gewalt, die sich gegen Mitmenschen richtet. Dabei bezieht er sich unter Anderem auf Sigmund Freud. Des Weiteren hebt er die Rolle der kulturellen Entwicklung hervor, die mit der Kontrolle von Gewalt und dem damit verbundenen Tötungstrieb einher geht. So zieht sich nach Angenendt diese Kontroverse durch die gesamte menschliche Geschichte: Die seit der Vor- und Frühgeschichte bestehende Herausforderung, eine Tötungshemmung durch „kulturelle Regeln“ (20) aufzubauen, gilt bis heute, ja stellt sich in erhöhter Dringlichkeit.

Auf Basis dieser Erkenntnis betrachtet er im weiteren Verlauf die Entwicklung von Staatsgewalten, die Rolle von staatsbürgerlichen Pflichten und insbesondere die Rolle des Christentums im Zeitalter der Aufklärung, wo er sich erstmals konkret auf das Verhältnis von Christentum und Gewalt bezieht, insbesondere auf das Verhältnis von katholischer Kirche und staatlicher Gewalt.

Betrachtungspunkt des zweiten Teils, „Gottesrechte und Menschenrechte“, ist die Toleranz in den monotheistischen Religionen in Abgrenzung zu Polymythie. Hierbei steht die Frage nach dem Gottesbild, den damit verbundenen Menschenrechten und der Universalität im Vordergrund. Angenendt nimmt die Positionen des Gießener Philosophen Odo Marquard und des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann als Ausgangspunkt für seine Ausführungen. Hierbei stellt er Marquards These, die Bildung eines Individuums sei nur außerhalb des Monotheismus möglich und somit könne nur die Polymythie gewaltfrei sein, gegen Assmanns These, der Mensch könne sich nur mit dem Monotheismus zum autonomen Individuum entwickeln. Im weiteren Verlauf verneint er die Frage, ob Toleranz anderen Religionen gegenüber in Stammesreligionen möglich sei, da „die »Volksmythen« und die darauf beruhenden Primärreligionen eine grundsätzliche Deklassierung des anderen [erzeugen].[...] Für Stammeskulturen bildet infolgedessen Krieg das Normale.“ (90)

Eine Weltreligion müsse daher familiale, ethnische und regionale Strukturen abstrahieren. Sogar die Götter müssten diese Merkmale erfüllen und von bestimmten Regionen und Menschengruppen losgelöst werden. So löse sich die bewusste Abgrenzung von anderen Menschengruppen auf, da die Zugehörigkeit zu dieser Religion allein auf dem Glauben basiere. Dadurch entsteht allerdings eine neue Gefahr, nämlich rein religiöse Grenzen zu errichten, die zwischen Rechtgläubigen und Falschgläubigen unterscheiden, also dem Assmannschen Problem der Mosaischen Unterscheidung. So ist zu erkennen, dass die Unterscheidung von Polymythie und Monomythie zunächst keine Lösung liefert. Angenendt kommt dennoch zu dem Schluss: „Erst die vom vorgeblich intoleranten Monotheismus bewirkte Innerlichkeit schaffte die wesentliche Basis für Toleranz. Weil es Gott selbst ist, der nur innerliche Gefolgschaft will, wird alle erzwungene Gefolgschaft sinnlos. Das schafft dann eine erste Basis für Religionsfreiheit.“ (95)

Er bezieht sich dabei auf das Frühchristentum, wo er die innere Toleranz begründet sieht. So begründet Tertullian, dass es ein Gottesvergehen sei,

jemandem die freie Religionswahl zu verbieten, da niemand, auch Gott nicht, von jemandem geehrt werden möchte, der dies nicht gerne tut. Aus der Basis des Verhältnisses von Monotheismus und Polymythie betrachtet er im weiteren Verlauf allgemein-christliche Fragen nach Erbsünde und Menschenrechten, aber auch Aspekte des alltäglichen Lebens wie Sexualität, Ehe und Kinder. Hierbei diskutiert er vor allem die Position, sowie das Verhalten der katholischen Kirche in der Geschichte in Abgrenzung zu anderen Religionen und Gesellschaftsformen.

