



N°8 2015

prospektiv

Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Basel  
Magazinbeilage zur Reformierten Presse

# CONTACT ZONES

MIR. DIESE TÖDLICHE LIEBE ZU ÜBERAL



# EDITORIAL

Es war wohl die beste Aufnahme, die er je gemacht hatte, der französische Pressefotograf Régis Bossu. Sein Bild wurde weltberühmt. Als im Oktober 1979 Leonid Breschnew seine Rede zum 30. Jahrestag der DDR beendet hatte, nahm er seine Brille ab, breitete die Arme aus, umarmte Erich Honecker und küsste ihn auf den Mund. Bossu hatte den Finger zum rechten Zeitpunkt auf dem Abzug. Natürlich war der sogenannte sozialistische Bruderkuß bereits zu diesem Zeitpunkt längst politisches Ritual. Doch diese Innigkeit, diese Hingabe, diese Zärtlichkeit, diese gestische Zuneigung der beiden ergrauten, mächtigen Politiker reinszenierte das Ritual nicht nur, sondern sprengte es zugleich auf – zumindest für die Nachwelt. Das Foto wurde erst zum Kunst-, dann zum Kultobjekt.

Als sich der russische Maler Dmitri Vrubel elf Jahre später zwischen zwei Frauen entscheiden musste, wurde das Foto des Bruderkußes für ihn zum Symbol für seine Liebestragödie. Er malte den Bruderkuß auf die Berliner Mauer und schrieb darunter: «Mein Gott, hilf mir, diese tödliche Liebe zu überleben.» Im Zuge der Sanierung der East Side Gallery (ein 1,3 Kilometer langes Stück Mauer an der Mühlenstrasse in Berlin) wurde das Bild entfernt und von Vrubel neu gemalt. Der Bruderkuß ist Touristenattraktion, er zielt Postkarten und T-Shirts und nun auch unsere Ausgabe des «prospektiv».

Der Bruderkuß steht für ein Zuviel an *Nähe*: die Intimität eines öffentlichen Kusses zweier alter Politiker, der für die Nachwelt vom Knutschen eines Liebespaares nicht zu unterscheiden ist, und die «tödliche Liebe» Vrubels. Gleichzeitig steht er aber auch für ein Zuviel an *Distanz*: Aufgemalt an die Berliner Mauer wurde er zum Grenzphänomen, war er zugleich Ausdruck der Abgegrenztheit der sozialistischen Brüderlichkeit.

Der Bruderkuß macht deutlich, wie fragil und ambivalent die Zonen zwischenmenschlicher und kultureller Kontakte sein können, wie sich ihre Codierungen aufladen und historisch verändern können. Und er zeigt auch, wie interessant und notwendig ihre wissenschaftliche Reflexion ist.

Das Thema «contact zones» ist im Bereich der Studien zum ausser-europäischen Christentum ein generatives Thema, und es ist zugleich anschlussfähig für andere Disziplinen der Theologie, Religionswissenschaft und jüdischen Studien (und natürlich auch darüber hinaus). Aus diesen Gründen hat die Theologische Fakultät der Uni Basel unter der Leitung des Fachbereichs Aussereuropäisches Christentum ihre traditionelle Fakultätstagung auf dem Leuenberg 2014 dem Thema «contact zones» gewidmet.

Im vorliegenden Heft sind einige Beiträge abgedruckt, die damals auf dem Leuenberg diskutiert oder durch die Leuenberger Tagung inspiriert wurden: *Andreas Heuser* beschreibt zwei Episoden aus der fakultären Studienreise nach Ghana; *David Atwood* unternimmt eine theoretische Klärung des Phänomens aus religionswissenschaftlicher Perspektive; *Josefina Hurtado Neira* berichtet vom Frauenkollektiv Con-spirando in Chile, einer Kontaktzone des Schmerzes und der Hoffnung zugleich; *Moisés Mayordomo* lotet die Kontaktzone zwischen Paulus und der stoischen Philosophie aus, und *Daniel Lis* untersucht Kontaktzonen des afrikanischen Judentums. Ein kurzer Bericht von *Claudia Hoffmann* zur vom Fachbereich Aussereuropäisches Christentum mitinitiierten theologischen Weiterbildung für Leitende und Mitarbeitende von Migrationskirchen rundet die Beiträge ab.

**Wir wünschen Ihnen eine spannende Lektüre!**  
Andreas Heuser und Matthias Wüthrich

Andreas Heuser

David Atwood

Josefina Hurtado Neira

Moisés Mayordomo

Moisés Mayordomo

AFRIKANISCHES JUDENTUM  
AUF DEM VORMARSCH

Daniel Lis

«DAMIT WIR EINS SIND IN CHRISTUS»

Claudia Hoffmann

AUS DER FAKULTÄT

prospektiv

Beilage zur Reformierten Presse  
Postfach, 8026 Zürich  
Telefon 044 299 33 21, Fax 044 299 33 93

Redaktion: Matthias Wüthrich, Andreas Heuser

Gestaltung/

Produktion: Reformierte Medien

Korrektorat: Büro Klauer

Coverfoto: Joachīm F. Thurn / CC-BY-SA

Bruderkuß zwischen Leonid Breschnew  
und Erich Honecker, Gemälde von  
Dmitri Wladimirowitsch Wrubel,  
East Side Gallery (1991)

Druck: Schlaefli & Maurer AG,  
Industriestrasse 12,  
3661 Uetendorf-Thun,  
Tel. 033 828 80 70, Fax 033 828 80 90

Herausgeber: Reformierte Medien  
© Kirchenblatt / Protestant / EPD /  
Reformierte Presse,  
29. Jahrgang

# KONTAKTZONEN

## MISSIONS- UND KIRCHEN- GESCHICHTLICHE BEMERKUNGEN

Andreas Heuser

Der Begriff der «Kontaktzone» geht auf die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Marie-Louise Pratt zurück. In ihrem 1992 erschienenen Buch «Imperial Eyes», in dem sie südamerikanische Reiseliteratur in der kolonialen wie nachkolonialen Ära analysiert, definiert sie «Kontaktzone» als sozialen Raum, in dem sich Austauschbeziehungen zwischen westlichen und nicht-westlichen Akteuren ereigneten. Solche Kommunikationsräume sind durch Konflikte und Beziehungen von Macht und Unterordnung geprägt, wirken zugleich aber auf kulturelle Selbstverständnisse oder Handlungsperspektiven von Menschen auf beiden Seiten des Kontakts ein. Die Missionsgeschichte liefert Kontaktzonen *par excellence*, um Auswirkungen von solchen transkulturellen Dynamiken auf religiöse Weltdeutungen zu ermes- sen. Ich beschränke mich im Folgenden auf zwei Episoden, die sich während einer Studienreise nach Ghana Anfang 2015 ereigneten. Ghana, die ehemalige «Goldküste», ist das Pionierland der 1815 gegründeten Basler Mission. Auf die Basler Mission geht die seit 1828 dokumentierte älteste Kirche des Landes, die Presbyterian Church of Ghana, zurück, im Volksmund als «Basler Kirche» bekannt.

Die erste Episode spielt in Abokobi, einer ausschliesslich von «Baslern» bewohnten Kommune am Rand der ausufernden Hauptstadt Accra, die 1854 als Basler Modellsiedlung aufgebaut wurde. Der Chief von Abokobi, Nii Samuel Adjetey Mohenu, gilt als der einzige «christliche» Chief Ghanas. Seine Würdezeichen sind ein Häuptlingsstab, den eine Bibel zierte, und ein Häuptlingsthron, der nicht – wie die anderer Chiefs – durch Tieropferrituale geweiht ist. Dennoch wird er als Sprecher aller lokalen Chiefs in der Region um die Hauptstadt anerkannt. Nii Mohenu ist Nachfahre eines afrikanischen Urgesteins der Missionsgemeinde in Abokobi, Paul Mohenu. Mohenu war traditioneller Heiler, der in der Anfangszeit von Abokobi zum Chris-

tentum konvertierte und sich einen Namen als Evangelist machte. Die Renovierung des lokalen Friedhofs, seiner letzten Ruhestätte, die er mit einer ganzen Reihe von Missionaren und deren Angehörigen teilt, erfolgte mit Mitteln der Eidgenossenschaft. Die überregionale, wenn nicht nationale Bedeutung Abokobis wird ersichtlich an einem Monument in der Ortsmitte. Es ist Missionar Johannes Zimmermann gewidmet und wurde

---

### «Wir Abokobier werden für immer Basler und presbyterianisch bleiben.»

---

durch den ehemaligen Präsidenten der Republik, John Kufuor, eingeweiht. Zimmermann gilt als überragender Linguist und Erstübersetzer der Bibel in die lokale Sprache, das Ga. Die historische Aura Abokobis setzte sich, im krassen Gegensatz zur Umgebung, in eine kirchliche Monokultur um. «Wir Abokobier sind allesamt Presbyterianer. Wir werden niemals erlauben», erläutert Nii Mohenu, «dass eine andere als unsere Basler Kirche hier in Abokobi ansässig wird.» In seiner Selbstbezeichnung der «Abokobier» scheint gleichsam eine Pathosformel durch. Dies Bekenntnis zur Besonderheit Abokobis gründet in der «Salem»-Tradition der Basler Mission an der Goldküste, einer eigenständigen Siedlungsform, die ein nach «christlichen» Grundsätzen geregeltes Alltagsleben ermöglichen sollte. Vorbild sind die südwestdeutschen Kornthal und Wilhelmsdorf. Die Idee zum Aufbau solcher Salems entspringt einem «Pietismus der Tat». Auch Abokobi ist eine bis heute nach autonomen Regeln funktionierende Kommune, die ihr Selbstverständnis noch immer aus ihrer Anfangsepoche bezieht, in der sie sich als christliche Minderheit in

nicht-christlicher Mehrheitsgesellschaft behauptete.

In der Entstehungsphase Abokobis war das Salem buchstäblich ein Schutzraum für Kriegsflüchtlinge kolonialer Auseinandersetzungen. In den geschützten Grenzen des Ortes entstand eine bedeutende Basler Missionsgemeinde. Die Basler Salem-Gemeinde gab sich ein eigenes Verwaltungssystem und eine beispielhafte Infrastruktur; es entstanden Pionierschulen, die auch Mädchenklassen einrichteten. Abokobi etablierte den Nimbus als politisch autarke, ökonomisch sich selbst versorgende ländliche Siedlung.

