



Dokumentation

Heiden, Neuheiden, Andere, Fremde: Bericht über einen missionstheologischen Lernprozeß

Von "Taufschein-Christen" ist oft die Rede und davon, dass man heute nicht einmal mehr "von einem Alibi-Christentum" sprechen könne, meinen manche Verantwortliche innerhalb der Kirchen. Im ehemals "christlichen Abendland" seien Formen eines "Neuheidentums" zu konstatieren, so dass in weiten Teilen Deutschlands nicht eine "Neuevangelisierung", sondern eine "Erstevangelisierung" nötig sei. Dr. Klaus Schäfer beschreibt einen missionstheologischen Lernprozess

Heiden, Neuheiden, Andere, Fremde: Bericht über einen missionstheologischen Lernprozeß

Klaus Schäfer

Am 16. Oktober 1999 konnte man im "Hamburger Abendblatt" über ein Interview zur Situation des Glaubens in Deutschland lesen. Von einer "stillen Erosion" des Glaubens in unserem Land war dort die Rede, von einem "totale(n) Desinteresse" für den christlichen Glauben und die Werte der Kirche. Sprachen Theologen in den 70er und 80er-Jahren noch von "Taufschein-Christen", so könne man heute nicht einmal mehr "von einem Alibi-Christentum" sprechen, sondern nur noch von einem "Neuheidentum", das in weiten Teilen Deutschlands nicht eine "Neuevangelisierung", sondern eine "Erstevangelisierung" nötig mache.

Diese Aussagen stammen vom katholischen Bischof Karl Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz. Ausgesprochen wurden sie unmittelbar vor

Beginn der Europäischen Bischofssynode, die im Oktober 1999 im Vatikan in Rom stattfand. Berufen hat Bischof Lehmann sich bei seinen Aussagen über die Situation des Glaubens in Deutschland auf das Arbeitsdokument für die Synode, das sehr nüchtern über die Erosion des christlichen Glaubens in Europa spreche. Tatsächlich liest man in diesem Dokument Sätze wie die folgenden:

"Europa droht die Gefahr einer fortschreitenden und tief greifenden *Entchristlichung und eines Rückfalls ins Heidentum*. In manchen Ländern ist die Zahl der Nichtgetauften äußerst hoch. Oft sind die Grundelemente des Christentums nicht mehr bekannt... Das alles führt zu einer Krise der europäischen kulturellen Identität, so dass man schon von einer Art 'Apostasie Europas' spricht."[\[1\]](#) (Kursivdruck im Original)

Die Rede vom "Neuheidentum" und "Rückfall ins Heidentum" mag überraschen. Denn schon längst gehört es zum Konsens der Missionswissenschaft, mit dem Begriff des Heidentums - und erst Recht dem Begriff des "Neuheidentums" - außerordentlich behutsam umzugehen, wenn nicht diesen Begriff grundsätzlich abzulehnen oder als unbrauchbar zu vermeiden. Wenn überhaupt, wird der Begriff heute eher ironisch benutzt, wie etwa in der Berichterstattung von "Public-Forum" über die EKD-Synode 1999, die einen Kommentar über die Beratungen der EKD zur missionarischen Herausforderung der Kirche in Deutschland mit: "Deutschland, einig Heidenland!" einleitet.[\[2\]](#)

Immerhin mag es auf dem Hintergrund der heute von allen Kirchen erkannten missionarischen Situation in Deutschland und im Kontext der gelegentlichen - ironischen oder ernst gemeinten - Verwendung der Begriffe "Neuheiden" und "Heiden" interessant sein, einmal dem Bedeutungsgehalt und der Problematik der Begriffe "Neuheiden" und "Heiden" nachzuspüren. Dabei herauskommen mag dann so etwas wie ein kleiner Bericht über einen missionstheologischen Lernprozess, der

zudem helfen kann, die Aufgabe der missionarischen Auseinandersetzung der Kirche mit den Menschen unserer Zeit etwas näher zu erläutern und zu präzisieren. Dass ich selbst der Verwendung der "Heiden"-Begrifflichkeit kritisch gegenüberstehe, sei dabei von vornherein betont.

Auf den Spuren des "Neuheidentums"

Auch wenn der Begriff der "Neuheiden" oder des "Neuheidentums" in seinem Gehalt natürlich erst verständlich wird, wenn man den Gehalt der zugrunde liegenden Worte "Heide" und "Heidentum" näher untersucht, mag es doch interessant sein, beim Terminus "Neuheidentum" einzusetzen. Welche Realität kommt in den Blick, wenn Bischof Lehmann vom "Neuheidentum" spricht?

Fasst man "Neuheidentum" als Bezeichnung für jene Menschen, die sich in den sog. christlichen Ländern theoretisch oder praktisch vom kirchlichen Christentum mehr oder weniger distanzieren bis zur Ablehnung der Taufe", wie es das "Kleine Theologische Wörterbuch" von Karl Rahner und Herbert Vorgrimmler in Wiedergabe des landläufigen Verständnisses tun^[3], so wird deutlich, dass im Begriff "Neuheidentum" zunächst eine doppelte Relation zum Ausdruck kommt: 1. Von "Neuheidentum" spricht man dann, wenn eine Distanz zum "kirchlichen Christentum" festzustellen ist; im Vorbereitungsdokument für die Europäische Bischofsversammlung ist dies durch das Wort "Entchristlichung" angezeigt. 2. "Neuheidentum" kann nur in den "sog. christlichen Ländern" auftreten, also in einem geographischen Raum, der stark vom Christentum geprägt ist. Im bereits zitierten Abschnitt aus dem vatikanischen Dokument zur Europäischen Bischofsversammlung kommt diese Perspektive durch die These zum Ausdruck, dass die "Entchristlichung und der Rückfall ins Heidentum" "auch zu einer tiefen

Krise der europäischen kulturellen Identität" führe und man deshalb schon von "einer Art `Apostasie Europas´" zu sprechen beginne. Vorausgesetzt ist dabei dann selbstverständlich, dass das Christentum die europäische Identität gestiftet hat und für die kulturelle Identität Europas auch weiterhin von großer, wenn nicht gar von wesentlicher, Bedeutung sein wird.