Hierbei ist besonders die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Menschenrechten und dem Islam hervorzuheben. Angenendt bemüht sich hierbei sehr stark um eine ausgewogene Darstellung des Verhältnisses. Während er auf der einen Seite den Koran folgendermaßen zitiert: „Es gibt keinen Zwang in der Religion.“ (96), zitiert er den Göttinger Islam-Wissenschaftler Bassam Tibi, der vom islamischen „Traum von der halben Moderne“, nämlich die Übernahme techno-wissenschaftlicher Modernität bei gleichzeitiger Ablehnung der kulturellen Moderne spricht (155). Angenendt kommt zu dem Schluss, dass Menschenrechtsvorstellungen nicht ganz in Einklang zu bringen sind mit dem Koran und der Scharia. (158)

Eine überraschende Aussage tätigt Angenendt im zweiten Teil, zweites Kapitel I.2. „Erbsünde und Teufelsfratze“. Dort definiert er Erbsünde als das Streben jedes Einzelnen nach Vollkommenheit, das wir in uns tragen und nach dessen Verwirklichung wir streben, aber immer wieder scheitern. Biblisch ausgedrückt fügt Angenendt hinzu: „Gott hat die Welt gut geschaffen und dem Menschen den Antrieb zur Vollendung eingegeben; indes ist eine Störung eingetreten, die seitdem menschliches Erkennen wie Handeln beeinträchtigt und an der Vollendung hindert.“ (115) Hier kommt seine eigene theologische Position zum Ausdruck.

Der dritte Teil „Religionstoleranz und Religionsgewalt“ befasst sich vor allem mit der Inquisition und Hexenverfolgung. Hier arbeitet er die theologischen Hintergründe für die Ablehnung sogenannter Irrlehren auf und verdeutlicht die jeweilige Rolle von Staat und Kirche für die Verurteilung von Häresien und deren Vollstreckungen. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass die Kirche zwar konsequent gegen Irrlehren und ihre Anhänger vorgeht, sich ihre Urteile jedoch in der Regel auf den Ausschluss aus der Kirche beschränken, während die Vollstreckung allerdings zu jeder Zeit dem Staat obliegt. Gerade die Hexenprozesse des 16ten und 17ten Jahrhunderts wurden häufig durch Anzeigen aus der Nachbarschaft und nicht durch die Kirche in Gang gebracht. Die darauf folgenden Prozesse wurden dann durch die weltlichen Gerichte durchgeführt, die häufig auf die allseits bekannte Wasserprobe zurückgriffen, obwohl diese kirchlicherseits längst verboten war.

Interessant sind auch die Zahlen der Hinrichtungen, die Angenendt anführt. So ist einer Statistik des Vatikans zu entnehmen, dass die Hinrichtungen in Bezug zur Bevölkerungsgröße in den einzelnen Ländern im Promillebereich liegen und

keinesfalls in die Millionen gehen, wie es teilweise in der Gegenwartsliteratur dargestellt wird.

Ausgehend vom Missionsauftrag der katholischen Kirche stellt Angenendt schließlich im vierten Teil seines Werkes „Heiliger Krieg und Heiliger Frieden“ das Verhältnis von Krieg und Frieden in den Religionen dar. Dabei legt er einen Schwerpunkt auf die Kreuzzüge. Interessant ist vor allem seine differenzierte Betrachtung der verschiedenen Religionen in den einzelnen Epochen und Herrschaftsgebieten. An dieser Stelle ist seine Sensibilität in Bezug auf die Gesamtdarstellung der einzelnen Positionen innerhalb der verschiedenen Religionen hervorzuheben. Bezogen auf die christliche Religion kommt er am Ende des vierten Teils zu folgendem Schluss: „Während religionssoziologisch in allen ethnozentrischen Kulturen der Krieg das Normale ist und der Frieden die Ausnahme, hatte sich unter christlichem Einfluss die Lehre vom gerechten Krieg entwickelt: zu führen nur zur Verteidigung, zu verantworten nur bei ethisch einwandfreier Intention, anzuordnen nur von der legitimen Obrigkeit und nicht vom Einzelnen.“ (484)

Im letzten Teil seines Buches widmet sich Angenendt dem christlich-jüdischen Verhältnis. Hierbei ist sein Ausgangspunkt „Jesus der Jude“. So beginnt er in der Geburtsstunde des Christentums, wo sich die Nachfolger Christi, bestehend aus Judenchristen und Heidenchristen, erstmals von ihren Wurzeln lösen und dadurch eine eigenständige Religion entsteht.

Hervorzuheben sind des Weiteren die Zukunftsperspektiven, die er für den Dialog bietet, nachdem er ausführlich die Beziehungen und Probleme des 20. Jahrhunderts thematisiert hat. „Für die Christen steht die Neudefinition ihres Verhältnisses zu den Juden an, die Paulus »meine Brüder« nannte; denn »sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen« (Röm 9,4).“ (577)

Diese Ausführungen verdeutlichen, dass Angenendt unter anderem die Vorwürfe Schnädelbachs nicht nur wissenschaftlich-historisch entkräften kann, sondern die Gewalttaten des Christentums in komplexeren Zusammenhängen betrachtet und innerhalb ihres zeitgeschichtlichen Kontextes deutet.

Dadurch wandelt sich nicht nur der Blickwinkel auf das Christentum. Vielmehr scheint sich seine Geschichte uns völlig neu zu offenbaren. So wandelt sich das scheinbar gewalttätige Christentum durch Angenendts Werk in eine Religion, die in seiner Geschichte vielmehr Toleranz fördert, caritativ und friedensstiftend wirkt. Dies gelingt ihm bemerkenswerterweise ohne seinerseits wiederum polemisch, unwissenschaftlich oder einseitig zu werden.