In jüngster Zeit steht die Autonomie Abokobis in Frage. Offenbar schwelt ein jahrelanger Rechtsstreit um die einst rechtmässige Akquisition der Landtitel Abokobis durch die Basler Mission im 19. Jahrhundert. Ebenso dramatisch scheinen die Herausforderungen der Urbanisierung zu sein. Der Ort, der nunmehr im Einzugsgebiet der Hauptstadt liegt, muss einen enormen Siedlungsdruck aushalten. Nii Mohenu erwähnt seine Initiativen zu kommunaler Entwicklungsplanung. Wichtiger aber ist ihm, das Ausgreifen der Metropole auf die Religionskultur des Ortes zu bewerten. Unmittelbar an den Aussengrenzen Abokobis seien Moscheen errichtet worden; andere Kirchen, vor allem Pfingstkirchen, respektierten kaum mehr die Ortsgrenze. Kurz: die Legitimität des religionspolitischen Ausnahmefalls eines Salems steht vor der Auflösung in den ghanaischen Normalfall einer ausdifferenzierten Religionslandschaft. Kritisch besehen ist diese Furcht vor einem Kontrollverlust mit der Geschichte von Salems verknüpft. Die Idee des Salems kultiviert Grenzmetaphern, um die Vision von einer geschlossenen christlichen Gemeinschaftsform umzusetzen. Deren interne Kohäsion hängt an der Wahrung der Aussengrenzen des Territoriums; werden diese durchlässig – durch den Gebetsruf aus einer Moschee, durch die lautstarken Nachtgottesdienste von Pfingstgemeinden –, wird

Der «verchristlichte» Stab des Chiefs von Abokobi, offiziell getragen von dem «Linguisten» des Chief.



dies im Binnenraum als Gefährdung der religiösen Monokultur gedeutet, als Bedrohung einer gewachsenen kirchlichen Identität. Nii Mohenu beglaubigt demonstrativ: «Wir Abokobier werden für immer Basler und presbyterianisch bleiben.» Die Beharrung auf Eigenheit lenkt den Umgang mit religiöser Differenz.

Die zweite Episode reflektiert Besuchserfahrungen bei *Lighthouse Chapel International*, in ihrem Kirchenzentrum in Accra. Da der Gründer dieser international tätigen charismatisch-pfingstlichen Megakirche, Dag Heward-Mills, familiäre Wurzeln in Basel hat, baut sie die Schweiz als Zentrum ihrer kontinentaleuropäischen Expansion aus. Schon fünf Jahre nach ihrer Gründung etablierte die Kirche 1992 ihre erste Gemeinde in der Schweiz, gehört mithin zu der ersten Generation hiesiger Migrationskirchen. Mein Erstkontakt mit dieser Kirche ereignete sich im Kontext des theologischen Weiterbildungskurses mit Mitgliedern aus Migrationskirchen in der Schweiz, den das Fach «Ausereuropäisches Christentum» an der Theologischen Fakultät in Basel in enger Zusammenarbeit mit den Verantwortlichen landeskirchlicher Ökumene- und Migrationsstellen seit 2012 implementiert haben. Daraus ergaben sich Folgekontakte mit der Kirche in Ghana. Insofern war der zuständige Bischof gerne bereit, mich mit einer Gruppe von Studierenden vor und nach dem sonntäglichen Gottesdienst Ende Januar zu empfangen. In diesem wie auch in anderen Gesprächen kam die Sprache immer auch auf «Basel», die Situation des kirchlichen Lebens in der Schweiz oder auch persönliche Glaubensüberzeugungen. Bischof Oko Bortei-Doku erzählte seine Familiensaga und gab zu erkennen, dass sein Urgrossvater die «Basler Kirche» in seinem Wohnort gegründet habe, er also auf eine lange presbyterianische Familientradition zurückblicken könne. Offensichtlich angeregt durch unser Vorgespräch variierte er seine Predigt mit einem Einschub, der Bezug nahm auf die Ursprungsgeschichte der Basler Mission an der «Goldküste». Seine Predigt ging auf das Lighthouse-Chapel-Jahresmotto «Unser Jahr des Dienstes an der Kirche» ein, das seine Mitglieder 2015 dazu anleitet, sich selbst als Teil der «Kirchenwachstumsbewegung» zu verstehen. Er deutete Basler Missionsgeschichte unter der Leitperspektive des persönlichen «Opfers» (*sacrifice*), des unermüdlchen Einsatzes für die Kirche. Entgegen aller bitteren Erfahrung

in den Anfangsjahren der Basler Mission an der Goldküste, als der Grossteil der Pioniermissionare binnen Monaten an Malaria verstarb, seien die Anstrengungen der Basler nicht abgebrochen, die «Gute Botschaft» zu bringen. Wer unter selbst geringen Aussichten auf Erfolg sein Leben in den Dienst des Wortes Gottes und der Kirche stelle, offenbare vorbildhafte christliche Überzeugung. Eine kompromisslose, bis ans Martyrium heranreichende Haltung, so Bischof Oko, bezeuge die Glaubwürdigkeit einer jeden Kirche.

Dieser Narrativ weist Basler Missionsgeschichte in den ekklesiologischen Rahmen einer charismatisch-pfingstlichen Kirche ein. Die entbehrungsreiche wie tragische Anfangsepoche der Missionsgeschichte an der Goldküste wird zu einem Fragment der aktuellen Strategie des Kirchenwachstums der eigenen Kirche. Die Ironie der Geschichte liegt nun darin, dass das Bild von idealer Kirche als Gegenentwurf gegen Entwicklungen im Basler Mutterhaus instrumentalisiert wird. Im Nachgespräch kommt gleichsam die Belagerung des Basler Missionshauses durch einen Gebetsmarsch zur Sprache, mit der *Lighthouse Chapel* vor Jahren Furore machte. Bischof Oko erwähnt die Episode als Beispiel für den Abfall «europäischer Kirchen» von ihren eigenen Wurzeln. «Wie weit ist die Kirche in Europa gesunken?», lautet seine rhetorische Frage, mit Hinweis darauf, dass ein ehrwürdiges Missionshaus nunmehr als Hotel umfunktionierte worden sei.

Wie die Begegnung ghanaischer Kontaktzonen zeigt, ist die Basler Mission in ihrem 200. Jubiläumsjahr fest verankert im kulturellen Gedächtnis. Die mit «Basel» verbundenen Kontaktzonen sind mehrfach codiert und überspringen die Grenzen der aus der Basler Mission hervorgegangenen Kirche; sie umfassen die Formierung kirchenhistorischer Identitäten und dienen dazu, gegenwärtige Gefährdungsdimensionen zu beschreiben. Den einen dient der Baselbezug zur Abwehr andersreligiöser Einflüsse, um die Handlungsautonomie eines politischen Gemeinwesens zu sichern, das sich unter Urbanisierungsdruck befindet. Den anderen dient es als Spiegel, um den diagnostizierten «Ausverkauf» des Christentums vorzuhalten, und zwar am Ursprung des Baselcodes, in der Kontaktzone Basel selbst.

Prof. Dr. Andreas Heuser ist Professor für Ausereuropäisches Christentum an der Theologischen Fakultät der Universität Basel.



# CONTACT ZONES

## EINE ANNÄHERUNG AUS RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER PERSPEKTIVE

David Atwood

Die Religionswissenschaft beschäftigt sich immer mit Kulturkontakten, sei es in der Forschung oder in der Lehre. Insbesondere dort, wo sie als «vergleichende Religionswissenschaft» bezeichnet wird, setzt der Vergleich als methodischer Horizont einen Kontakt zwischen Kulturen voraus. Dabei gibt es verschiedene Arten des Kontaktes und des Vergleiches, die in der Religionswissenschaft unterschiedliche Ebenen berühren: sei es, dass der Kulturkontakt zwischen einer Forscherin und ihrem Feld besteht; sei es, dass der Forscher einen Kulturkontakt zwischen zwei unterschiedlichen Gruppen analysiert; sei es schliesslich, dass die Forscherin ihre Analyse vor einem fachfremden Publikum macht und dabei eine Übersetzung in eine andere Fachkultur unternehmen muss.

Der Aufforderung, sich religionswissenschaftlich dem Thema der «Kontaktzonen» anzunehmen, möchte ich auf dreifache Weise nachkommen. Ich werde mich mit insgesamt sechs Thesen zum *Kulturkontakt*, zum (*wissenschaftlichen*) *Kulturvergleich* sowie zur *Kulturkonstruktion* äussern. Diese begriffliche Dreiheit ergibt sich daher, dass die drei Begriffe immer miteinander verzahnt sind und in der Thematisierung von Kontaktzonen immer mitschwingen. Die Begründung dieser Reihe liegt darin, dass in und an Kontaktzonen immer Kulturvergleiche stattfinden, die in der Auseinandersetzung mit einem Anderen auf die eigene Kultur zurückwirken und somit zur Kulturkonstruktion, verstanden als Arbeit an der eigenen, aber auch am Bild der anderen Kultur, beitragen. Mit anderen Worten: Kontakt führt immer zu einem Vergleich und somit auch zu einer Reflexion

über das «Eigene» und das «Fremde». Dabei wird ersichtlich, dass eine religionswissenschaftliche Perspektive, wie ich sie hier präsentiere, sich vornehmlich aus (wissens-)soziologischen und kulturtheoretischen Reflexionsquellen speist.

### Kulturkontakt

Meine erste These zum Kulturkontakt gründet sich auf der Feststellung, dass dieser ausschliesslich dann konstatiert wird, wenn unter Anderen kommuniziert wird – also unter Menschen, die nicht derselben kulturellen Identität zugehören. Oder spricht man von Kulturkontakt, wenn Menschen sich derselben Identität zugehörig fühlen? Es liesse sich somit fragen, ob ein Beitrag eines Religionswissenschaftlers in der Zeitschrift einer *theologischen* Fakultät schon einen Kulturkontakt darstellt? Reichen die unterschiedlichen Fächerkulturen, um darin einen Kulturkontakt zu sehen? Damit wird so gleich die Problematik der Identifizierung eines Kulturkontaktes sichtbar. Denn in der Bejahung meiner eher spielerischen Frage werden die Unterschiede betont, während ein Kulturkontakt geradesogut in einer genuin religionswissenschaftlichen Zeitschrift erfolgen könnte, womit dann die Unterschiede innerhalb einer (wiederum als singular angesprochenen) Fächerkultur in den Vordergrund gerückt werden.