Allerdings bleibt der Begriff des "Neuheidentums" durch diese Bestimmung zunächst rein negativ gefasst. Neuheidentum ist charakterisiert durch Distanz und durch Abfall; es ist etwas, was eigentlich nicht sein dürfte. Der Begriff des Neuheidentums hat so die doppelte Funktion, eine aus der Sicht der Kirche - und insbesondere der Kirche in Europa - negative Wirklichkeit in den Blick zu bekommen und dann dagegen Handlungsimpulse zu aktivieren; folgerichtig ist dieser Handlungsimpuls dann auch im Arbeitsdokument der Bischofssynode im Zusammenhang mit der Rede vom "Rückfall ins Heidentum" angesprochen, wenn entschieden darauf hingewiesen wird, "dass Europa... eine *Neuevangelisierung und neue missionarische Anstrengung* braucht", die in manchen Ländern Osteuropas sogar als "eine Art `Erstevangelisierung´" beschrieben wird.[\[4\]](#)

Fragt man weiter, wie der Begriff des "Neuheidentums" inhaltlich näher bestimmt werden kann, so finden sich in der Literatur dazu einige qualifizierende Hinweise. Verbreitet, aber m. W. nicht wirklich reflektiert, ist offenbar die Anschauung, mit "Neuheiden" seien diejenigen Menschen im Blick, die sich gewissermaßen von aller Religion abgewandt haben und keinerlei religiöse Bindungen oder auch Interessen verspüren. Neuheiden sind dann mit "Ungläubigen" und "Religionslosen" gleichzusetzen, also mit Menschen, die gar nicht glauben, sondern sich einer praktischen Atheismus oder Agnostizismus verschrieben haben und wahrscheinlich auch gar nicht weiter über Religion nachdenken. Die Situation des Säkularismus, von denen westliche Gesellschaften heute charakterisiert sind, ist dann die Situation des

Neuheidentums. Die Beobachtung, dass dieses neue Heidentum sich auch verstärkt innerhalb der Kirche selbst findet, hat Joseph Ratzinger schon vor einigen Jahrzehnten zu einem nachdenklichen Aufsatz über "Die neuen Heiden und die Kirche" veranlasst.[\[5\]](#)

Die profiliertesten Ausführungen oder Assoziationen zum Stichwort "Neuheidentum" weisen aber in eine andere Richtung: "Neuheidentum" ist hier nicht als Areligiosität gefasst, sondern ist gerade von einer religiösen Dimension bestimmt, wie fragmentarisch und diffus sie auch immer sein mag. Instruktiv ist hier zunächst der Zusammenhang, in dem im Vorbereitungsdokument für die erwähnte katholische Bischofssynode die Sprache auf die "Entchristlichung und den Rückfall ins Heidentum" kommt. Deutlich ist hier, dass das Stichwort vom "Heidentum" nicht im Kontext der Säkularismus aufgenommen wird[\[6\]](#), sondern dort erscheint, wo von der Hinwendung - gerade junger Leute - "zu neuen Formen von Religiosität und Sekten unterschiedlicher Herkunft" die Rede ist. Die religiöse Sinnsuche, "die wachsende religiöse Nachfrage", die heute in Europa zu beobachten sei, manifestiere sich in "einer Flucht in den Spiritualismus" und einen "esoterischen Synkretismus" und andere Formen der Religiosität, die "nur eine wirre Beziehung zum `Heiligen´ haben"; dies kann ja auch nicht anders sein, weil diese Religiosität letztlich aus einem "übersteigerten Individualismus" erwachse.[\[7\]](#)

Auch wenn man darauf hinweisen muss, dass das Vorbereitungsdokument "Anspruch und Verlangen nach Spiritualität" auch durchaus positiv würdigen (vgl. Nr. 43. 68), den Dialog mit dem Judentum und den "Kontakt mit Menschen anderer religiöser Traditionen" fordern und auch das "Sektenproblem" noch einmal differenzierter behandeln kann (vgl. Nr. 62ff.) - ohne dass die Stichworte "Heidentum" oder "Neuheidentum" hier wieder auftauchen -, ist doch bemerkenswert, dass "Neuheidentum" gerade mit dem Phänomen von Religiosität in Zusammenhang gebracht wird.

Noch sehr viel deutlicher wird von "Neuheidentum" als einen religiösen Phänomen in einem Diskussionsstrang der protestantischen Missionstheologie gesprochen. Bereits die Weltmissionskonferenz von Tambaram (1938) hatte festgestellt, daß die Erscheinung eines "Neuheidentums" ("new paganism"), mit "neuen Glaubenshaltungen an neue Götter", "das entscheidende Ereignis" der Zeit und die größte Herausforderung für den christlichen Glauben sei - und nicht mehr eigentlich der "gottlose Säkularismus", der noch die Weltkonferenz von Jerusalem so stark beschäftigt hat.^[8] Im Blick waren dabei, im Schatten des totalitären Ideologien jener Zeit und am Vorabend des Zweiten Weltkrieges, die quasireligiösen Bewegungen des Nationalismus, des Kommunismus und des wissenschaftlichen Skeptizismus, aber auch religiöse und neureligiöse Bewegungen in Ost und West.

Eine bemerkenswerte Stimme aus der jüngeren Diskussion ist vor allem ein Vortrag von Willem A. Visser't Hooft, den er 1977 auf einer von der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK veranstalteten westeuropäischen Konsultation zu Fragen von Evangelisation unter dem Titel: "Evangelism Among Europe's Neo-Pagans" gehalten hat.^[9] Visser't Hooft weist in seinem Referat darauf hin, dass die Kirchen in Europa nicht nur im Blick auf die Situation des Säkularismus vor eine missionarische Herausforderung gestellt sind, sondern sich auch mit dem Phänomen einer neuen Religiosität auseinander zu setzen haben. Dabei gesteht Visser't Hooft ein, dass er den Begriff "Neuheiden" nur "mit einigem Zögern" auf religiös interessierte und orientierte Europäer, die keinen regelmäßigen Kontakt mehr mit der Kirche haben, anwenden kann; "denn ich bin mir bewusst, dass das Wort `Heide´ heutzutage als unfreundlicher oder anachronistischer Ausdruck betrachtet wird." Und doch hält er es immer noch für "das beste Wort zur Benennung des Nichtchristen, der eine religiöse Überzeugung hat und daher nicht den Atheisten zugeordnet werden darf."^[10]

In seiner Beschreibung dieses religiösen Phänomens des "Neuheidentums" greift Visser 't Hooft außerordentlich weit in die Geistesgeschichte Europas aus, in der das Heidentum sehr viel tiefer verwurzelt sei als man allgemein annehme; so ist dann die Rede von Giordano Bruno, von Goethe - er nannte sich selbst gelegentlich einen "Heiden" -, Schiller, Spinoza, F. Nietzsche, Hermann Hesse, D. H. Lawrence u. a. Auch auf den Nationalsozialismus und den an Blut, Boden und Rasse orientierten "primitiven Aberglauben" der Hitler-Bewegung geht er kurz ein.

Das moderne, nachchristliche "Neuheidentum", das sich intoleranter und aggressiver - also auch antichristlicher - gibt als das alte, vorchristliche Heidentum, sollte von den Kirchen weder ignoriert noch vereinnahmt werden; es ist eine missionarische Herausforderung, die nach einer ernsthaften Konfrontation von der Mitte des Christusbekenntnisses her verlangt. Vom Evangelium her werde das irrige Wesen des Neuheidentums deutlich, das sich als religiöser Monismus (Ich-Es-Beziehung statt Ich-Du-Beziehung) darstelle, eine vielfältige Weise von göttlicher Offenbarung annehme, die Identifikation von Gott und Natur vertrete und zudem von einem konsequenten Vitalismus und einer Rehabilitierung und Emanzipation des Eros charakterisiert sei. Letztlich ist, so Visser 't Hooft dieses Neuheidentum "eine Religion ohne eine bestimmte, festgegründete Hoffnung".[\[11\]](#)