Somit spiegelt dieses Buch als Ergebnis einer hervorragenden und intensiven soziokulturellen, politischen und gesellschaftlich-historischen Studie den neusten Stand der Forschung wider.

Durch seine einfache und lebendige Sprache ist es gleichermaßen für Laien, Historiker und Theologen zu empfehlen.

Aus der Perspektive angehender Religionslehrerinnen bietet dieses Buch ganz neue Möglichkeiten für den Schulunterricht. Es ist nun wieder möglich ohne Schuldgefühl die Geschichte der eigenen Religion zu vertreten und den Schülern zu vermitteln. Dabei bietet das Werk aufgrund der einfachen Sprache durchaus die Chance verschiedene Auszüge oder Tabellen als Unterrichtsmaterialien zu verwenden. So dass auch die Schüler einen neuen Blick auf ihre Religion bekommen und selbstbewusst ihren Glauben vertreten können.

*Sabrina Bräunig und Britta Kohaupt*

**NAGL-DOCEKAL, Herta/WOLFRAM, Friedrich (Hg.), Jenseits der Säkularisierung.** Religionsphilosophische Studien (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Band 9), Parerga Verlag, Berlin 2008, 436 p., kt., 29,80 Eur[D], ISBN 978-3-937262-81-9.

„Säkularisierung“ – als vielfältiger Prozess der Herauslösung kultureller, politischer und wissenschaftlicher Lebensdimensionen aus kirchlich-religiösen Vorgaben – und „Rationalität“ – als mitunter verengte Einschränkung menschlicher Vernunft auf empirisch Überprüfbares und technisch Umsetzbares – bilden die beiden Brennpunkte der Auseinandersetzung mit dem Anspruch von Religion(en) in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft. Aus einer Reihe von Vorträgen, die von der Interfakultären Arbeitsgemeinschaft für Religionsphilosophie veranstaltet wurden, entstand der vorliegende Sammelband, der in gewisser Weise eine Gratwanderung zwischen dem „säkularen Zuschnitt theoretischer und praktischer Diskurse“ einerseits und „der Gefahr eines säkularistischen Kurzschlusses“ (14) andererseits unternimmt. Die insgesamt fünfzehn Beiträge eröffnen von durchaus unterschiedlichen Perspektiven und Ansätzen her einen anspruchsvollen Zugang zur Wahrnehmung von Religion im Kontext einer säkularen und pluralen Gesellschaft.

*Johann Reikerstorfer* weist das Plädoyer von Habermas für eine „Übersetzung“ religiöser Gehalte in säkulare Sprache zurück und macht den Anspruch der *memoria* geltend: „Nur in anamnetisch gespeister Semantik bleibt jene »unendliche Leidenschaft« nach Gott (S. Kierkegaard) präsent, die sich nie der begründenden Sprache einer säkularen Vernunft beugen und unterwerfen kann“ (51). Für *Gabriel Motzkin* setzt der Säkularisierungsprozess in dem Moment im Mittelalter ein, in dem die Kirche am mächtigsten zu sein schien: „[...] the beginnings of the secularization of knowledge are correlated to the victory of the religious authority, and emerged as a movement of resistance to that authority“ (61). *Michael Moxter* greift Überlegungen des Rechtsphilosophen Gustav