Die Frage, ob ein «Kulturkontakt» zwischen sich der gleichen Identität zurechnenden Menschen selbst möglich ist, offenbart zugleich auch die Absurdität der Idee selbst, einer einzigen Identität zugehörig zu sein: Wir haben neben unserer Fachidentität viele weitere Identitäten und Rollen. So tauschen

wir uns etwa mit unterschiedlichen *peers* aus, fühlen uns verschiedenen Gruppierungen zugehörig, pflegen verschiedene Tätigkeiten (wie die sogenannten Hobbies) u. v. m. Mit der Festlegung auf eine einzige Identität droht also offensichtlich die Gefahr, dass die Heterogenität von Identitäten einem «Gemeinsamkeitsglauben» zum Opfer fällt. Die Beschreibung von Identität unter dem Gesichtspunkt der Homogenisierung negiert die gleichzeitig wirksame Differenz.

Anstatt die Aufmerksamkeit also auf die Beschreibung von *Identität* zu lenken, möchte die hier verfolgte religionswissenschaftliche Programmatik eher die *identitären Praktiken* ins Zentrum einer Analyse der Kulturkontakte stellen. Hierzu gab der französische Soziologe Jean-François Bayart bezüglich der «identitären Illusion» wichtige Impulse, etwa wenn er schreibt: «Es gibt nicht so etwas wie Identität, sondern nur operationale Akte der Identifikation» (Bayart, *L'illusion identitaire*). Um also nicht in die Gefahr des Kulturalismus zu fallen, scheint eine Beschreibung von Identität in der Verhältnissetzung von Homogenisierung und Differenzerzeugung produktiv. In diesem Sinne schien mir aber gerade das Tagungsthema der Kulturkontakte klug gewählt zu sein, denn der Fokus auf die Kontaktzonen erschwerte dem Kulturalismus die Arbeit, da Kontaktzonen keine Eindimensionalität zulassen, sondern die Fluidität kultureller Aktivitäten hervorheben.

Meine zweite These zum *Kulturkontakt* soll zum Ausdruck bringen, dass gesellschaftliche Transformationen immer in den Kontaktzonen stattfinden. Wie der russische Semiotiker Jurij Lotman betonte, geschehen

## «Der Kulturkontakt ist kein Spezialfall oder keine Ausnahme, sondern die Regel.»

Veränderungen der Kultur besonders an und in Auseinandersetzung mit der Peripherie. Die Peripherie, eine Zone unlimitierter kultureller Dynamiken, ist ein Ort des erhöhten Kulturkontaktes. Sie stellt somit in der Analyse von Kulturkontakten einen besonderen Ort dar (Lotman, Die Innenwelt des Denkens).

Hier können wir zudem mit dem Fokus auf *contact zones* einem blinden Fleck der Soziologie entgegenarbeiten: In der Soziologie wurden gesellschaftliche Entwicklungen meistens über das *Gesetz der inneren Verursachung* erklärt, von Comte, Spencer über Durkheim bis hin zu Luhmann. Dieses «Dogma» der Gesellschaftsgeschichte geht davon aus, dass der Blick auf die «inneren Verhältnisse der Gesellschaften» die jeweiligen Veränderungen hinreichend zu erklären vermag. Hingegen ist mit Lotman davon auszugehen, dass gesellschaftliche Transformationen viel eher über die Auseinandersetzung mit den als anders wahrgenommenen Gruppierungen läuft, mit denen man in Kontakt steht. In der Konsequenz führt dies also zur Feststellung, dass nicht die Auseinandersetzung mit Prozessen im Zentrum, sondern mit solchen an ihren äusseren Grenzen zur Transformation von Kultur führt.

### Der wissenschaftliche Kulturvergleich

Die dritte These, die sich dem wissenschaftlichen Kulturvergleich zuwendet, gründet darauf, dass dieser eine Reaktion auf den als negativ erlebten Nationalismus und Faschismus war. Diesen Tendenzen wurde der wissenschaftliche Kulturvergleich entgegengestellt, der den Kulturvergleich von seinen subjektiven und politisch oder religiös verzerrten Fehlformen reinigen sollte. Dem «fal-

schen», nationalistischen Kulturvergleich wurde somit der «objektive» Kulturvergleich der Sozialwissenschaften entgegengestellt. In seinen Anfängen hiess dies aber auch: die damals sogenannten Naturvölker von der europäischen Expansion und Zivilisation überzeugen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg kam eine Institutionalisierung des wissenschaftlichen Kulturvergleichs auf, die zunehmend Kritik am Ethnozentrismus äusserte. Man kann dabei mit dem Soziologen Friedrich H. Tenbruck in der Überwindung des Ethnozentrismus die ethischen Grundwerte der vergleichenden Wissenschaften sehen. Anders gesagt: im wissenschaftlichen Kulturvergleich werden Werte und wissenschaftliche Praktiken zusammengeführt.

Die nächsten zwei Thesen sollen einer Problematisierung dieser Genealogie zuarbeiten. Denn zum einen ist dem wissenschaftlichen Kulturvergleich gegenüber Vorsicht geboten – eine Warnung, die besonders für Religionswissenschaftler(-innen) gilt, da diese ja den Religionsvergleich im Sinne einer Komparatistik zum Programm erklären. Vorsicht geboten ist aus dem folgenden Grund: beim Glauben an die Überwindung des Ethnozentrismus handelt es sich auch um einen Glauben an die einzige Wahrheit der Wissenschaft – um eine weitere Annahme von Tenbruck aufzunehmen –, der diese Überwindung moderieren soll.

Zum anderen – dies ist die fünfte These – ist auch der Wille zur Überwindung des Ethnozentrismus eine Engführung: Der Ethnozentrismus, also die Höhergewichtung der eigenen Kultur, ist nicht zwingend der einzige Zentrismus. Im Kulturkontakt kann auch

eine fremde Kultur als «höher» entwickelt oder «besser» betrachtet werden. Beispielsweise kann hier die griechische Kultur im Imperium romanum angeführt werden oder die europäische Asienrezeption in der Moderne, wie sie im New Age anzutreffen ist. In diesem Falle müsste man eher von einem Xenozentrismus sprechen.

### Kulturkonstruktionen

Kommunikation als und über Kulturkontakte stellt – in der Thematisierung des Anderen – immer neue Identitäten her, ob es sich nun um private Gespräche, um den interreligiösen Dialog oder um den wissenschaftlichen Kulturvergleich handelt.

Meine sechste und letzte These lautet folglich, dass Kulturkontakt kein Spezialfall oder eine Ausnahme, sondern die Regel ist. Denn die Form der Kultur selbst ist oszillierend, wie es Michel de Certeau einmal formuliert: «Sie ist das was, andauert und sich erfindet» (de Certeau, La culture au pluriel). Die Oszillation der Kultur betrifft damit zwei Formen, zwischen denen sie in einem steten Wechselspiel steht. Ein Wechselspiel, in dem auf der einen Seite das, «was bleibt», auf der anderen das, «was sich erfindet», steht. Dies heisst auch, dass die eine Form ständig daran arbeitet, die andere vergessen zu machen. Kontaktzonen liefern somit die Ressource, die Möglichkeit kultureller Praktik überhaupt, indem sie die Reichweite der kulturellen Oszillation erweitern oder begrenzen, in jedem Fall aber bestimmen.

Mit diesen sechs Thesen zu *Kulturkontakt*, *Kulturvergleich* und *Kulturkonstruktion* möchte ich im Sinne einer religionswissenschaftlichen Perspektivierung die Aufmerksamkeit von kulturellen oder religiösen Identitäten auf die identitären Praktiken lenken. Der Vorteil einer solchen Verschiebung liegt meines Erachtens darin, dass der Blick vom «Erben» einer Tradition im Zentrum einer Kultur auf die (Neu-)Produktion in Auseinandersetzung mit der *Peripherie* gelegt wird und damit die «fremde» und «andere» Kultur an der Peripherie zu einem notwendigen Element jeden Kulturkontaktes wird.

# CON-SPIRANDO

## CONTACT ZONE ZWISCHEN SCHMERZ UND HOFFNUNG

Josefina Hurtado Neira

### Ein Ritual mit Sinn:

Ich war zu einem Ritual eingeladen. Auf einem kleinen Grundstück in Regenkleiden. Wir begleiteten mit Erza eine Frau, deren Angehöriger verschwunden war. Wir teilten ihren Schmerz, und wir versprachen, nicht zu vergessen. Danach führten wir das Ritual «September in Chile» Jahr für Jahr durch im Garten des Hauses Con-spirando. Dieser verwandelte sich in einen Ort der Aufarbeitung des kollektiven Schmerzes, der durch die Pinochet-Diktatur verursacht war. Im letzten Ritual erzählte uns eine treue Begleiterin von den vielen Tränen, die sie in diesem Garten geweint hatte. Auch erinnerten wir uns, dass früher andere Begleiterinnen gesagt haben, dass sie den September wieder als Frühlingfest feiern möchten: mit Drachensteigenlassen, mit Tanz und «Empanadas». Bei dieser Gelegenheit waren es die jungen Frauen, die baten: Hört nicht auf zu erzählen, dies darf nie vergessen werden.<sup>1</sup>

### Der Hintergrund

Nach 17 Jahren der Diktatur in Chile (1973 bis 1990) bestand in der Bevölkerung ein grosses Bedürfnis nach Verarbeitung des erlebten Leides und der Schmerzen, die durch Verschwindenlassen, Folter und Ermordung von Mitmenschen entstanden waren. Diese Realität stand noch vor einem weiteren Hintergrund: Die Geschichte des Landes ist geprägt durch die Conquista, die gewaltsame spanische Eroberung des lateinamerikanischen Kontinents. Besonders für Frauen bedeutete die ursprüngliche Erfahrung dieser Begegnung Gewalt und Vergewaltigung. Wie die Psychologin Martha Cabrera für Nicaragua formulierte: «Wir leben und überleben in einem Land mit multiplen Trauerprozessen.»<sup>2</sup>

Trotz Fortschritten ist die Realität vieler Frauen in Chile von Diskriminierung, Gewalt, Unterdrückung, Abhängigkeit und geringem Selbstwertgefühl gekennzeichnet. Männer erheben den Anspruch, über Themen, die den weiblichen Körper betreffen, entscheiden und urteilen zu können. Der Kontrollanspruch des Staates, der katholischen und einiger evangelischer Kirchen über den weiblichen Körper und die weibliche Sexualität ist allgegenwärtig. Spiritualität ist in der traditionellen Religiosität in einem repressiven Kontext eingebunden. Damit verbunden ist die Tabuisierung von sexueller Gewalt, Schwangerschaftsabbruch, Homosexualität und HIV/Aids.