Fragt man nach der Wirkungsgeschichte dieser entschiedenen Forderung von Visser 't Hooft nach einer missionarischen Auseinandersetzung mit dem "Neuheidentum", so wird man allgemein festhalten müssen, dass die Kirchen in Europa in der Tat der Auseinandersetzung mit Strömungen "Neuer Religiöser Bewegungen" gestellt haben - in Deutschland ist dies im evangelischen Bereich vor allem im Zusammenhang mit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen geschehen -, doch der Begriff des "Neuheidentums" dabei

in der Regel nicht aufgenommen worden ist^[12]. Zwar gibt es gelegentlich - allerdings wirklich selten - einen missionstheologischen Aufsatz, der sich mit dem Phänomen eines "Neuheidentums" beschäftigt^[13], doch ist dabei dann eher an nationalistische oder faschistische Gruppierungen gedacht und an andere Versuche der Revitalisierung alter germanischer und anderer religiöser Bräuche aus der vorchristlichen - in Deutschland germanischen - Zeit^[14] oder auch allgemein an das Phänomen des Okkultismus; aus dem evangelikalen Bereich gibt es dementsprechend auch gelegentlich Pressemeldungen, die etwas im Blick auf Halloween davon sprechen, dass "Heidnischer Brauch" nach Europa "schwappt".^[15] Und auch wenn man im Goethe-Jahr 1999 noch einmal darüber nachdenken kann, ob Goethe "Der große Heide oder ein moderner Christ" war^[16] und der Begriff des Neuheidentums von bestimmten Gruppen gelegentlich als positive Selbstbezeichnung verwendet wird^[17], herrscht wohl allgemein doch der Eindruck vor, dass die - gerade auch von Visser't Hooft - sehr pauschal und in konfrontativer Attitude verwendete Kategorie des "Neuheidentums" wenig geeignet ist, die Wirklichkeit der neureligiösen Strömungen in den Blick zu bekommen und eine missionarische Begegnung mit den Anhängern dieser Strömungen zu ermöglichen.

Möglicherweise lässt sich neben den bisher genannten zwei Interpretationen im Blick auf den Begriff des Neuheidentums noch eine dritte Bedeutungsnuance aufspüren, die ausgesprochen oder unausgesprochen mitschwingt. Instruktiv ist hier vielleicht die Erklärung der katholischen Europäischen Bischofssynode von 1991, in der sich ebenfalls das Stichwort "Neuheidentum" findet. Der Kontext, in dem der Begriff überraschend eingeführt, aber nicht erklärt wird, ist die These, dass der christliche Glaube das entscheidende Fundament der kulturellen und geistigen Identität Europas darstellt; der christliche Glaube hat einen "europäischen Humanismus" geschaffen, der zwar heute als Frucht des Evangeliums weiterwirkt, aber doch "in unserer Zeit" "in der Gefahr steht, seine Identität und seine

Zukunftshoffnung infolge irrationaler Einflüsse und eines Neuheidentums" zu verlieren.[18] Der Zusammenhang, in dem vom "europäischen Humanismus", von den Werten des Evangeliums und vom christlichen Ethos gesprochen wird, lässt vermuten, dass der Begriff des Neuheidentums hier nicht allein von den neuen religiösen Bewegungen oder Strömungen her zu fassen ist, sondern auch eine ethische Konnotation hat und den Verlust ethischer Werte überhaupt anzeigen soll. Auch der Hinweis auf den "übersteigerten Individualismus" im Vorbereitungsdokument für die Zweite Europäische Bischofsversammlung von 1999 (vgl. Abschnitt 14) spricht dafür, dass mit dem Stichwort "Neuheidentum" aus der Sicht der Kirche nicht nur ein religiöses, sondern auch ein ethisches Werturteil verbunden ist. Ob aber solche Werturteile dazu angetan sind, einen fruchtbaren missionarische Dialog mit den Menschen unserer Zeit zu eröffnen, ist fraglich.

"Heidentum"? - Zur Dekonstruktion eines Begriffs

Wie stark der Begriff des Neuheidentums enthält, wird in seiner ganzen Schärfe aber erst deutlich, wenn man sich einer Untersuchung der - zugegeben nicht immer klaren und nicht einheitlich zu bestimmenden - Bedeutungsgehalte der Begriffe "Heidentum" und "Heiden" zuwendet.[19] Die Stichworte "Neuheidentum" und "Neuheiden" sind ja davon abgeleitet und partizipieren deshalb auch an der Bedeutungsgeschichte dieser Begriffe.

Anknüpfend an den neutestamentlichen Sprachgebrauch hat die neuzeitliche Weltmission - sei sie katholisch oder evangelisch - sich zweifellos als Mission unter den Heiden, also als "Heidenmission", verstanden. Wie prägend der Begriff der "Heiden" für die neuzeitliche Mission war, könnte man mit vielen Hinweisen zeigen. An dieser Stelle seien nur zwei Beispiele genannt, die auch sogleich die Problematik dieser Begrifflichkeit deutlich machen.

Von seiner eigenen Glaubens- und Bekehrungserfahrung her gedrängt, suchte der lutherische Pfarrer Ludwig Harms um die Mitte des 19. Jahrhunderts seine Gemeinde in Hermannsburg für die sog. "Äußere Mission" zu gewinnen. "Wir müssen etwas tun für die armen Heiden", war dabei einer der zentralen Sätze, die er immer wieder gebrauchte. Wer die "Heiden" sind, war für Ludwig Harms klar: Es sind die "vielen verlorenen Menschen", die das Heil, das im Namen Jesu liegt, nicht kennen. In einer Predigt aus dem Jahre 1851 erinnert Harms an die Anfänge der Missionsbewegung in Deutschland:

"Was wussten wir hier in unserem Lande und in ganz Deutschland vor zwanzig, dreißig Jahren von dem großen Werke der Mission, von unserer heiligen Liebespflicht, die vielen hundert Millionen Heiden zu bekehren, die noch in Finsternis und Todesschatten sitzen und den Götzen und Teufeln dienen? Das Missionswerk, das Werk der Heidenbekehrung, war sogar dem Namen nach unbekannt..."

Heute freilich, so hebt er dann hervor, sei

"es doch bereits so weit gekommen, dass ein jeder, der noch in etwas auf den Namen eines Christen Anspruch macht, einsieht und bekennt: ich muss an dem Werk der Bekehrung der Heiden Anteil nehmen oder ich bin kein Christ und trage den Christennamen mir zur Schande." [\[20\]](#)

Einen ganz ähnlichen Ton findet man auch in der katholischen Mission. Noch im Jahre 1931 konnte der katholische Ethnologe Paul Schebesta ein von ihm verfasstes Büchlein mit dem Titel: "Die Mission im Kampfe mit der Heidenwelt" herausgeben, und in Missionsliedern zur Aussendung katholischer Missionare klingt der gleiche kämpferische Ton an:

"Zieht denn, Brüder! Gott geleite
Euch zum heiligen Glaubensstreite,
Nach dem fernen Heidenland,
Wo im Todesschatten wohnen

Viele, viele Millionen,
Die das Kreuz noch nicht erkannt..."[\[21\]](#)

Diese Zitate muten uns heute in vielerlei Hinsicht befremdlich an. Und in der Tat zeigen sich bereits in diesen knappen Formulierungen einige der Probleme, die zur Problematisierung und schließlich zur (beinahe) völligen Verdrängung der "Heiden"-Begrifflichkeit aus der Missionstheologie geführt haben.