Radbruch (1878-1949) auf, um dem leidigen Dilemma von Positivismus und Naturrecht zu entkommen, und ermöglicht dadurch einen neuen Umgang mit der Wirklichkeit des Rechts: „Die christliche Theologie denkt denn auch im Verhältnis von Buchstabe und Geist an Darstellungsverhältnisse, nach denen der Geist nicht unabhängig vom positivierten Buchstaben wirkt, so wenig er in diesem aufgeht“ (92). Als wichtiges Thema im Säkularisierungsdiskurs sieht *Magnus Striet* die Debatte um den Stellenwert negativer Theologie an; wenn das Reden von Gott kein „univokes Element“ (105) aufweist, folgt auf die negative Theologie der Atheismus, wie Striet mit Verweis auf Feuerbach betont, „der sich nicht mehr scheut, nach der Aufhebung aller Prädikate nun auch die Existenz des logischen Subjekts der Verneinungen zu bestreiten“ (107). In Auseinandersetzung mit einem zeitgemäßen Verständnis von Liebe setzt sich *Herta Nagl-Docekal* mit gesellschaftlichen Stereotypen auseinander, die von einer „allen Frauen zugedachten trans-historischen Geschlechtsrolle“ (130) ausgehen. *Susanne Heine* beleuchtet das interessante Verhältnis Sigmund Freuds zum Judentum, das gleichsam eine religiöse Motivation zur Säkularisierung darstellt: „Für ihn bewirkt der Triebverzicht, durch die jüdische Religion angestoßen, jenen menscheitsgeschichtlichen Fortschritt in der Geistigkeit, die dann imstande sei, die Religion hinter sich zu lassen und die Vernunft in ihr Recht zu setzen“ (158). *Edith Wyschogrod* wirft einen kritischen Blick auf reduktionistische und säkularistische Anthropologien, in denen die Besonderheit der individuellen Leiblichkeit ausgeblendet wird, und stellt die Frage: „Can the virtual space of the newly mathematized world be infiltrated by an ethical subject who is always already corporeal?“ (178). *Peter Deibler* beschreibt anhand von Musils Buch „Mann ohne Eigenschaften“ und dessen indirekte Gottesrede „das Lesen selbst als Glauben [...], als mühsam fragendes Durchmessen des offenen Raums, der immer offen bleibt, soll Gott darin ankommen können“ (225). In einer mathematisch und theologisch versierten Auseinandersetzung mit Sinn und Geltung von „Gottesbeweisen“ zeigt *Esther Ramharter* anhand des Anselmschen Arguments, „dass Gott überall und in jeder Weise, die wir uns ausdenken können, existiert“ (256). *Peter Zeilinger* greift wichtige Überlegungen zeitgenössischer französischer Philosophie auf und verdeutlicht, welche fundamentaltheologischen Konsequenzen etwa der Bezug auf „Alterität“ (E. Levinas) hätte: „Theologie wäre [...] allein als ein an ihrer Aufgabe immer auch *scheiterndes* Projekt möglich, das allerdings gerade *in* diesem Scheitern von demjenigen, wovon es letztlich *nicht* zu sprechen vermag, sehr wohl Zeugnis gibt“ (278). *Paul Weiß* plädiert in seinem Beitrag für eine nachidealistische Fundierung philosophischer Theologie und einen Rückbezug auf die Erfahrungen mitmenschlicher Beziehungen in der eigenen lebensweltlichen Praxis. Sein Resümee lautet: „Eine philosophische Rede von Gott nach der Aufklärung wird nur auf der Basis einer solchen ganzheitlichen Erfahrung und deren kritisch reflektierter religiöser Deutung möglich sein“ (324). *Klaus Düsing* hebt anhand der Religionsphilosophie Hegels die Bedeutung eines

philosophischen Gottesbegriffs für die christliche Theologie hervor, begreift das spekulativ-dialektische Denken Hegels aber im Sinn von „Problemformulierungen“ (350) und nicht als idealistische Vermittlung, die die Endlichkeit menschlichen Erkennens überspringt. *Reiner Wimmer* unternimmt den Versuch einer Differenzierung der Erfahrung göttlicher Gegenwart in vier Hauptkategorien: „1. die Gegenwart von Göttlichem und ihre Erfahrung *im* Leben, *in* der Welt, 2. die Göttlichkeit des menschlichen Daseins (des menschlichen Lebens, der Welt des Menschen) *als ganze* und ihre Erfahrung, 3. die Gegenwart des unerfahrbaren einzigen Gottes in seiner Schöpfung und der dazugehörige Glaube und 4. die Gegenwart des Mensch und Welt gewordenen Einen Gottes und der entsprechende Glaube“ (389).

Aus religionstheologischer Perspektive sind zwei Beiträge von besonderem Interesse: Zum einen die Ausführungen von *Genia Schönbaumsfeld* über Wiggens Verständnis religiöser Sprache. Seiner Auffassung zufolge „unterscheiden sich Atheist und Gläubiger [...] nicht in *Meinung*, sondern in Lebensform“ (184). Daraus folgt, „dass religiöse Überzeugungen nicht unabhängig von einer sinnstiftenden Lebensform explizierbar sind“ (198) und religiöse Überzeugungen (deren „lebensformexternen“ und inhaltlich bestimmbar Gehalt Wittgenstein nicht bestritt) „nicht vollkommen unabhängig von der Lebensform, aus der sie entstanden sind, begriffen werden“ können (ebd.). Zum anderen ist auf die Reflexion der religionskritischen Position der dialektischen Theologie hinzuweisen, die *Folkart Wittekind* vorlegt; gegen die gängige Alternative „funktionale Deutung“ versus „dogmatische Festlegung“ religiöser Überzeugungen betont er: „Der Gottesglaube ist nicht nur ein der Funktion nach gewissenheitsvermittelnder Gehalt religiöser Betätigung, sondern er ist darüber hinaus das Wissen der Religion um ihre Bindung an sich selbst in Form funktionaler Lebensdienlichkeit“ (360). Wesentliche Elemente einer systematisch-theologischen Religionstheorie sind u. a. „Offenbarung“ – als Bezeichnung für die „ursprüngliche Erschlossenheit, die Religion als Gottesbeziehung ist“ (375) – und „Glaube“ – als „Wahrnehmung der notwendigen Beteiligtenperspektive in der Religion“ (377).