### Die Erfahrung

Das Ritual «September in Chile» lädt ein, eine persönliche Erfahrung in einer Gruppe zu teilen, damit die ganze Gruppe zum Gefäss dieser Erfahrung wird. Der Kontext der 90er

Jahre erforderte einen Raum, wo die unausgesprochenen Leiderfahrungen ausgedrückt werden konnten. Bis ins Jahr 2014 wurde der Garten von Con-spirando zu diesem Raum. Als er geschlossen wurde, formulierten zwei Teilnehmerinnen folgende Worte:

*Die «sacres du printemps» eines weiteren Jahres liegen hinter uns. Dieser intensive Übergang zwingt das Land im September, sich mit seiner Geschichte und Gegenwart zu konfrontieren, zeitgleich mit dem Erwachen der Erde im Frühling und ausserdem in einem Moment tiefer jüdischer Reflexion, welche mit Rosch Haschana und Jom Kippur zum Ausdruck kommen.*

*Während vieler Jahre hat mir Con-spirando massgeblich dabei geholfen, diese so komplexe Zeiten und Übergänge zu gestalten. Zwischen den Frühlingsriten und den Begegnungen mit der Erinnerung entstand ein Rahmen, der diesen Jahreszyklus erleichtert hat.*

*Häuser sind vor allem ein Schutz gegen die Strapazen der Natur und auch ein Ort, wo ein warmer Topf steht, ein familiärer Kern besteht. In diesem Sinn hat das Haus von Con-spirando Schutz geboten für die Sucher – und vor allem die Sucherinnen – von Lebenssinn und Nahrung einer Spiritualität, die in der Erde verwurzelt ist. Die jüdische Tradition legt grossen Wert auf Zeit, Jahreszyklus, Lebenszyklen. Con-spirando bereicherte diese Zyklen mit einer weiteren Bedeutungsschicht.*

*Wie ging das Abschiedsritual dieses Hauses vonstatten? Und ich hoffe, dass das Kätzchen in ein gutes Zuhause gefunden hat.*

*Ich will euch danken für den Weg, den zu betreten ihr mir geholfen habt, und ich hoffe,*



dass wir uns an anderen Kreuzungen dieses Weges wieder begegnen werden. Maxine

Ich begleitete Andrea ein paar Momente beim Leeren des Hauses und war nicht vorbereitet auf den reissenden Schmerz, den der Verlust des Raumes in mir auslöste. Vielleicht, weil meine eigenen Umzüge gewaltsam waren und ich nie Zeit hatte, diese Abschiede zu verarbeiten und anzunehmen. Zweifelsohne versteht mich Maxine in diesem Moment und ermöglicht mir, die unterdrückte Stimme zu erheben, um mich für die offenen Fenster und Türen in meiner Entwicklung als Mensch zu bedanken, die mich, zusammen mit anderen Organisationen, für meine gegenwärtige Praxis geprägt haben.

Das Lied «Sacar la voz» («Die Stimme erheben») von Jorge Drexler, gesungen von Anita Tiyoux, durchdringt mich und ich spüre in mir die Auswirkung der Militärdiktatur, weshalb ich Euch aus der rot-schwarzen Kultur<sup>3</sup>, die mich geformt hat, eine schwesterliche Umarmung gebe, welche diese Dankbarkeit und Zuneigung zum Ausdruck bringen soll. E.E.

### Das Ritual als räumliche, zeitliche und sinnhafte **contact zone**

Ein Ritual verbindet Zeit, Raum und alle persönlichen Sinne. Eine systematische Verbindung dieser drei Komponenten ermöglicht Lern- und Heilungsprozesse. Was aber geschieht, wenn ein solcher Ort geschlossen wird? Ist diese Erfahrung nun in dem Mass in meinen Körper eingegangen, dass ich weiterhin an diesen Ort zurückkehren kann, innerlich, in der Erinnerung an die Erfahrungen, die ich mit meinen Freundinnen dort geteilt habe? Im gemeinsamen Gespräch über unsere Erinnerungen an diesen Ort, obwohl wir nun alle an einem anderen Ort leben? Diese Frage bewegt uns nun, an den verschiedenen Orten auf der Welt, wo wir uns nun befinden.

#### ANMERKUNGEN

1 Quelle: Hurtado, Josefina y Elena Aguila (edits.). Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismo, teología feminista y transformación cultural. Colectivo Con-spirando, Santiago de Chile: 2014.

2 [www.envio.org.ni/articulo/119S](http://www.envio.org.ni/articulo/119S) Zugriff: Februar 2015.

3 Rot und Schwarz waren die Farben einer revolutionären Bewegung in Chile in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Josefina Hurtado Neira ist seit 2013 Leiterin der Stabstelle Frauen und Gender bei Mission 21. Sie ist Sozialanthropologin und kommt aus Chile.



Foto: Vetterli-Serraina

Team Con-spirando im Garten des Hauses Con-spirando.

## DAS FRAUENKOLLEKTIV CON-SPIRANDO

Ausschlaggebend für die Gründung des Frauenskolektivs im Jahr 1991 war das gemeinsame Interesse einer Gruppe von Frauen an Spiritualität, Theologie und Ethik aus feministischer Perspektive. Die Frauengruppe beabsichtigte, Raum zu schaffen für Reflexion, Dialog, Feiern und das Erarbeiten von Wissen über diese Themen. Nach einem Jahr drängte sich die Notwendigkeit auf, einen Kommunikationskanal zu schaffen, um Kontakt mit anderen Frauen und Gruppierungen aufzubauen. So entstand die erste Ausgabe der Zeitschrift «Con-spirando». Die Mission des Kollektivs lautet: «Uns als Frauen in Lateinamerika zur Selbständigkeit zu ermächtigen und Beziehungen in gegenseitiger Achtung zwischen uns und zu unserer Umwelt aufzubauen.»

In der Zeitschrift steht die Auseinandersetzung mit Themen wie Körper, Sexualität, Spiritualität und Ethik aus feministischer Perspektive im Vordergrund. Dieselben Themen fließen auch in Arbeitsmodule ein, die Con-spirando für Frauengruppen erarbeitet, erprobt und publiziert hat. Con-spirando versucht, befreiende Spiritualität zu leben sowie mit anderen Frauengruppen wertvolles Wissen und Erfahrungen in Bezug auf die Alltagsrealität der chilenischen Frauen auszutauschen.

Die in den Kursen und Workshops angewandte Methode ist partizipativ und kreativ. Körperarbeit spielt eine wichtige Rolle. Ausgangspunkt sind Geschichten und Erfahrungen der Frauen, die in der jeweiligen Gruppe Inhalt und Lernprozess selbst bestimmen. Zielgruppen sind Frauen und Jugendliche aus sozialen und ökumenischen Organisationen sowie Frauennetzwerke aus verschiedenen Regionen Chiles sowie aus ganz Lateinamerika.

Integriertinnen des Kollektivs werden für Aktivitäten anderer Organisationen in Chile und Lateinamerika angefragt: Ordensfrauen, ökumenische Einrichtungen, Universitäten, NGOs mit Themen wie Gender und Organisationsentwicklung, Ökofeminismus, feministische Theologie, Körper und Spiritualität.

Eine weitere Verbreitung dieses Wissens und die Möglichkeit, diese Reflexionen mit breiteren Kreisen von Frauen und Jugendlichen zu teilen und zu vertiefen, ist eines unserer Anliegen dieses Projekts. Zudem stellt die aktive Teilnahme in verschiedenen Netzwerken auf nationaler und internationaler Ebene (der Frauen- und der Ökologiebewegung, in ökumenischen Netzwerken wie Mission 21 und in der Menschenrechtsarbeit) ein Merkmal von Con-spirando dar.



# PAULUS UND DIE STOA

Moisés Mayordomo

Der Titel «Paulus und die Stoa» geht davon aus, dass es zwischen dem Apostel und der stoischen Philosophie eine «Kontaktzone» gibt, die eine Verknüpfung mit «und» sinnvoll erscheinen lässt. Dennoch verbirgt sich hinter dieser harmlosen Konjunktion das ganze Problem der Komparatistik. Wir sind zwar in der geschichtlichen Betrachtung auf die Tätigkeit des Vergleichens angewiesen, aber *was genau, wie und auf was hin* verglichen wird, ist häufig unklar oder strittig.

Im Sinne einer kurzen methodischen Vorklärung möchte ich drei Vorgehensweisen unterscheiden:

1. Der «genetische» Blickpunkt versucht vor allem durch textuelle Vergleiche Abhängigkeiten ausfindig zu machen. Die Frage wäre: Hat die stoische Philosophie Sprache und Denken des Paulus erkennbar beeinflusst und ist ein solcher Einfluss historisch für die Herkunft und Bildung des Apostels plausibel, ja sogar wahrscheinlich? Wie die Forschungsgeschichte gezeigt hat, gehen solche «genetischen» Fragen von sehr einfachen Modellen kultureller Austauschprozesse aus.
2. Der «heuristische» Blickpunkt zielt auf das «spielerische» Entdecken von ungeahnten Relationen. Im Prinzip ist in einer solchen Anlage jeder Vergleich denkbar, auch wenn sich dadurch keine historisch belastbaren Ergebnisse erzielen lassen.
3. Der «sprachlich-kulturelle» Blickpunkt ist besonders an allgemeinen Strukturen und Analogien interessiert. Die Texte werden als Symptome für historische Prozesse gelesen, die wieder-

um miteinander verglichen werden können. Die Frage nach Abhängigkeiten ist sekundär gegenüber der Entdeckung von Familienähnlichkeiten (in Anlehnung an Ludwig Wittgenstein).