Die "Heiden" werden hier ganz aus der Perspektive der Kirche und der Missionare gesehen, und sie erscheinen dabei in einem dunklen Licht. Wie die "Heiden" selbst ihr Leben - ihre Religion, ihre Kultur etc. - beschreiben würden, ist nicht im Blick. Aus der Sicht der Mission erscheint das Leben der Heiden als ein Dahinleben in Dunkelheit und Verlorenheit und deshalb sind sie Objekt missionarischen Handelns. Das Verhalten ihnen gegenüber folgt - wie bei Ludwig Harms - aus dem großmütigen Gestus der barmherzigen, väterlichen Liebe, oder es wird - wie in dem katholischen Sendungslied - als Situation des Kampfes gesehen: Die Heiden erscheinen als arme, irrende und verlorene Kinder, denen man sich in patriarchalischer Geste zuwenden und auf den Weg des Heils führen muss; oder man steht dem Heidentum als Feind gegenüber und muss es folglich ausrotten oder jedenfalls doch überwinden.

Auch wenn diese Charakterisierung etwas zugespitzt ist, spürt man den Formulierungen von Ludwig Harms und anderen doch ein Gefühl der Überlegenheit und Dominanz ab. Dabei geht es offensichtlich nicht nur um religiös motivierte Superiorität, sondern es schwingt offensichtlich auch noch etwas anderes mit, das Karl Barth einmal trefflich den "blöden Hochmut des weißen Mannes" genannt hat. [\[22\]](#) Im Blick ist dabei das Bewusstsein einer kulturellen und moralischen Höherwertigkeit des Christentums, das der westlichen Welt Dominanz über andere Kulturen gegeben hat, und das auf andere Kulturen als primitiv, rückständig,

barbarisch herabblickt. Der Begriff des "Heidentums" zeigt somit eine außerordentliche Komplexität; in ihm geht es offensichtlich nicht nur um die neutrale Bestimmung einer Relation von Christen und Nichtchristen - auch wenn der Begriff streng theologisch nur so gemeint ist^[23] -, sondern in diesem Begriff schwingen in sehr subtiler Weise eine ganze Reihe von Werturteilen mit.

Deutlich wird dies bereits in der Unterscheidung von Israel und der Völkerwelt - den "Heiden" - im Judentum und dann auch im Neuen Testament.^[24] Die Ausführungen des Paulus in Röm. 1,18ff. über die "Heiden" enthalten moralische Negativurteile über das Heidentum, und auch in anderen Aussagen des Neuen Testaments klingen deutlich Werturteile über die Unmoral und Gottlosigkeit - bzw. den Götzendienst - der Heiden mit. Weiter aufgeladen mit (negativen) zivilisatorischen, kulturellen und moralischen Werturteilen wurde der Begriff der "Heiden" dann in späterer Zeit. Hintergrund dafür war wohl zunächst die Erinnerung daran, dass das deutsche Wort "Heide" die Übersetzung des lateinischen "paganus" war, das den "Dörfler" oder "Hinterwäldler" meinte, der gegenüber der Stadtbevölkerung allgemein als rückständig galt. Nach Grimms Wörterbuch wird der Begriff des "Heiden" später geradezu sprichwörtlich benutzt ("er schwöret und fluchet wie ein hayd"); "denn mit dem heiden verbindet sich die vorstellung des wilden, schrecklichen und bösen".^[25]

Auch sonst lassen sich gewisse Unsicherheiten im Gebrauch des Wortes "Heiden" beobachten. Zwar war immer klar, dass Juden nicht unter die Bezeichnung "Heiden" subsumiert werden können - das Wort stammt ja ursprünglich aus der jüdischen Unterscheidung von Israel, dem erwählten Volk Gottes, und der Völkerwelt -, doch wurden in der Regel auch die Muslime wegen ihres monotheistischen Bekenntnisses nicht als "Heiden" bezeichnet. Damit war dann aber nur ein eingeschränkter Gebrauch möglich, und es kam nicht von ungefähr, dass der Begriff "Heiden" immer öfter nicht in streng theologisch orientierter Redeweise einfach die

"Nichtchristen" bezeichnete - dies setzt der Begriff als Relations- oder Entsprechungsbegriff ja ursprünglich voraus -, sondern auf dem Hintergrund der volkstümlichen negativen Anschauung der "Heiden" mit den "Wilden", "Unzivilisierten" gleichgesetzt wurde. Die Problematik der Bezeichnung "Heiden", die sich daraus ergab, hat Hans-Werner Gensichen prägnant formuliert, wenn er als "Tatsache" festhält, "dass für den gängigen abendländischen Sprachgebrauch das Heidentum zum Gegenbegriff der religiös-kulturellen Selbstgewissheit des corpus Christianum wurde, wobei die den Heiden beigelegte Rückständigkeit sowohl als kulturelle als auch als ethische und intellektuelle Inferiorität verstanden wurde." [\[26\]](#)

Zur weiteren Kritik am Begriff des Heidentums hat dann vor allem die wachsende Kenntnis der Religionen anderer Völker beigetragen. Die vergleichende Religionswissenschaft konnte der negativ orientierten Fremdbezeichnung "Heide" vor allem deshalb nichts abgewinnen, weil die Anhänger anderer Religionen so in ihrem Selbstverständnis überhaupt nicht in den Blick kamen. Pointiert formuliert wurde die zunehmend kritische Haltung gegenüber dem Begriff des Heidentums, die auch von Repräsentanten der Kirchen der Dritten Welt geteilt wurde, bereits 1925 vom Sinologen und ehemaligen China-Missionar Richard Wilhelm, der entschieden erklärte, dass es "Heiden an sich" gar nicht gebe; "ein Heide ist nur etwas, wofür man einen anders gearteten Menschen hält, damit man ihn entweder bekehren oder zur Hölle verdammen kann". [\[27\]](#)

Aus dieser kurzen Übersicht ergibt sich schon, dass der Begriff des Heidentums - auch und gerade in der Missionswissenschaft - nicht weiter verwendet werden konnte. [\[28\]](#) Er beschrieb die Anhänger anderer Religionen pauschalisierend aus der Sicht des Christentums; die negativen Konnotationen, die dabei mitschwangen, wurden als Affront angesehen, und die Anderen kamen bei der Verwendung dieser Terminologie nur als Objekt der Bekehrung oder Überwindung in den Blick. Da der

Fremdbegriff "Heide" die Kenntnisnahme fremder Wirklichkeit eher verstellte als Begegnung ermöglichte, kann ihm ein heuristische Wert zur Kennzeichnung der Differenz von Christen und Nichtchristen nicht beigemessen werden.