Wer sich der Realität von Religion(en) in einer kritischen und vorurteilsfreien (also auch nicht *säkularistischen*) Weise stellen will, findet in diesem Band ein Spektrum an Auseinandersetzung, das eine konstruktive Diskussion und eine weiterführende Diskussion eröffnet. Auch dem (religions-)theologischen Diskurs ist damit ein großer Dienst geleistet.

*Franz Gmainer-Pranzl*

**MATONDO-TUZIZILA, Simon, Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie.** Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext (THEOS.

Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 83), Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2008, XX und 658 p., kt., 138 Eur[D], ISBN 978-3-8300-3516-9.

Themen und Methoden kontextueller Theologie stehen gegenwärtig nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit. Zum einen ist die westliche Theologie und Kirche in hohem Maß mit sich selbst beschäftigt und nimmt das außereuropäische Christentum eher nur in Stereotypen wahr; zum anderen liegt der Schwerpunkt aktueller Auseinandersetzungen auf dem interreligiösen Dialog und den damit zusammenhängenden Herausforderungen. Der *intrareligiöse* Dialog mit den heterokulturellen Christentümern der Gegenwart zieht offenbar weniger Interesse auf sich, was wohl auch mit der (nach wie vor wirksamen) Überzeugung zu tun hat, dass die im Kontext westlicher Gesellschaften entwickelte Form von Theologie von anderen Formen der Glaubensverantwortung nichts Entscheidendes lernen könne. Umso provokanter erscheint die Behauptung der vorliegenden Studie, dass das afrikanische Christentum einen *Anspruch* artikuliere, der „weltkirchlich noch keineswegs selbstverständlich“ sei und darüber hinaus „die kirchliche Gemeinschaft je neu zu einer Besinnung auf ihre Identität herausfordern“ (14) könne und müsse. Diesen Anspruch formuliert Matondo-Tuzizila, Dozent für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Mayidi (Demokratische Republik Kongo), im „Prinzip der doppelten Treue“ (13), das sowohl der Authentizität schwarzafrikanischer Kulturen als auch der Identität des christlichen Glaubens gerecht werden will. Kardinal Joseph Albert Malula von Kinshasa, einer der wegweisenden Bischöfe der jüngeren afrikanischen Kirchengeschichte, brachte dieses Prinzip in der berühmten Formulierung auf den Punkt: „Ganz Christ und ganz Afrikaner“ (76).

Aber wie ist es möglich, ganz *Christ* und ganz *Afrikaner* zu sein? Dieser Frage geht Vf. auf dem Hintergrund der problematischen Geschichte von Sklavenhandel, Kolonisation und Missionierung nach und stellt dabei die These auf, „dass die Afrikaner dem Christentum genau dort begegnet sind, wo es selbst den Anspruch erhebt, für die Menschen Heil zu bedeuten, den Menschen zu wahrer Menschlichkeit zu verhelfen“ (102f.). Die Konsequenz, die nun aus der ambivalenten Missionsgeschichte zu ziehen ist, besteht für Vf. letztlich nicht darin, eine „kulturelle Identität“ vor allen äußeren Einflüssen zu bewahren und sie zum Maßstab religiöser (d. h. vor allem christlicher) Ansprüche zu machen (so der Weg der „Afrikanischen Unabhängigen Kirchen“), aber natürlich auch nicht darin, das Leben der afrikanischen Kirche am Modell einer vorgefertigten, (scheinbar) kontextlosen christlichen Lehre auszurichten, sondern in der theologischen Verantwortung der Einsicht, „dass *Christus für den Afrikaner als Afrikaner Heil bedeutet und dass die »christliche Botschaft«* jeweils nur als *geschichtlich-konkrete* und mithin »kulturell« bedingte *Antwort*, als zustimmender Glaube ihrer Adressaten (hier: der Afrikaner) lebt“ (310). Vf. setzt sich eingehend mit drei leitenden Paradigmen afrikanischer Theologie (Inkulturation, Befreiung,



Wiederaufbau) auseinander und entwickelt eine kritisch-responsive Verhältnisbestimmung von „Offenbarung“ und „Kontext“, die davon ausgeht, dass es eine authentische afrikanische *Antwort* auf das im Christusereignis ergangene *Wort* Gottes gibt, die im Hier und Jetzt erfolgt, den Anspruch des Glaubens tatsächlich zur Sprache bringt, ohne aber seine bleibende „Fremdheit“ – gegenüber *jeder* Kultur! – zu eliminieren. Was eine theologische Grundeinsicht der Kirche insgesamt darstellt, dass nämlich „der Ermöglichungsgrund unserer Glaubenserfahrung nur mit dieser unserer Erfahrung real gegeben ist und trotzdem eine ihr radikal *äußere* und völlig *fremde* Größe darstellt“ (395), wird hier zu einem erkenntnistheologischen Grundprinzip kontextueller Theologie: „Der christliche Glaube der Afrikaner ist in erster Linie Glaube an den »Fremden« Jesus Christus“ (458).