Kehren wir zurück zu Paulus: Der Vergleich Paulus «und» Stoa gehört zur Geschichte der Paulusforschung seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts. Für einen «genetischen» Blickpunkt lassen sich mindestens zwei Beobachtungen geltend machen:

1. Die stoische Philosophie war im ersten Jahrhundert in der römischen Gesellschaft die führende und wohl populärste philosophische Strömung (man denke an Gestalten wie Musonius Rufus, seinen Schüler Epiktet, Seneca und den späteren Kaiser Mark Aurel, aber auch Cicero, der von einem stoischen Hauslehrer Unterricht erhielt). Hinzu kommt, dass Tarsus (gemäss Apg 9,30; 11,25; 22,3 Geburtsort des Paulus) als Wirkstätte vieler stoischer Philosophen bekannt war: Zenon ebenso wie Antipatros, beides Leiter der Stoa, stammen von dort, ebenso wie zwei Schüler des Antipatros: Sosigenes und Herakleides. Im 1.Jh.v.Chr. sind folgende Stoiker mit Tarsus verbunden: Athenodoros Kordylion und Athenodoros, Sohn des Sandon, aus Kana (einem Dorf bei Tarsus). Er wirkte in Rom als Lehrer Octavians, des späteren Augustus, und kehrte im Alter nach Tarsus zurück. Dieser Befund macht es zumindest nicht unwahrscheinlich, dass Paulus in seiner Ausbildung mit stoischem Gedankengut in Kontakt kam.

2. Es gibt eine Reihe von sprachlichen Übereinstimmungen, die den Schluss einer direkten Einflussnahme zumindest zulassen: Wenn z.B. Paulus von «Genügsamkeit» (griech. *autarkeia* in 2Kor 9,8; Phil 4,11), von «Fortschritt» (griech. *prokopê* in Phil 1,25) oder von dem, «was sich nicht gebührt» (griech. *ta mê kathêkonta* in Röm 1,28), spricht, dann greift er Begriffe auf, die in der stoischen Philosophie eine wichtige Rolle spielen und die in dieser Form nicht zum sprachlichen Erbe der griechischen Bibel (der sog. Septuaginta) gehören. Spuren stoischer Ethik lassen sich sprachlich auch in Röm 1,26 fassen. Hier spricht Paulus von den Frauen, die «den natürlichen Umgang mit dem widernatürlichen vertauschten». Leben «im Einklang mit der Natur» war eine zentrale stoische Lebensmaxime. Die Aufforderung des Paulus, mit allen Menschen in Frieden zu leben (Röm 12,18), findet eine Entsprechung bei Epiktet, der verlangt, «dass du mit allen Menschen in Frieden lebst, sie mögen tun, was sie wollen» (Dissertationes 4,5,24). Sogar auf dem wichtigen Gebiet der Logik finden sich bei Paulus stoische Spuren: Eine logische Argumentationsform, die von den Stoikern theoretisch ausgearbeitet wurde, erhielt später die Bezeichnung *modus tollens*. Ihre Grundform lautet:

$p \rightarrow q$	<b>IMPLIKATION</b> Wenn es Tag ist (p), ist es hell (q)
$\neg q$	<b>GEGENSATZ DES NACHSATZES DER IMPLIKATION</b> Es ist nicht hell ( $\neg q$ )
$\neg p$	<b>ALSO: GEGENSATZ DES VORDERSATZES</b> Es ist nicht Tag ( $\neg p$ )

Die bekannteste Verwendung dieser Argumentationsform findet sich bei Paulus in 1Kor 15,12–20:

1. Implikation: Wenn Tote nicht auferweckt werden, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden.
2. Gegensatz des Nachsatzes: Nun ist aber Christus auferweckt worden.
3. Also: Werden Tote von Gott auferweckt. Der *modus tollens* ist auch leicht erkennbar hinter Texten wie Röm 4,2; 1Kor 2,8; Gal 2,21; 3,18.21.

Hier möchte ich die Textvergleiche abbauen. Je nach Gewichtung können sie die Beweislast dafür tragen, dass die stoische Philosophie deutliche Spuren in der Sprache und Theologie des Apostels hinterlassen hat. Spannender sind aber m.E. die strukturellen Vergleiche (also der sprachlich-kulturelle Blickpunkt). Hier gibt es viele Themenbereiche, zu denen stoische Philosophen und Paulus vergleichbare Grundfragen aufgeworfen und mit unterschiedlichen Gewichtungen beantwortet haben: Was ist z.B. aus der Vorstellung, dass Gott Vater ist, für die Selbstbestimmung des Menschen zu gewinnen? Sowohl der berühmte Zeus-Hymnus des Kleanthes als auch Epiktet teilen mit Paulus die Sorge, ein Selbstverständnis des Menschen von dieser Perspektive her zu gewinnen. Auch in Fragen zur Stellung der Frau und der Bedeutung der Ehe finden sich analoge Blickrichtungen in 1Kor 7,25–38 und bei Musonius Rufus (Diatriben 13). Für die Begründung der Sozialethik bietet Röm 12 mit seiner Betonung eines «vernünftigen Gottesdienstes» (12,1) interessante Austauschmöglichkeiten mit der stoischen Betonung der Vernunft für die Ethik. Auch im Hinblick auf das Gewissen (vgl. Röm 2,14–15), Bedrängnis und Trost (2Kor 1), Enthaltensamkeit (1Kor 7,8; 9,25; Gal 5,22) und den Umgang mit Zorn (Gal 5,19–20) liessen sich Paulus und die Stoa in einen interessanten Dialog bringen.

Einen Bereich möchte ich noch kurz beleuchten: Die Rede von der Freiheit bei Paulus in Gal 5 bietet einen reizvollen Vergleich mit der Diatribe IV,1 von Epiktet zur Frage «Was ist wahre Freiheit?». Der stoische Philosoph stellt eine Definition voran: «Frei ist, wer lebt, wie er will. Man kann ihn weder zu

etwas zwingen noch an etwas hindern noch ihm Gewalt antun.» (IV,1) Man könnte nun denken, dass diese Definition jenseits der Moral steht, doch nach Epiktet sind schlechte Menschen grundsätzlich nicht frei, weil sie in Verfehlung, Täuschung, Kummer, Furcht und Neid leben (1,2–5). Freiheit ist somit ein zentraler Begriff stoischer Ethik. Da sich an vielen Beispielen die fundamentale Unfreiheit des Menschen zeigen lässt, kann das Gebiet der Freiheit nur dort bestehen, wo ein Mensch eigene moralische Urteile fällen kann. Jemand, der den Tod verachtet, kann z.B. nicht zum Lügen gezwungen werden (1,68–75). Man muss daher den «inneren Tyrannen» vertreiben (1,86–88) und in Übereinstimmung mit und in Dankbarkeit gegenüber Gott leben (1,89–90). Praktisch bedeutet dies, dass man sich täglich von allem abwendet, was uns unfrei macht (1,111–113). Zusammenfassend:

*«Der Mensch, der nicht gehindert wird und dem alles, was er will, zur Hand ist, ist frei. Wer aber gehindert oder gezwungen oder behindert oder gegen seinen Willen in eine Situation hineingeworfen werden kann, der ist ein Sklave. Wer aber ist ungehindert? Der nach keinen fremden Dingen strebt. Was sind fremde Dinge? Solche, über die wir nicht verfügen können [...]. Also ist der Körper etwas Fremdes, seine Teile sind etwas Fremdes, der Besitz ist etwas Fremdes. Wenn du nun einem von diesen Dingen wie etwas Eigenem anhängst, wirst du die Strafe erleiden, die der verdient, der nach fremdem Eigentum strebt. Dieser Weg führt zur Freiheit, dieser Weg ist die einzige Befreiung von der Sklaverei, einmal aus ganzer Seele sagen zu können: Führe mich, Zeus, und auch du, Schicksal, wohin ich von euch gestellt bin.» (1,128–131)*

Wir finden hier im Vergleich zu Paulus eine Reihe interessanter Ähnlichkeiten und Unterschiede:

1. Freiheit ist ein moralischer Begriff. Daher haben Metaphern aus dem Bereich von Freien und Sklaven eine moralische Dimension.
2. Freiheit ist eine Frage der inneren Unabhängigkeit von äusseren Elementen, die den menschlichen Willen begren-

zen. So wie Epiktet das Begehren als Unfreiheit deutet, sieht Paulus die Bindung an die Vorschriften der Torah für Nichtjuden als eine Form von Abhängigkeit.

3. Freiheit steht in letzter Instanz in Verbindung zu Gott. Epiktet betont dabei im Wesentlichen, dass Gott der Schöpfer und Verwalter von allem ist und daher jede Schicksalswendung aus seiner Hand kommt. Paulus argumentiert in Gal 4–5 vorwiegend christologisch: Gottes Verheissung des Geistes wird durch den Gekreuzigten vermittelt. Sein Hingabetod bringt den Menschen Freiheit im Sinne der inneren Unabhängigkeit von den Elementen und den externen Satzungen.
4. Innere Freiheit und äussere Bindung stehen in keinem Widerspruch zueinander. Für Epiktet zeigt sich die innere Freiheit in der eigenen Unabhängigkeit von allem Äusseren. Eine soziale Dimension ist damit nicht im Blick. Für Paulus vollendet Freiheit sich besonders klar in der Praxis der Nächstenliebe. Damit steht Freiheit im Dienst der Gemeinschaft.

Alles in allem zeigt der vergleichende Blick auf Paulus und die Stoa, dass beide einen wichtigen Diskursraum der griechisch-römischen Gesellschaft des ersten Jahrhunderts teilen. Die paulinische Argumentation hat natürlich viele Eigenheiten, die sich in keiner Weise als «stoisch» ausweisen lassen, sie ist aber über weite Strecken anschlussfähig und dialogfähig an philosophische Grundlagen der Stoa.



# AFRIKANISCHES JUDENTUM AUF DEM VORMARSCH

Daniel Lis

Als in den 1960er Jahren der damals wohl bekannteste afroamerikanische Konvertit zum Judentum, der einäugige Schauspieler Sammy Davis Junior, zu seinem Handicap auf dem Golfplatz gefragt wurde, meinte dieser: «Was meinen Sie mit Handicap? Ich bin ein einäugiger schwarzer Jude.» Sammy Davis Juniors Aussage kam zu einem Zeitpunkt, als es den Juden im Amerika nach dem Zweiten Weltkrieg langsam gelungen war, sich vom Stigma des Nicht-ganz-weiss-Seins immer mehr zu befreien, und sie auf dem Weg in den amerikanischen Mainstream waren. Dies, während für die Nachkommen der versklavten schwarzen Amerikaner immer noch die sogenannten Rassengesetze des Jim Crow galten. Wenige hätten seinerzeit aus einer marginalisierteren Position sprechen können als Sammy Davis Junior.