Hinzugefügt werden mag dann an dieser Stelle, dass diese Kritik der Begrifflichkeit von "Heidentum" und "Heiden" das Stichwort vom "Neuheidentum" in gleicher Weise trifft. Der Terminus "Neuheidentum" ist allzu plakativ und pauschal; sein Gehalt bleibt unklar und diffus und das Wort sagt mehr über die Ängste und Sorgen der Kirchen als über die Wirklichkeit und Lebenssituation der Menschen, denen die Kirchen begegnen sollten. Da der Begriff auch schon deshalb "problematisch" ist, weil Menschen auch im christlichen Abendland nicht als Christen, sondern als "Heiden" geboren werden [\[29\]](#), sollte man das Wort aus dem Vokabular der Kirchen und der Missionstheologie streichen.

Grenze von Glauben und Unglauben - oder: das Problem von Identität und Differenz

Mit diesen Überlegungen zur Kritik der "Heiden"-Begrifflichkeit kann aber der kleine Bericht über einen missionstheologischen Lernprozess noch nicht abgeschlossen sein. Der Dekonstruktion muss auch der Versuch der Konstruktion, d. h. der Formulierung einer adäquaten, dem Evangelium angemessenen Weise der Beziehung und Begegnung von Christen und "Nichtchristen" - wie jetzt einmal vorläufig zu sagen ist -, folgen. Dabei geht es vor allem um die Weiterarbeit an der Frage, wie denn die Christen - gerade auch, wenn sie am Auftrag der Mission festhalten wollen - ihr Verhältnis zu den Menschen, die nicht Christen sind, sehen.

Zunächst ist dabei in Ergänzung zum bisherigen Argumentationsgang daran zu

erinnern, dass die Kritik am Begriff der "Heiden", die letztlich aus der intensiveren Begegnung der Christen mit den "Heiden" herrührte, auch von neuen theologischen Impulsen zur Interpretation der sog. "Heiden" begleitet war. Die Theologie hat dabei ganz unterschiedliche Argumentationsfiguren ausgearbeitet, von denen einige hier erwähnt werden sollen.

Aus dem Impuls der Selbstkritik der christlichen Religion, wie sie etwa in der Dialektischen Theologie geübt wurde, wie auch aus der Betonung der Rechtfertigung der Gottlosen als christlicher Zentralaussage konnte man die Differenz von Christen und Heiden relativieren und gleichsam beide, als Gottlose und Gott-bedürftige, vor das Angesicht Gottes gestellt sehen. Ein schönes Beispiel für diese Nivellierung der Unterscheidung von Christen und Heiden ist das bekannte Gedicht von Dietrich Bonhoeffer mit dem Titel "Christen und Heiden":

"Menschen gehen zu Gott in ihrer Not,
flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot,
um Errettung aus Krankheit, Schuld und Not.
So tun es alle, alle, Christen und Heiden.

Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obach und Brot,
sehnen ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.
Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.

Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not,
sättigt den Leib und die Seele mit Seinem Brot,
stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod,
und vergibt ihnen beiden." [\[30\]](#)

Wie Bonhoeffer stellt auch Karl Barth die "Heiden" - oder, wie er selbst sagt: "das nicht-christliche Menschevolk" - in den Horizont einer ganz neuen Wirklichkeit, die für sie in der bereits erfolgten Versöhnungstat Jesu Christi beschlossen liegt. Für Barth geht es darum, "die da draußen... nicht als Juden oder Heiden,... nicht in

ihrem Irrglauben, Aberglauben und Unglauben,... sondern als Volk der *christian designati* ernst" zu nehmen und anzusprechen^[31]; weil die Menschen als "designierte Christen" bereits "im Licht der Gnade" stehen^[32], verbieten sich eigentlich negative und herabsetzende Werturteile über ihr vermeintliches "Heidentum".

Während Karl Barth selbst aber deutlich von der "Grenze" zwischen dem "nicht-christliche(n) Menschevolk" und "dem erwählten und berufenen Volk Gottes" spricht^[33], wird diese "Grenze" in anderen theologischen Entwürfen aber deutlich nivelliert oder gelegentlich auch ganz aufgehoben, so etwa in Karl Rahners Rede vom "anonymen Christentum" oder in Paul Tillichs These von der "latenten Kirche", in jüngster Zeit auch von einer modernen Variante des Kulturprotestantismus, die allgemein den weiterhin auch in den säkularen, westlichen Gesellschaften festzustellenden christlich geprägten Gehalt positiv wertet, oder in der pluralistischen Theologie der Religionen, die Gottes Offenbarung in allen Religionen zu finden und einen gemeinsamen Grund der Religionen zu postulieren sucht.^[34]

Kommt in allen diesen theologischen Überlegungen auch eine größere Öffnung für die Wirklichkeit der Nichtchristen - sowohl der Menschen im Säkularismus als auch der Anhänger anderer Religionen - zum Ausdruck, so ist auf der anderen Seite auch auf Probleme hinzuweisen. Abgesehen von der Frage, ob in der Rede von den "christiani designati" bis hin zu den "anonymen Christen" nicht auch wieder ein christliches Verständnis an Andere herangetragen wird und in der pluralistischen Theologie die Stimme des Anderen vielfach nur als Echo meiner eigenen Stimme erscheint, ist vor allem auf das Problem der "Grenze" zwischen Glauben und Unglauben hinzuweisen. Im theologischen Begriff des "Heidentums" war ja das Bewusstsein von dieser Grenze von Glauben und Unglauben ausgesprochen, und man muss, wenn man dem biblischen Zeugnis treu bleiben will, die theologische

Sachaussage, die im Begriff des Heidentums lag, festhalten.

Zu fragen ist deshalb, ob der theologische Gehalt der Unterscheidung von Christen und Heiden, der in der Grenze von Glauben und Unglauben liegt, nicht doch noch einmal neu zur Sprache gebracht werden muss.

Die so neu gestellte Frage nach der Grenze von Glaube und Unglaube - oder nach der Beziehung von Christen und Heiden - lässt sich relativ neutral als das Problem der Beziehung von Identität und Differenz beschreiben: Ist es möglich, die christliche Identität, für die der Glaube an Jesus Christus und der Auftrag zur Mission konstitutiv ist, in einer Weise darzustellen, die die Differenz zu Anderen, die eben nicht vom Glauben an Jesus Christus bestimmt sind, zwar deutlich macht, aber doch negative Werturteile oder subtile Vereinnahmungen vermeidet?

Die Entdeckung des "Anderen"

Um diese Differenz zu Menschen anderer religiöser oder weltanschaulicher Überzeugung aufrecht zu erhalten, ist in den letzten Jahren auch in der Missionstheologie der Begriff des "Anderen" aufgenommen worden.^[35] Der Begriff hat in der Tat den Vorteil, dass er sehr neutral ist, auch im Vergleich mit dem heute weithin verwendeten Begriff "Nichtchristen", der die Schwierigkeit hat, die Verneinung des eigenen Zustandes für die Bezeichnung der anderen zu gebrauchen. Wer der Andere ist oder was er glaubt, muss dabei gar nicht notwendig gesagt werden; es genügt zunächst die Wahrnehmung und die Respektierung, dass der Andere einfach anders ist als man selbst. Diese Andersheit bringt der Andere dann in die Begegnung ein, und erst in der Begegnung wird die Besonderheit des Anderen entdeckt und zur Sprache gebracht; der Andere hat dabei das Recht, sich selbst zu artikulieren. Er oder sie wird als der/die "Andersgläubige" respektiert,

der/die sich dann selbst als Muslim, Hindu, Jude, Agnostiker etc. erklärt.