Mit dieser – an der Dialektik von Identität und Fremdheit geschärften – Grammatik afrikanischer Theologie hat Vf. ein Mehrfaches geleistet: Erstens führt er die Diskussion über die Möglichkeit einer authentischen afrikanischen Theologie konsequent aus simplen Vorstellungsmodellen, die entweder einem kulturalistischen oder universalistischen Paradigma verhaftet sind, heraus und entwickelt sie im Horizont einer responsiv orientierten Glaubensverantwortung weiter. Zweitens verortet er das Heilsgeschehen des christlichen Glaubens in den konkreten geschichtlichen Erfahrungen der Menschen und im Lebensraum christlicher Gemeinden, in denen sich „Gottes Wort im Hier und Jetzt der Menschen aussagt“ (577). Drittens schließlich zeigt er auf, dass die Frage nach der christlichen Identität der Afrikaner „die gesamte Universalkirche betrifft“ (609), weil alle Ortskirchen vor der Herausforderung stehen, die Neuheit des christlichen Lebens im Kontext der eigenen kulturellen Traditionen zur Geltung zu bringen (so die treffende Formulierung von AG 21). „Afrikanische Christen sind in diesem Sinn Afrikaner, die im Besuch des Fremden Jesus jenem einmaligen Gott begegnet sind, der sich nicht für menschliche Unternehmungen vereinnahmen lässt [...]. Er allein ist der *Gott des Lebens*“ (394).

Die vorliegende Studie gehört zweifellos zu den anregendsten und theologisch differenziertesten Beiträgen zur afrikanischen Theologie, die in jüngerer Zeit verfasst wurden; sie eröffnet europäischer Theologie einen Zugang zur historischen, politischen, kulturellen und pastoralen Situation des afrikanischen Christentums, der eingefahrene Denkmuster aufbricht und vor allem eines deutlich macht: Das Verhältnis von „Offenbarung“ und „Kontext“ stellt eine allen Ortskirchen je neu aufgegebenen Herausforderung und Zumutung dar, und „kontextuelle Theologie“ ist deren systematischer Diskurs.

*Franz Gmainer-Pranzl*

**SCHIEDER, Rolf, Sind Religionen gefährlich?** Berlin University Press, Berlin 2008, 322 p., geb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-940432-31-5.

Religionen – so lassen sich die Überlegungen des Vf., der an der Humboldt-Universität Berlin Praktische Theologie lehrt, zusammenfassen – sind nicht gefährlich, aber *riskant*. Sie können durch politische Extremisten zu einer Gefahr für Leib und Leben, für Freiheit und Gewissen werden, aber nicht aufgrund ihrer „Natur“, sondern aufgrund einer bestimmten *Kultur* der Macht. Vf., der weder in die „apologetische Falle“ (40) einer verbissenen Verteidigung von Religionen tappen will noch die extreme Position vertritt, Religion sei *an sich* anormal, neurotisch und gewalttätig, unternimmt mit diesem Buch die „Suche nach einer Verhältnisbestimmung von Religion und Politik, die verhindert, dass Religionen zu Brandbeschleunigern werden“ (141).

In kritischer Auseinandersetzung mit der weit verbreiteten Überzeugung, Religionen haften prinzipiell etwas Intolerantes, Inhumanes und Gewalttätiges an, zeigt Vf. auf, dass auch gewisse Formen von Religionskritik in ein ideologisches Fahrwasser geraten: „Die Rede von der Gefährlichkeit von Religion ist dann gefährlich, 1. wenn sie Vorurteile und Stereotype bedient, 2. wenn sie eine diffuse Angst vor Religion schürt, 3. wenn sie in der Art und Weise ihrer Kritik das Kritisierte kopiert, 4. wenn sie im Namen der Aufklärung Religion für anachronistisch und anormal erklärt“ (98f.). Repräsentanten einer solchen Religionskritik im Allgemeinen sowie einer Monotheismus- und Christentumskritik im Besonderen wie etwa Jan Assmann (*Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, 2003), Peter Sloterdijk (*Gottes Eifer. Vom Kampf der Monotheisten*, 2007) und Ulrich Beck (*Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, 2008) werden einer scharfen Kritik unterzogen. Gegen Becks These vom „eigenen Gott“, der – als „Religion, in der der Mensch zugleich Glaubender und Gott ist“ (190) – den Gewalt produzierenden „alleinigen Gott“ (der Juden und Christen) ablöse, macht Vf. geltend: „Das Problem des 20. Jahrhunderts waren nicht die monotheistischen Religionen, sondern ausgerechnet jene, die sich in ihrer Vision vom göttlichen Menschen zu Herren über Leben und Tod anderer machten“ (191). Bedenkenswert ist hier der Hinweis auf den „Traum vom Ende der Differenz“ (87), den Vf. als wichtiges Motiv der Monotheismuskritik bei Assmann, Sloterdijk und Beck sieht; das unerbittliche, potentiell gewalttätige „Entweder-Oder“ müsse ihnen zufolge einem friedlichen und toleranten „Sowohl-als-Auch“ weichen – eine Option, die eine „selige dionysische Differenzlosigkeit“ (88) voraussetzt, aber der Täuschung unterliegt, religiöser Pluralismus *als solcher* würde schon Frieden bewirken, während ein spezifisches religiöses Bekenntnis unweigerlich Gewalt nach sich ziehe.