Zu dieser Zeit sahen viele Juden und Afroamerikaner Parallelen in ihrem Kampf, am «American dream» als gleichberechtigte Bürger teilzunehmen. Zudem bildete für beide Gruppen das Narrativ von der Befreiung der Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei ein zentrales kulturelles Narrativ. Während man in vielen Kirchen der Afroamerikaner «Let my people go!» sang, erinnerten sich die amerikanischen Juden am alljährlichen Passahfest des Auszugs aus Ägypten.

Heute scheint sich vieles geändert zu haben und scheinen sich schwarze Juden in einer besseren gesellschaftlichen Position zu befinden. Vielen Leserinnen und Lesern dürfte es unbekannt sein, dass Barack Obama einen jüdischen Halbbruder hat und seine Frau, Michelle Obama, über einen Rabbiner einer afroamerikanischen jüdischen Gemeinde in der Familie verfügt. Mitunter spricht man gar davon, dass ein überproportionaler Anteil der Konvertiten zum Judentum in den USA afroamerikanischer Herkunft seien. Tatsächlich dürfte weltweit der

Anteil der Juden – wie der Christen und Muslime –, die über einen afrikanischen Hintergrund verfügen, zunehmen.

In Israel ist dies besonders offensichtlich, wo bereits seit einigen Jahrzehnten die Zahl derjenigen jüdischen Israeli rasant zunimmt, die sich zur Gruppe der Beta Israel («Haus Israels», eine Selbstbezeichnung), der äthiopischen Juden, zählen oder die sich als deren Nachkommen sehen. In den im Frühjahr stattfindenden israelischen Parlamentswahlen sind viele israelische Parteien von Links bis Rechts bemüht, Kandidaten und Kandidatinnen mit einem äthiopischen Hintergrund prominent auf ihrer Parteiliste zu platzieren. Doch nicht nur in der Politik, sondern auch in der israelischen Gesellschaft und Kultur werden die afrikanischen Israelis zunehmend sichtbar. Als 1973 der sephardische Oberrabbiner von Israel, Ovadia Yosef, die äthiopischen Juden als verlorenen israelischen Stamm Dan anerkannte, öffnete er ihnen Tür und Tor zum israelischen Rückkehrgesetz. Dieses besagt, dass sämtliche (anerkannten) Juden sich in Israel niederlassen können und dort Staatsbürger werden können. Etwas mehr als zehn Jahre nach der Äusserung Yosefs, in den 1980er Jahren, setzte dann die erste Masseneinwanderung von äthiopischen Juden nach Israel ein, ein Prozess, der bis heute seine Fortsetzung findet.

Lange hatten die Beta Israel eine abweichende Form von Judentum praktiziert, die eher einer biblischen Praxis glich und dem äthiopischen Christentum in vielem ähnlich war. Entgegen den Äusserungen des israelischen Oberrabbiners bezogen sich viele Beta Israel in ihrer eigenen Ursprungsgeschichte auf die Verbindung zwischen König Salomon und der Königin von Saba, deren gemeinsamer Nachkomme Menelik die jüdische Präsenz in Äthiopien begründet haben soll. Eine Geschichte, die auch vom äthiopischen Kö-

nigshaus in Anspruch genommen wird. Viel zur Popularität dieser Geschichte haben der Reggae und Anhänger der Rastafari-Bewegung beigetragen. Doch dies ist eine andere Geschichte.

Lange Zeit gab es keinerlei Berührungspunkte zwischen den jüdischen Gemeinschaften in Europa und des Nahen Ostens und den Beta Israel. Obwohl manche Stellen in der Bibel so gelesen werden können, dass sie auf Afrika verweisen (z.B. Moses heiratete eine Frau aus Kush), so scheinen jüdische Geschichte und Identität in Schwarzafrika weitgehend ihren eigenen Verlauf genommen zu haben und nur sporadisch von anderen jüdischen Gemeinschaften diskutiert worden zu sein. So etwa im Zusammenhang mit dem Mythos der verlorenen Stämme Israels, welche von den Assyryern im achten Jahrhundert vor der Zeitrechnung ins Exil verschleppt worden waren. Die Rückkehr dieser Stämme taucht immer wieder im Zusammenhang messianischer Erwartungen sowohl im Judentum wie auch im Christentum auf, wobei die angenommene Präsenz von Juden oder jüdischen Reichen in Afrika eine beträchtliche Wirkung auf das sich herauschälende Afrikabild im Europa des 16. Jahrhunderts ausübte.

Wie ich in einem kürzlich abgeschlossenen Nationalfondsprojekt am Zentrum für Jüdische Studien in Basel aufzeigen konnte, war es in Bezug auf Äthiopien insbesondere die Tätigkeit von in Basel ausgebildeten protestantischen Missionaren, die im 19. Jahrhundert zu einer Annäherung zwischen dem äthiopischen und dem restlichen Judentum führte.

Dabei bildet Äthiopien heute nur einen Schauplatz jüdischer Praxis in Schwarzafrika. Es gibt heute praktisch kein Gebiet südlich der Sahara, wo keine jüdischen Gemeinschaften aufzufinden wären. Von Äthio-

prien über Nigeria, Kamerun, Südafrika, Ghana, Senegal, Kenia, Ruanda bis Uganda usw. lassen sich zahlreiche jüdische Gemeinschaften finden, die nicht etwa aus westlichen Expats bestehen, sondern aus lokalen schwarzafrikanischen Ethnien, wie der Beta Israel, Igbo, Yoruba, Ibibio, Bassa, Lemba, Ga, Sefwi, Kikuyu, Tutsi usw. entstammen und die Hebräisch lernen und sich zum Gottesdienst am Schabbat oder an den jüdischen Feiertagen in von Strohhütten bis z.T. gut ausgebauten Synagogen einfinden. Nicht unweit der Provinzhauptstadt Mbale, in Uganda, wo Gemeinschaften der Abajudaya besonders in gutem Kontakt mit jüdischen Gemeinschaften in den USA stehen, soll in den nächsten Jahren das erste Rabbinerseminar Schwarzafrikas entstehen. Dies ist insofern von Bedeutung, als dass es manchen Afrikanern die Konversion zum Judentum erleichtern wird, ein Schritt, der vielen Afrikanern bis anhin äusserst beschwerlich war aufgrund fehlender Infrastruktur bzw. Rabbinergerichte, die einen solchen Schritt hüten begleiten können. Das Judentum ist ja nicht gerade dafür bekannt, es Konversionswilligen einfach zu machen. Die Zurückhaltung im Judentum gegenüber Konversion lässt sich auch aus dem Verständnis heraus erklären, dass das Judentum als Religion der Juden verstanden wird, und wer Jude ist oder nicht, ist eine lange Diskussion. Als 2010 bei einem Besuch eines rabbinischen Konversionsgerichtes über hundert Afrikaner sich in Uganda einfanden, waren darunter auch vier Kandidaten aus der Igbo-Ethnie in Nigeria.

*Jüdische Igbo-Gemeinschaft in Abuja, Nigeria, nach dem Erhalt von rituellen Gebetsmänteln einer jüdischen Organisation in den USA.*



Als später die Frage auftauchte, ob die Konvertiten akzeptiert würden, meinte einer der Konvertiten: «Das ist absurd. Ich bin Jude aufgrund meines Glaubens, meiner Praxis, meiner Herkunft sowie meiner Konversion. Genügt dies nicht?» Obwohl sich auf dem afrikanischen Kontinent zurzeit nur einige Individuen auf diesen Prozess der Konversion begeben – auch aufgrund der fehlenden Möglichkeit, aber auch der Mühseligkeit des Prozesses wegen – verweist die individuelle Entscheidung, sich dem Judentum zuzuwenden, oft auch auf die kollektiven Geschichten und Gemeinschaften, aus denen die Kandidaten kommen.

Was die Entstehungsgeschichte dieser schwarzen jüdischen Gemeinschaften in Afrika und der afrikanischen Diaspora betrifft, so ist sie von Gemeinschaft zu Gemeinschaft verschieden. Ihre Erforschung war Teil meiner Untersuchungen, die ich in den letzten acht Jahren am Zentrum für Jüdische Studien an der Universität Basel betrieben habe. So habe ich z.B. zu Nigeria eine weitverbreitete Meinung untersucht, wonach die Ethnie der Igbo (ein Volk von 20 bis 30 Millionen Nigerianern) die Juden Nigerias seien. Diese Identifikation, die von Aktivisten mit Hilfe von Genealogien bis auf die israelitischen Stämme Gad oder Efraims zurückgeführt wird, hat in den letzten Jahren bei einer Anzahl von Igbo zur Praktizierung des Judentums, zur Gründung von jüdischen Gemeinschaften geführt und bei einigen den Wunsch ausgelöst, nach Israel auszuwandern.

Dass diese Diskussion, die schon lange Bestandteil der Igbo-Geschichte ist, bis zu einem Prozess am Höchsten Gericht in Israel geführt hat, darüber schreibe ich in meinem soeben veröffentlichten Buch: *Jewish Identity Among the Igbo of Nigeria: Israel's «Lost Tribe» and the Question of Belonging in the Jewish State* (Africa World Press: Trenton, N.J.).



Auch hier waren die Schweizer Anteile an dieser Geschichte für mich von besonderem Interesse, waren doch eine Anzahl von in Basel ausgebildeten Missionaren in der Missionierung der Igbo im 19. Jahrhundert und in der Erforschung der Igbo-Sprache zentral. So stellte z.B. 1841/1842 der Missionar Frederick Schön auf der Expedition auf dem Fluss Niger ins Igbo-Gebiet fest, dass der Glaube, die Kultur und die Sprache der Igbo den Israeliten gleiche. Ob nun diese Parallele alleine auf die Missionarperspektive Schöns und ihm folgender Beobachter zurückzuführen ist oder nicht, ist diskutierbar; fest steht, dass sie immer wieder im Verlaufe der Igbo-Geschichte auftaucht. So etwa prominenterweise im Biafrakrieg von 1967 bis 1970 als sich die Igbo von einem Holocaust bedroht sahen, wie er nur 22 Jahre zuvor noch an den Juden Europas verübt worden war.