Auch wenn der Begriff des "Anderen" auf den ersten Blick als eine moderate und wenig profilierte Bestimmung der Differenz erscheint, hat dieser Begriff doch außerordentlich große Bedeutung. Eingeführt worden in die philosophische Diskussion ist er von dem der jüdischen Tradition verpflichteten Philosophen Emmanuel Lévinas, der "den Anderen" als den begreift, durch den das Ich konstituiert wird.^[36] Menschsein ereignet sich immer in der Relationalität zu Anderen. Nach Lévinas ist der Andere derjenige, der mir gegenübertritt, von Angesicht zu Angesicht, der mich anspricht, der mich *heimsucht*. Zwar ist der "Andere" bei Lévinas immer der andere Mensch, doch erscheint im Anderen so etwas wie eine transzendente Dimension - ob es Gott selbst ist, wird offen gelassen -, weshalb bei Lévinas das Wort "der Andere" konsequent großgeschrieben wird. Wichtig ist, dass der Andere immer der Andere bleibt; er assimiliert sich nicht und verschmelzt auch nicht mit mir; der Andere konstituiert mein Ich, aber seine eigene Andersheit, die Alterität - und damit auch seine Würde und das Recht seiner Selbstausslegung und Selbstbestimmung - bleibt gewahrt.

Theo Sundermeier, Missionswissenschaftler in Heidelberg, hat die Überlegungen von E. Lévinas herangezogen, um eine "Hermeneutik interkulturellen Verstehens" und das Konzept einer "verstehende(n) Missionswissenschaft" zu entwickeln. Das besondere Anliegen dieser Hermeneutik und dieser Art von Missionswissenschaft besteht darin, dass der "Andere" gerade nicht zum Objekt der Missionierung und damit einer Assimilierung gemacht wird - wie das bei der "Heiden"-Begrifflichkeit, mit der Sundermeier sich im Übrigen nicht weiter auseinander setzt, der Fall ist -, sondern als Subjekt gewürdigt und in seiner Andersheit respektiert wird.

Die Hermeneutik des "Fremden"

Allerdings entwickelt Th. Sundermeier sein Konzept nicht am Begriff des "Anderen", sondern Leitbegriff wird für ihn der Begriff der "Fremden". Tatsächlich handelt es sich hier umso etwas wie eine Radikalisierung des Begriffes des "Anderen"; denn der "Andere", wenn er wirklich anders ist, ist der Fremde; "der Andere" (ist) nicht einfach der Verwandte, der Clangenosse..., sondern zugleich der wirklich andere, der Fremde, dessen "Antlitz" mich heimsucht. Der andere, der mir bekannt ist, dient vielfach nur meiner Bestätigung, unterstützt das Gewohnte. Der mir Fremde aber reißt mich aus dem Gewohnten heraus, ermöglicht das neue Denken, das neue Tun, eröffnet den Horizont für das Unerwartete - gerade auch das Unerwartete von Gott her... Zum Fremden gehört auch das Sperrige, Anstößige, Unterdrückte und Verworfenen." [\[37\]](#) Und wie der "Andere" letztlich nicht zu definieren ist, weil er der "Andere" bleibt, kann das Wesen des "Fremden" noch weniger durch Definitionen und Kategorisierungen eingefangen werden. Der Fremde ist dadurch gekennzeichnet, dass er einfach fremd ist.

Eine Hermeneutik des Fremden ist vom Bemühen gekennzeichnet, den Fremden als Fremden zu verstehen, d. h. ihn in seiner Andersheit zu würdigen und in seinem Subjektsein Ernst zu nehmen. Zugleich aber setzt das Verstehen die Bemühung um Gemeinschaft mit dem Anderen voraus, die Suche nach Begegnung in Freiheit und Respekt. Möglich wird diese offene und respektvolle, von Freiheit bestimmte Begegnung durch die Existenzform der "Konvivenz", des Miteinanders von Menschen, das von gegenseitiger Hilfe, wechselseitigem Lernen und gemeinsamem Feiern bestimmt ist. [\[38\]](#)

In diesem gemeinsamen Leben, in der Konvivenz der Menschen unterschiedlicher Überzeugung, religiöser Bindung und weltanschaulicher Orientierung, ist Raum für die Differenz. Zugleich kann hier aber auch die spezifische christliche Identität des

Glaubens an Jesus Christus und des Sprechens über den Glauben zum Tragen kommen. Kirche als "Kirche mit anderen" ist von ihrem Wesen her von der Begegnung mit dem Fremden bestimmt. "Es gibt die Kirche nicht ohne den Fremden, den religiös und sozial Fremden... Nicht nur der Einzelne wird in seinem Sein durch den anderen, den Fremden konstituiert, auch die Kirche ist in ihrem Sein durch ihn bestimmt. Das meint der Satz: Die Kirche ist ihrem Wesen nach Sendung. Sie ist nur, so weit sie an der *missio Dei* partizipiert. Gott wendet sich zur Welt, seiner Schöpfung, um sie wieder zu gewinnen. In diese Bewegung nimmt er die Kirche mit."[\[39\]](#)

Mission, so lässt sich jetzt zum Abschluss dieses Überblicks über einen missionstheologischen Lernprozess festhalten, ist nicht eigentlich als andere zunächst in ihrem Selbstverständnis nicht achtende, ihre Selbstdarstellung vielmehr herabwürdigende "Bekehrung der Heiden" und noch weniger als Klage über das "Neuheidentum" zu bestimmen. Mission ist Begegnung der Kirche mit den ihr Fremden - den religiös, kulturell, sozial Fremden -, in der dem "Anderen" Raum für Differenz, d.h. für seine Selbstausslegung und auch für seinen Widerspruch gegeben ist, in der zugleich aber die christliche Identität, die Botschaft von der das Leben neu erschließenden Kraft des Glaubens an Jesus Christus, eingebracht werden kann und muss.[\[40\]](#) Die Begegnung sucht das wirkliche Verstehen des Fremden; Mission geschieht "auf Augenhöhe" und bringt das christliche Bekenntnis in die Begegnung mit den Fremden ein, ist aber zugleich bereit, auch selbst noch etwas über die Fremden und sich selbst zu lernen.[\[41\]](#)

Begegnet die Kirchen heute zunehmend einem "Neuheidentum" - um diesen Begriff jetzt noch einmal spielerisch aufzunehmen -, so mag dies schließlich auch ein Hinweis darauf sein, dass die Kirche selbst den Menschen unserer Zeit "fremd" geworden ist. Umso dringlicher ist es dann, nicht sofort Werturteile zu fällen,

sondern das offene Gespräch mit den Menschen zu suchen, ihnen zuzuhören und sich dabei selbst die Frage zu stellen, was Gott der Kirche in dieser Begegnung sagen will.

[1] Bischofssynode Zweite Sondersammlung für Europa: Jesus Christus, der lebt in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa. Instrumentum laboris 1999 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 138), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1999; Abschnitt Nr. 14.