So treffend Vf. manche Kurzschlüsse religionskritischer Autoren analysiert, so undifferenziert sind aber auch manche seiner Urteile, wenn er zum Beispiel mit

Blick auf Assmanns These meint: „Es scheint ein spezifisch deutsches Bedürfnis zu geben, dem Judentum Gewalttätigkeit zuzuschreiben“ (86), oder in der Forderung, Religion abzuschaffen, einen „utopisch-apokalyptisch-gewalttätigen Gehalt“ wahrnimmt, sodass über diese Forderung „kein weiteres Wort mehr zu verlieren ist“ (121). Aber es lässt sich nicht bestreiten: die inzwischen fast zur Standardüberzeugung gewordene Behauptung, monotheistische Religionen seien „gefährlich“ (d. h. gewalttätig, weil an *einen* Gott glaubend), weist nicht nur eine pauschal christentumskritische Komponente auf, sondern auch eine latente Tendenz zum Antisemitismus und zur Islamophobie. Ein Beispiel mag dies illustrieren: „Bis etwa 1995 nannten die Medien die etwa drei Millionen Migranten, Türken, Kurden, Iraner, Bosnier, Pakistanis. Heute sind sie alle zu »Muslimen« geworden. Eine Massenkonversion hat selbstverständlich nicht stattgefunden, es hat sich lediglich die Begriffspolitik verändert“ (93).

Das Buch schließt mit einem Plädoyer für religiöse Bildung, die zur „Gewaltprävention“ (243) sowie als Voraussetzung für „interreligiöse Kompetenzen“ (242) diene. Gerade eine säkulare bzw. religiös plurale Gesellschaft braucht Menschen, die aufgrund ihrer Bildung dazu fähig sind, „mit verschiedenen Bekenntnissen und Weltanschauungen vorurteilslos umzugehen“ (ebd.) Sollen diese Bildungsprozesse auch wirklich greifen, müssen sie in den Religionsgemeinschaften selbst initiiert werden. Das bedeutet aber, dass die Existenz *Theologischer* Fakultäten notwendig, ja eigentlich unverzichtbar ist, will man religiösen Fundamentalismen sowie säkularistischen Positionen im Ansatz zuvorkommen. „Religionswissenschaftler können das *Wissen über die Religionen* vermehren, Theologische Fakultäten aber verbessern das *Wissen in den Religionen*“ (259): diese Überlegung verdient angesichts der gegenwärtigen religiösen Entwicklungen Beachtung, unabhängig davon, ob sich – wie Vf. zum Schluss meint – ein „*theological turn*“ (279) anbahnt oder nicht. Die vorgestellte Position des Berliner Praktischen Theologen widerspricht jedenfalls einem medial vermittelten *common sense*, ohne sich den berechtigten Anliegen der Kritik an religiös vermittelter Gewalt zu verschließen, und gibt dadurch der Debatte zwischen religiösen und säkularen Diskursteilnehmern wieder jenes Maß an Offenheit zurück, das für eine sachliche Auseinandersetzung mit monotheistischen Religionsbekenntnissen notwendig ist.

*Franz Gmainer-Pranzl*

**MAUTNER, Josef P., Nichts Endgültiges.** Literatur und Religion in der späten Moderne. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, 208p., kt., 29,80 Eur [D], ISBN 978-3-8260-3879-2.