Die Tatsache, dass sich heute ein Teil des islamistischen Terrors teilweise gezielt gegen Juden, aber auch in Nigeria gegen Igbo richtet, zeigt eine weitere Parallele auf, die uns leider wahrscheinlich noch eine Weile beschäftigen wird.

**Dr. phil. des. Daniel Lis ist Habilitand und wissenschaftlicher Mitarbeiter am SNF-Projekt «Basel and the Beta Israel, 1835–1860: Protestant Mission and Jewish Identity in Ethiopia» am Zentrum für Jüdische Studien in Basel.**



# «DAMIT WIR EINS SIND IN CHRISTUS»

Claudia Hoffmann

Migrationskirchen (siehe nebenstehenden Kasten) sind reiche «contact zones» – in ihnen formen sich Freundschaften, kommen verschiedene Frömmigkeitsstile zusammen, und zugleich stellen sie kirchliche Kontaktzonen dar. Migrationskirchen feiern in Schweizer Kirchengebäuden – was zu Synergien und Konflikten führt.

Ein Team von sieben Personen aus den reformierten Kantonalkirchen BE-JU-SO, ZH, BS/BL, AG sowie der Theologischen Fakultät Basel, Fachbereich Aussereuropäisches Christentum, ist verantwortlich für eine wissenschaftlich fundierte, praxisrelevante theologische Weiterbildung für Leitende und Mitarbeitende von Migrationskirchen. Mit dieser Weiterbildung wird versucht, die Synergien in den Kontaktzonen auszubauen. Der einjährige Pilotkurs wurde im Juni 2014 von allen 15 Kursteilnehmenden mit Erfolg abgeschlossen. Der Fortsetzungskurs, der im August 2014 angelaufen ist, wird von 16 Teilnehmenden besucht.

Deutsch als Kurssprache, eine Herausforderung für alle, vereint die nationale, sprachliche und theologische Vielfalt der Kursteilnehmenden. Die Teilnehmenden betrachten es als Privileg, den Kurs besuchen zu dürfen.

«Ich betrachte meine Teilnahme an diesem Kurs als Gottes Geschenk. Es hat meine Augen geöffnet, indem meine Haltung gegenüber anderen Kirchen offener und toleranter geworden ist. Ich habe in kurzer Zeit viel gelernt.» (Pastorin einer philippinischen Kirche)

Das Curriculum orientiert sich am klassischen Fächerkanon des Theologiestudiums. Für jedes Fach, in der Regel ein Kurswochenende, werden ein bis zwei fachspezifische, externe Dozierende engagiert. Der Austausch

mit Leitenden und Mitarbeitenden von Migrationskirchen mit ihrem breiten Spektrum an theologischen Ausrichtungen und ihrer multikulturellen Gemeindekompetenz wird von den Dozierenden als Bereicherung erlebt.

Die zehn Kurswochenenden dauern jeweils von Freitagabend bis Samstagabend und finden in kirchlichen Bildungshäusern der reformierten Kirchen statt.

Wird berücksichtigt, dass es in der Schweiz über 300 Migrationskirchen gibt,

bleibt die Nachfrage für diesen Theologiekurs voraussichtlich bis auf Weiteres bestehen – wir hoffen auf eine fruchtbare Fortsetzung, die auch unsere Schweizer Kirchen weiter beleben kann.

Claudia Hoffmann, lic. theol., Pfr., ist Assistentin für Aussereuropäisches Christentum an der theologischen Fakultät der Universität Basel.

## WAS SIND MIGRATIONSKIRCHEN?

Als «neue Migrationskirchen» werden Zusammenschlüsse von Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund bezeichnet, die sich selbst als Kirche verstehen. Es handelt sich dabei nicht um historische, traditionelle oder wenigstens seit mehr als zwei Generationen in der Schweiz ansässige Migrationskirchen (wie etwa die Kirchen der Hugenotten o.ä.), sondern um Erstgenerationskirchen.

Die Sozial- und Vergemeinschaftungsformen dieser Kirchen sind fluide. Sie können über längere Zeit Bestand haben, teilweise spalten sie sich aber auch oder lösen sich wieder auf. Ihre Mitglieder sind häufig ausser-europäischer Herkunft, sie kommen beispielsweise aus Afrika, Asien, Südamerika und weilen tendenziell noch nicht lange in der Schweiz. Sie verstehen sich oft als überkonfessionell oder postdenominationell und weisen zum Teil auch multiple Kirchenzugehörigkeiten auf. Solche Kirchen sind nicht institutionskirchlich, sondern personalgemeindlich organisiert und bilden sich um ein-

zelne initiative, charismatische Persönlichkeiten oder Gruppen.

In der Schweiz gibt es eine grosse Vielfalt dieser «neuen Migrationskirchen», die sich in Grösse, Sprache, Nationalität, Theologie und Frömmigkeitsstil stark voneinander unterscheiden. Die einen sind nur lokal organisiert, andere verstehen sich als «Filialen» riesiger, transnationaler Pfingstkirchen. Einige sind, allein schon aufgrund der Sprache, ethnisch sehr geschlossen, andere halten mehrsprachige Gottesdienste und sind ausgesprochen multinational.

Die «neuen Migrationskirchen» stehen für eine multikulturelle Bereicherung und Pluralisierung des schweizerischen Protestantismus.

### QUELLEN

- [www.migrationskirchen.ch](http://www.migrationskirchen.ch)
- Simon Röthlisberger/ Matthias D. Wüthrich, Neue Migrationskirchen in der Schweiz (SEK-Studie 2), hg. v. Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, Bern 2009, 8–15

# Aus der Fakultät

## WEBADRESSEN DER FAKULTÄT

### – Theologie:

<http://theologie.unibas.ch>

### – Religionswissenschaft:

<https://religionswissenschaft.unibas.ch/>

### – Jüdische Studien:

<http://jewishstudies.unibas.ch>

## PERSONELLES

- Prof. Dr. Moisés Mayordomo ist seit August 2014 Professor für Neues Testament.
- Jörg Röder ist seit Dez. 2014 Forschungsassistent am Lehrstuhl für Neues Testament.
- Seit Januar 2015 arbeiten Dr. Emanuele Castelli, Saskia Dirkse, Dr. Sergey Kim, Agnès Lorrain, Prof. Dr. Ulrich Schmid und seit März 2015 Ann Sophie Kwass im ERC-Projekt «Paratexte der Bibel».
- Dr. Stephanie Gripenrog wurde auf eine Juniorprofessur für empirische Religionswissenschaft an die Universität Greifswald berufen.

## STUDIUM, PROMOTIONEN, HABILITATIONEN

### Bachelor (Theologie):

Christian Hofer, Stephanie Korinek, David Jäger, Tobias Meihöfer, Joël Guggisberg, Tina Bernhard, Philipp Widler

### Master (Theologie):

Cédric Seiffert, Simon Walder, Lea Meier, Marianne Nyfeler Blaser, Simon Weinreich, Maria Wüthrich, Monika Burger, Annina Rast, Markus Opitz  
Studienfach Theologie:  
Mirjam Betschart

### Bachelor (Religionswissenschaft):

Breger Nadja, Raumsauer Deborah, Schubert Agnes

### Promotionen:

Harald Matern, Dieter Michael Gysin  
Lucas Zapf; Lorenz Trein

## VERANSTALTUNGEN IN AUSWAHL: EIN RÜCKBLICK

- 10. bis 12.4.2014: Konzeptionelle Probleme des Religionsbegriffs zwischen 1830 und 1914 in interdisziplinärer Perspektive, Leuenberg, BL (Ethik).
- Studientage: Religion und Musik, 11.4.2014, Castelen, Augst (Religionswissenschaft in Kooperation mit Musikwissenschaft Basel).
- 28. bis 30.4.2014: Fakultätstagung auf dem Leuenberg. Thema: Contact Zones (Ausereuropäisches Christentum = AEC).
- EASR-Tagung in Groningen, 11. bis 15.5.2014: Panel von Stephanie Gripenrog, Dirk Johannsen und David Atwood zur Verwissenschaftlichung des Religionsbegriffs (Abschluss des SNF-Projektes) sowie ein Panel von Anja Kirsch zu säkularen Weltanschauungen (gemeinsam mit Carsten Ramsel, Bern) (Religionswissenschaft).
- 8. Religionstheologische Tagung: «Umstrittene Sichtbarkeit. Moscheebaukonflikte in der Schweiz, in Deutschland und Österreich im Vergleich» (23. bis 25.5.2014, Landgut Castelen, Augst) (Dogmatik).
- 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East Basel, 9. bis 13.6.2014 (Altes Testament).
- 11. bis 13.9.2014: Internationale Tagung über Erasmus' Edition des griechischen Neuen Testaments als Auftakt zu den Aktivitäten «Erasmus 2016» aus Anlass des 500-Jahre-Jubiläums des Erscheinens dieses wichtigen Buches (Kirchengeschichte).

- 29.9.2014: «Die Problematik von Shoah-Überlebenden gespiegelt im Briefwechsel zwischen Mordechai Strigler und H. Leivick 1945 bis 1952» – Prof. Dr. Yechiel Szeintuch.
- 12. 11.2014: «Die Krise der Zukunft», öffentliche Podiumsdiskussion (Auftaktveranstaltung des ZRWP Forschungskollegs).
- 23.1. bis 8.2.2015 Exkursion nach Ghana: «Pentekostalisierung» des öffentlichen Raums in Ghana (AEC).
- 16. 4.2015: «Wie grün ist Religion? Ökologisches Engagement von Kirchen am Beispiel der Energiewende», Öffentliche Antrittsvorlesung von Prof. Dr. Jens Köhrsen (ZRWP), Universität Basel.
- 28.4. bis 30.4.2015: Mut und Unmut – Religion im Widerstand, Fakultätstagung auf dem Leuenberg (jüdische Studien).