[2] Peter Rosien, Wenn der Wurm dem Angler schmeckt, in: Public-Forum, Nr. 22, 1999, S. 2f.; der Bericht über die Synode in Public-Forum steht unter der Überschrift: "Wenn das mein Schlosser liest, bleibt er Heide"; ebd., S. 34f.

[3] Vgl. K. Rahner/H. Vorgrimmler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg 1968, 7. Aufl., Art. Neiheidentum, S. 260f.; das Zitat S. 260.

[4] Bischofssynode, a.a.O., Abschnitt 15

[5] J- Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche, in: ders., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1970, 2. Aufl., S. 325-338. Ratzinger faßt das Problem, das ihn umtreibt und das er als missionarische Herausforderung begreift, wie folgt: "Das Erscheinungsbild der Kirche der Neuzeit ist wesentlich davon bestimmt, daß sie auf eine ganz neue Weise Kirche der Heiden geworden ist und noch immer mehr wird: nicht mehr wie einst Kirche aus den Heiden, die zu Christen geworden sind, sondern Kirche von Heiden, die sich noch Christen nennen, aber in Wahrheit zu Heiden wurden. Das Heidentum sitzt heute in der Kirche selbst, und gerade das ist das Kennzeichnende sowohl der Kirche unserer Tage wie auch des neuen Heidentums, daß es sich um ein Heidentum in der Kirche handelt und um eine Kirche, in deren Herzen das Heidentum lebt." (S. 325)

[6] Das Instrumentum laboris spricht selbstverständlich auch von einem in Europa "weitverbreitete (n) Phänomen der religiösen Gleichgültigkeit" und dem "komplexe(n) Phänomen der Säkularisierung" (Nr. 21), aber das Stichwort vom Heidentum oder Neuheidentum fällt in diesem Zusammenhang nicht.

[7] Bischofssynode, a.a.O., Abschnitt 15.

[8] Vgl. dazu den Bericht der Sektion I: "The Faith by which the Church lives", abgedruckt in: Vol. I der Dokumentation des International Missionary Council Meeting at Tambaram, Madras ("The Authority of the Faith"), Oxford/London 1939, S. 186ff., bes. S. 194ff., sowie den Bericht der Sektion V: "The Witness of the Church in Relation to the Non-Christian Religions, the New Paganisms and the cultural Heritage of the Nations", ebd., S. 203ff. Ein charakteristisches Zitat sei hier wiedergegeben: "At the Jerusalem meeting of the International Missionary Council in 1928, it seemed evident that the chief challenge to Christian faith came from a godless secularism which was eating away the foundations of all religious faith. The outstanding event of the last ten years has been the rise of the 'new paganism' - new faiths with new gods. The new paganism is itself a reaction against secularism and demands the religious devotion of its adherents".

[9] Die deutsche Übersetzung des Referates ist in zwei Teilen unter den Überschriften: "Gläubiges neues Heidentum. Die Paganisierung Europas fordert uns heraus", und: "Antworten

an das Neuheidentum. Strategie der Begegnung mit gläubigen Nichtchristen" abgedruckt in: Lutherische Monatshefte, 16. Jg., 1977, S. 634-637 und 699-702; die englische Fassung findet sich in: IRM 66, No. 4, 1977, S. 349-360.

[10] W. A. Visser 't Hooft, Gläubiges neues Heidentum, a.a.O., S. 634.

[11] W. A. Visser 't Hooft, Antworten an das Neuheidentum, a.a.O., S. 702.

[12] Auf die vielfältige Literatur zur religiösen Situation in Europa und zu sog. neureligiösen Bewegungen und die Versuche ihrer begrifflichen Kategorisierung kann hier nicht eingegangen werden; vgl. für eine allgemeine Information etwa den guten Überblick bei R. Hummel, Religiöser Pluralismus und christliches Abendland? Herausforderungen an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994.

[13] Vgl. Marc Spindler, Europe's Neo-Paganism: A Perverse Inculturation, in: International Bulletin of Missionary Research, January 1987, S. 8-11.

[14] Im Blick auf nationalistische und faschistische Bewegungen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts kann man von einem neugermanischen Heidentum sprechen, und zwar auch deshalb, weil es sich selbst so präsentiert hat; vgl. etwa: Thomas Gandow, Art. Neugermanisches Heidentum, EKL Bd. 3, Sp. 681-683.

[15] Vgl. etwa die Meldung in idea-Spektrum 45/1999, S. 13: "Halloween: Hexen, Teufel und Irrlichter sollen die Totengeister vertreiben: Heidnischer Brauch schwappt nach Europa".

[16] Vgl. den Aufsatz von Karl Dienst: Goethe: Der große Heide oder ein moderner Christ? Zur Religion des jungen Goethe, in: Zeitwende, 70. Jg., Oktober 1999, S. 203-216; zu Goethes "Heidentum" vgl. außerdem die jüngsten Aufsätze von K. Rahe, Die Gestalt Christi in Goethes *Venetianischen Epigrammen*, NZSTh 42, 2000, S. 160-180, bes. S. 179f.; ders., Goethes Kritik am Christentum in den *Venezianischen Epigrammen* (1790), in: ZKG, 108 Jg., 1997, S. 187-212, bes. S. 210ff.

[17] Nach H. Baer ist der Begriff "Neuheidentum" im Gegensatz zum negativ besetzten Begriff "Heidentum" "die zumeist positiv gemeinte Selbst-Bez. v. Kreisen, die die Wiederbelebung vorchristlicher kelt., german., schamanist., indian. Und matriarchaler Kulturen (bzw. was sie dafür halten) anstreben. Damit kann eine scharfe Opposition gg. die chr. Trad. u. deren vermeintl. Leib- u. Erosfeindlichkeit verbunden sein" (Art.: Neuheidentum, in: LThK Bd. 7, 1998, Sp. 760f.). M. E. ist diese Beschreibung nur eingeschränkt richtig; zwar kann der Begriff des Neuheidentums von solchen Bewegungen positiv aufgegriffen werden, doch ist dieser Begriff nur sekundär; die primäre und eigentliche Selbstbezeichnung wird mit Begriffen wie keltische Tradition, Schamanismus etc. vorgenommen.

[18] Bischofssynode Sonder-Versammlung für Europa: Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991, S. 16.

[19] Auf Details der Begriffsgeschichte kann hier nicht eingegangen werden; vgl. dazu die einschlägigen Artikel zu "Heidentum/Heiden" in den theologischen Lexika, etwa TRE, RGG, EKL, LThK, sowie: H. Rzepkowski, Lexikon der Mission, Graz/Wien/Köln 1992, Art. Heidentum, S. 189f.; H.-W. Gensichen, Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971, S. 106ff.; G. Rosenkranz, Heidentum - Was ist das?, in: Fides pro mundi vita. FS H.-W. Gensichen, Gütersloh 1980, S. 69-78.

[20] Alle Zitate bei F.-W. Hopf (Hrsg.), Ludwig Harms: Selbstzeugnisse, Hermannsburg 1980, S. 45f.

[21] Hinweis auf Schebesta und Zitat des Liedes bei J. F. Thiel, Mission und Kultur. Die kulturellen

Grundlagen der Glaubensverbreitung, in: verbum svd, Vol. 40, 1999, S. 387-400, S. 389.