Mit seiner jüngsten Publikation legt Josef P. Mautner ein Buch vor, das interdisziplinär Literaturwissenschaft und Theologie miteinander verbindet. Dass die europäische Literatur nicht ohne die jüdisch-christliche Tradition zu denken ist, dass die Bibel – um mit dem DDR-Autor Stefan Heym zu sprechen – „einen ungeheuren Stoff für einen Schriftsteller [enthält]“ ist hinlänglich bekannt. Die große zweibändige Untersuchung über Motive, Formen und Figuren der Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. Heinrich Schmidinger, verdeutlicht diesen großen Einfluss bis herauf in unsere Tage.<sup>1</sup>

Josef P. Mautner, Geschäftsführer des Bereiches „Gemeinde und Arbeitswelt“ in der Katholischen Aktion Salzburg, freier Schriftsteller und Lektor, beschäftigt sich mit der Wechselwirkung von Literatur und Theologie – über die Bibelrezeption hinaus – seit seiner Dissertation zum Thema *Erzählende Literatur und Theologie des Erzählens*. Der hier angedeutete Fokus auf strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen Religion und Literatur liegt auch seinem jüngsten Oeuvre zugrunde, das einerseits eine Summe früherer Arbeiten präsentiert, diese aber andererseits in neue Kontexte stellt, indem wissenschaftliche Analysen mit biographischem Erleben und Lektüreerfahrungen in Beziehung gesetzt werden.

Rückgrat des Buches, das formal offen bleibt, ist ein langes Gespräch aus dem Jahr 1995 mit Dorothee Sölle, jener 2003 plötzlich verstorbenen Theologin und Schriftstellerin, die sich große Verdienste um die Öffnung der Theologie hin zur modernen Literatur gemacht hat. Das Gespräch ist in drei Teile gegliedert: Es geht hierbei um die paradoxe, zwischen Nähe und Distanz changierende Beziehung zwischen Literatur und Religion in der Gegenwart im Allgemeinen, um die Lektüre der Erzählung *Kassandra* im Besonderen und um den Versuch, in beiden Bereichen – Literatur wie Religion – eine gemeinsame Sprache zu finden. Der Satz „Ein Buch muß sein wie eine Axt, um das Eis der Seele zu spalten“, der auf ein berühmtes Diktum Franz Kafkas anspielt, taucht leitmotivisch immer wieder auf und betont die persönlich geprägte Herangehensweise der beiden Gesprächspartner. Dorothee Sölle findet eine Gemeinsamkeit von Poesie und Religion darin, „etwas freizulegen, was da ist, aber unbekannt bleibt oder sich nicht heraustaut.“ Damit meint sie eine Erfahrung der Transzendenz, die „in wirklicher Theopoesie“ erreicht werden kann (S. 178). Sie warnt vor einer Übertheoretisierung der Literatur, die uns den Text oft verstellt, und ortet ein massives Verständigungsproblem der Theologie. Die Gefahr organisierter Religion sei die Gefahr einer antiquierten Sprache, die in einer postchristlichen Welt von niemand mehr verstanden werde. Josef Mautner wiederum sieht eine Differenz zwischen Literatur und Religion im Beharren auf dem Negativen, einem Signum moderner Literatur. Was er als „ein Moment der Wahrheit“ (S. 181) wertet, werde von theologischer Seite im Blick auf das Ganze oft zu schnell beiseite geschoben.

1 Vgl. Rezension in: SaThZ, 4. Jg., H. 2 (2000), S. 213-216.

Die wechselseitige Beziehung von Literatur und Religion wird nicht nur in den Gesprächssequenzen thematisiert, sondern auch in fünf literaturwissenschaftlichen Einzeluntersuchungen exemplarisch vorgestellt. Es geht hierbei um Lektüren von Franz Kafkas Text *Vor dem Gesetz*, um religiöse Motive in der Lyrik Bertolt Brechts, um Nationalsozialismus und Katholizismus im Werk Thomas Bernhards, um weibliches Sprechen und religiöse Sprache in Christa Wolfs *Kassandra*, um George Taboris Theater als Heilsgeschichte. Die Auswahl ist gewiss subjektiv und könnte selbstredend um weitere Namen wie Peter Handke, Botho Strauß oder auch Martin Mosebach ergänzt werden. Zu diskutieren wäre auch, ob nicht eine Beschränkung auf Literatur nach 1945 – und damit nach der Shoa – zielführend gewesen wäre. Dennoch lässt sich an den gewählten Beispielen die zentrale These des Buches festmachen: „Literatur wie Religion vermögen es, in ihren wechselseitigen Bezugnahmen ein utopisches Potential, ein Moment der Selbstüberschreitung im anderen anzusprechen, das als Unbewusstes ihre zukünftige, noch im Entstehen begriffene Gestalt enthalten kann.“ (S. 10 u. 189) Das heißt also, dass dort, wo sich Literatur und Religion wechselseitig aufeinander beziehen, beide auf ihre Weise davon profitieren können. Dies macht das Buch auf eindrucksvolle Weise deutlich. Und gleichzeitig regt es – ganz im Sinne des Autors – zu weiteren Fragen an, etwa zu jener, ob am Ende der christlichen Kultur Religion in den Texten der heute dreißig- bis vierzigjährigen Autor/inn/en überhaupt noch ein Thema sei, oder ob wir es mit einer generationsspezifischen Fragestellung zu tun haben. Vielleicht lesen wir im nächsten Buch von Josef P. Mautner darüber mehr.

*Ulrike Tanzer*