## VERANSTALTUNGEN IN AUSWAHL: EIN AUSBLICK

- Ringvorlesung «Die Krise der Zukunft» mit den Fellows des Forschungskollegs 2014/15 des ZRWP (verantwortlich: Jens Köhrsen, Georg Pfeleiderer).
- 20.5.2015: «Israel: Zwischen ethnischen Staat und pluralistischen Gesellschaften» – Prof. Natan Sznajder, Ph. D. (jüdische Studien).
- 27.5.2015, Öffentliche Podiumsdiskussion zur Erbschaftssteuer, eine gemeinsame Veranstaltung des WWZ Forum, Pfarramt für Industrie und Wirtschaft BS/BL und ZRWP, Universität Basel.
- 11. bis 13.6.2015: Diskursgeschichtliche Aspekte des Religionsbegriffs im 19. Jahrhundert, Landgut Castelen, Augst (Ethik).
- 28.6. bis 3.7.2015: Europäische Sommeruniversität für jüdische

- Studien «Arme Juden! Über den Umgang mit Not».
- 28.10.2015: «Religion und Entwicklung im globalen Süden»: Öffentliche Auftaktveranstaltung des ZRWP-Forschungskollegs.
- 4. bis 6.11.2015: Abschlusskonferenz des ZRWP-Forschungskollegs: «Das Spiel ist aus? Verantwortung und Freiheit angesichts apokalyptischer Zukunft», mit einem öffentlichen Vortrag am 4.11. und einer Podiumsdiskussion («Die Welt in 100 Jahren?») am 5.11. (verantwortlich: Georg Pfeleiderer, Jens Köhrsen, Harald Matern).
- Ringvorlesung HS 2015: Basel Mission History: Themes, Actors and Global Micro Spaces (Do, 18–20) (AEC).

## KOOPERATION

- HS 14: Tod und Begräbnis in interkultureller und ökumenischer Perspektive, Kooperationsseminar AEC Basel/Praktische Theologie Bern in Bossey
- Forschungskooperation AEC Basel mit der National University of Ghana, Legon: Religion and Development in Ghana
- Gemeinsames Seminar Reinhold Bernhardt/ Christiane Tietz (Zürich) im HeSe 2015: «Offenbarung» im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft.

## EHRUNGEN

Der Fakultätspreis 2014 für die Dissertation «Petrus Aureoli über Theologie. Ein Theologieentwurf des frühen 14. Jahrhunderts» ging an Dr. Florian Wöller (Kirchengeschichte). Der Fritz-Stolz-Preis der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (SGR) ging an Dr. Stephanie Gripenrog.

## FORSCHUNGSPROJEKTE IN AUSWAHL

- Die altägyptischen Lehnwörter in der Bibel (Dr. F. Breyer; SNF-Projekt).
- «Bearbeitung des literarischen Nachlasses von Karl Barth» (SNF-Langzeitprojekt; derzeit: 1.10.2014 bis 30.9.2017),



wissenschaftliche Koordination:  
Peter Zocher; Leitung: Georg  
Pfleiderer.

- «Religion. Zur Transformation eines Grundbegriffs europäischer Kultur in der deutschsprachigen protestantischen Theologie (ca. 1830 bis 1914)», SNF-Projekt, Leitung: Georg Pfleiderer; Koordination: Harald Matern, 1.9.2013 bis 1.9.2016.
- Interdisziplinäres Forschungskolleg 1.4.2014 bis 1. April 2016 «Zwischen Apokalyptik und unsichtbarer Hand. Krisenantizipation und transformative Innovation in Modellen negativer Zukunftsentwicklung» des ZRWP, Leitung: Georg Pfleiderer; Koordination: Harald Matern.
- Geschichte des Zionismus. Darstellung als Teil der utb-Reihe Jüdische Studien (Erik Petry).
- Geschichte der Möglichkeit. Utopie und Diaspora in der deutsch-jüdischen Moderne (Caspar Battagay).
- Salman Schockens kulturelles Projekt und der Kreis deutsch-jüdischer Intellektueller in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Gefördert durch SNF und FAG Basel (Stefanie Mahrer).
- Im Winter 2014/15 begann das vom ERC geförderte Forschungsprojekt «Paratexts of the Bible. Analysis and Edition of the Greek Textual Transmission». In diesem Projekt sind neben dem Leiter (Patrick Andrist) drei Postdocs und drei Doktorandinnen beschäftigt. Das Projekt ist am Leonhardskirchplatz untergebracht (Kirchengeschichte, Wallraff).
- Ekklesiologie der Volkskirche (Matthias Wüthrich, gem. mit David Plüss u. Matthias Zeindler, Bern).

## NEUE PUBLIKATIONEN IN AUSWAHL

### Altes Testament:

- Hans-Peter Mathys, gem. mit W. Dietrich, Th. Römer, R. Smend: Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 2014.
- Francis Breyer, Altakkadisches Elementarbuch, Wiesbaden 2014.

– ders., Einführung in die Meroitistik, Berlin 2014.

### Kirchengeschichte:

- Martin Wallraff (Hg.), Geschichte als Argument? Historiographie und Apologetik, Leuven 2015.
- Gerlinde Huber-Rebenich, Martin Wallraff, Katharina Heyden und Thomas Krönung, Mirabilia Urbis Romae. Die Wunderwerke der Stadt Rom, Freiburg i. Br. 2014.
- Florian Wöller, Theologie und Wissenschaft bei Petrus Aureoli. Ein scholastischer Entwurf aus dem frühen 14. Jahrhundert (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 117), Leiden 2015.
- Sara Stöcklin, Julians Gott. Untersuchungen zur Gottesverehrung von Kaiser Julian «Apostata» (Studien und Texte zu Antike und Christentum 86), Tübingen 2014.

### Dogmatik:

- Reinhold Bernhardt, «Religionsethik». Gibt es Kriterien zur Evaluierung von Religionen? in: Helmut A. Müller (Hg.): Kultur, Religion und Glauben neu denken. Von der abrahamischen Ökumene zur Ökumene der Religionen, Berlin 2014, 121–145.
- ders., Interkulturelle Theologie. Eine systematisch-theologische Perspektive, in: Interkulturelle Theologie (ZMiss) 40, 2–3/2014, 149–172.
- ders., Dialog und Theologie der Religionen. Zur evangelischen Rezeption der Religionstheologie von Nostra Aetate, in: BThZ 31, 2/2014: Das Zweite Vatikanische Konzil in der evangelischen Theologie, (Hg.) v. Heinrich Assel und Heinrich Holze, 323–341.
- Matthias D. Wüthrich, Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (FSÖTh 143), Göttingen 2015.

### Ethik:

- Georg Pfleiderer/Harald Matern (Hg.): Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie, Zürich 2014.

- Georg Pfleiderer, Eine «kirchliche» Dogmatik? in: Cornelia Richter u. a. (Hg.): Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, EVA Leipzig 2014, 277–290.
- Harald Matern/Alexander Heit/Enno E. Popkes (Hg.), Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant, Tübingen 2015.
- Regine Munz, «Dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben». Konfessionelle Konfessionslosigkeit und religiöse Revolte bei Julia Kristeva, in: Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität, (Hg.) von Miriam Rose/Michael Wermke, Leipzig EVA 2014, 241–258.

### ZRWP:

- Georg Pfleiderer, Peter Seele, Harald Matern (Hg.): Kapitalismus – eine Religion in der Krise II. Aspekte von Risiko, Vertrauen, Schuld (Religion – Wirtschaft – Politik, hrsg. von Georg Pfleiderer u. a., Bd. 9), Zürich/Baden-Baden 2015.

### Aussereuropäisches Christentum:

- Andreas Heuser, Encoding Caesar's Realm – Variants of Spiritual Warfare Politics in Africa, in: Martin Lindhardt (Hg.): Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies, Leiden, Boston 2015, S. 270–290.
- Andreas Heuser (Guest editor, special issue Nova Religio), African Pentecostalism and Politics, Oakland 2015.
- Andreas Heuser, Weltzuwendung: «Entwicklungskonzepte» in der gegenwärtigen afrikanischen Pfingstbewegung, in: Kenneth Mtata (Hg.): Religion: Hilfe oder Hemmnis für Entwicklung?, Leipzig 2014, S. 53–74.
- Claudia Hoffmann/Florian Tuder/Irena Zeltner Pavlovi (Hg.), Ökumenische Begegnungen/ Ecumenical Encounters. Zum 25-Jahre-Jubiläum der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 2015.

### Jüdische Studien:

- Alfred Bodenheimer, Klagen, Bitten Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur. Mitherausgeber TÜCK, Jan-Heiner, Ostfildern 2014.
- ders., Wahrheit und Dichtung. Zur Ambivalenz in Joseph Carlebachs Briefen aus Palästina 1905 und 1935, in: Miriam Gillis-Carlebach/ Barbara Vogel (Hg.): Ihre Wege sind liebliche Wege und all ihre Pfade Frieden. Die Neunte Joseph Carlebach-Konferenz. Wege Joseph Carlebachs. Universale Bildung, gelebtes Judentum, Opfergang, Hamburg 2014, 126–137.
- Erik Petry, Gedächtnis und Erinnerung. Das «Pack» in Zürich. Köln/Weimar/Wien 2014.
- Daniel Lis, Jewish Identity Among the Igbo of Nigeria. Israel's «Lost Tribes» And The Question of Belonging in the Jewish State, Trenton (NJ) 2014.

### Religionswissenschaften:

- Jürgen Mohn/Adrian Hermann (Hg.): Orte der europäischen Religionsgeschichte, Ergon (Reihe Diskurs Religion) Würzburg 2015.
- Jens Köhrsen, Religion ohne Religion? Säkularisierung als Ausbreitungsprozess funktionaler Äquivalente zur Religion, in: ThZ 70, 2014, H. 3, 231–253.
- Anja Kirsch/Dirk Johannsen, «Religion» als Stilmittel der Fantastik – Eine wirkungstheoretische Betrachtung der Fernsehserie Lost, in: Hubert Mohr/Jürgen Mohn (Hg.): Massenmedien und Religion. Theoretische, gesellschaftliche und historische Aspekte. Zürich 2015, 58–85.
- David Atwood/Anne Kühler: Ambivalenzen im Verhältnis von Religion und Recht infolge der Verrechtlichung des Religiösen. Anmerkungen zu einer interdisziplinären Diskussion, in: Jürgen Mohn, Jürgen u. a. (Hg.): Interdependenzen von Recht und Religion – systematische Aspekte und theoretische Perspektiven, Ergon Verlag (Reihe Diskurs Religion) Würzburg 2014.