[22] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV/3, Zollikon-Zürich 1959, S. 1003.

[23] Für den Versuch einer streng theologischen Bestimmung des Begriffs vgl. etwa W. Freytag, Das Rätsel der Religionen und die biblische Antwort ("Das Gespräch", Heft 1), Wuppertal-Barmen 1958, S. 19ff.

[24] Vgl. dazu R. Dabelstein, Die Beurteilung der `Heiden´ bei Paulus (BET 14), Frankfurt a. M./Bern/Crencester 1981.

[25] Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 10, Sp. 799-802, Sp. 801.

[26] H.-W. Gensichen, a.a.O., S. 107.

[27] Als Zitat bei H.-W. Gensichen, a.a.O., S. 107.

[28] Tatsächlich wird der Begriff des "Heidentums" nur noch gelegentlich von der evangelikal orientierten Missionstheologie gebraucht. Als Beispiel sei auf das in vieler Hinsicht außerordentlich problematische - und für die evangelikale Bewegung insgesamt auch nicht unbedingt repräsentative - Dokument des Konventes der Konferenz Bekennender Gemeinschaft mit dem Titel: "Die Religionen im Licht des Evangeliums - Die biblische Antwort auf die fremdreligiöse Faszination" verwiesen, das in idea Dokumentation 19/99 abgedruckt ist. Eine gewisse Leitfunktion hat hier der Begriff "Fremdreligionen", aber im Abschnitt über "Die dämonische Komponente der Religionen" (2.4.2.) ist - bezeichnenderweise gerade an dieser Stelle - auch von der "Welt der heidnischen Religionen" und vom "Heidentum" gesprochen. Noch drastischer wird die hier vertretene theologische Position im begleitenden Vortrag von Peter Beyerhaus entfaltet, der einen ganzen Abschnitt mit der Überschrift: "Die dämonische Dimension: Die heidnische Religion im Bannkreis des Teufels" bietet; vgl. P. Beyerhaus, Kennen die Religionen den wahren Gott? Das Christuszeugnis in der interreligiösen Begegnung; ebd., S. 14-25, S. 21f.

[29] Darauf weisen zu Recht K. Rahner und H. Vorgrimmler; a.a.O., S. 260: "Neuheidentum... ist darum ein problematischer Begriff, weil jeder als `Heide´ geboren wird u. erst Christ werden muß".

[30] Zitiert nach D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von E. Bethge, München 1990, 14. Aufl., S. 188.

[31] K. Barth, a.a.O., S. 978f.

[32] Die Formulierung: "Die Welt im Licht der Gnade" stammt von Eberhard Jüngel; vgl. sein Referat auf der EKD-Synode, die im November 1999 in Leipzig unter dem Thema: "Reden von Gott in der Welt: Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend" stattfand; abgedruckt in der gleichlautenden Publikation, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Frankfurt a. M. 2000 (GEP Buch), S. 14-35, S. 19ff. Jüngel zeigt sich in diesem Referat ganz von der Versöhnungslehre Karl Barths bestimmt.

[33] K. Barth, ebd. Auch J. Ratzinger ist in seinem genannten Aufsatz über "Die neuen Heiden und die Kirche", a.a.O., an der Frage der "Grenze" interessiert, die aber hier - wo es um das Problem des Heidentums in der Kirche selbst geht - als "Selbstabgrenzung" der Kirche und als Notwendigkeit der stärkeren Betonung der "Unterscheidung des Christlichen" und damit als missionarische Aufgabe gefaßt wird (vgl. etwa S. 330f.); für Ratzinger bedeutet diese "Selbstbegrenzung der Kirche" allerdings keinesfalls "eine Abkapselung des gläubigen Christen gegenüber seinen nichtgläubigen Mitmenschen" (S. 331), sondern ein Ausleben der christlichen Berufung in der Welt. Interessanterweise knüpft Rahner, wie er selbst sagt, in seinen Ausführungen über das Verhältnis von Kirche und Welt an die Erählungslehre Karl Barths an (vgl. S. 334 Anm. 12).

[34] Auf ausführliche Literaturangaben muß hier verzichtet werden; zur Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie sei hier nur verwiesen auf K. Schäfer, Christlicher Glaube im religiösen Pluralismus, in: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hrsg.), Missionarische Kirche im multireligiösen Kontext (Weltmission heute Nr. 25), Hamburg 1996, S. 9-27.

[35] Zum folgenden vgl. einige der Arbeiten von Theo Sundermeier, besonders: Begegnung mit dem Fremden. Plädoyer für eine verstehende Missionswissenschaft; Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens, beide in: Th. Sundermeier, Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft, hrsg. von V. Küster, Erlangen 1995, S. 76-86 bzw. 87-101, sowie ders., Den Fremden verstehen, Göttingen 1996.

[36] Zur Rezeption von E. Lévinas bei Th. Sundermeier vgl., Begegnung mit dem Fremden, a.a.O., S. 81f.; Erwägungen, a.a.O., S. 92ff.; Den Fremden verstehen, a.a.O., bes. S. 62ff.

[37] Th. Sundermeier, Begegnung mit dem Fremden, a.a.O., S. 82.

[38] Zum Stichwort "Konvivenz" vgl. Th. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: ders., Konvivenz und Differenz, a.a.O., S. 43-75.

[39] Th. Sundermeier, Begegnung, a.a.O., S. 82.

[40] Die hier zu vertretende Haltung kann mit dem Heidelberger Systematiker Wilfried Härle vielleicht so zusammengefaßt werden: "Die eigene Wahrheitsgewißheit besitzt unbedingte Geltung; fremde Wahrheitsansprüche verdienen unbedingte Achtung"; zitiert nach W. Schmidt, Pluralismus - Dialog - Mission - Wahrheit. Heidelberger Hilfen für eine interreligiöse Hermeneutik; in: Festschrift für Reinhart Hummel: Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch, hrsg. von R. Hempelmann und U. Dehn, Berlin 2000 (EZW Texte), S. 117-136, S. 134. So richtig dies ist, muß aber doch auch Raum für ein Wachsen in der Wahrheit, das durch die Begegnung mit Anderen kommt, bleiben.

[41] Vgl. dazu ausführlicher das hermeneutische Schema, das H. Wrogemann, Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert, Göttingen 1997, S. 314f., im Blick auf ein von der "Hermeneutik des Fremden" und der "verstehenden Missionswissenschaft" getragenes Konzept von Mission entwickelt hat. Danach gilt es, in der missionarischen Begegnung immer wieder folgenden hermeneutischen Zirkel abzuschreiten: 1. Das Fremde in seinem eigenen Kontext wahrnehmen und es sein eigener Ausleger sein lassen; 2. Frage, ob es sich bei Elementen des Fremden um ein Segenswirken Gottes handeln kann; 3. Möglichkeit des missionarischen Zeugnisses; 4. Hermeneutik des Verdachtens mit der Frage, ob das Fremde wirklich verstanden wurde oder ob christliche Vorurteile eingetragen wurden. - Auch wenn dieser Zirkel zu schematisch wirkt, ist hier m. E. doch Wesentliches richtig gesehen.

- [Download \(17Kb\)](#)