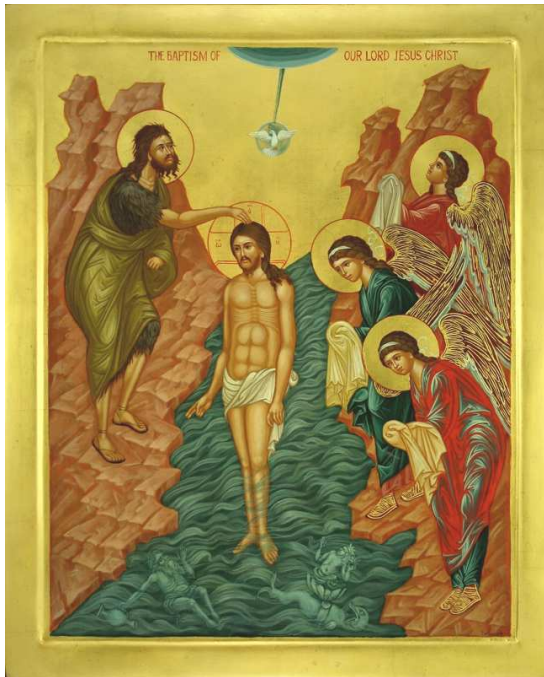


# *St. Andreas - Bote*

*der deutschsprachigen Gemeinde des Hl. Andreas  
in der griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland  
Griechisch-orthodoxes bischöfliches Vikariat in Bayern*



## **Waise oder Braut?**

Das Ich des Menschen, Gruppenidentitäten und Bekehrung  
Ein orthodoxer Ansatz  
von Athanasios N. Papathanasiou

Sonderheft des St.Andreas-Boten August/September 2011

Dieser Artikel erschien ursprünglich in Englisch unter dem Titel:

**An Orphan or a Bride?  
The Human Self, Collective Identities and Conversion.  
An Orthodox Approach**

In: Thinking Modernity: Towards a Reconfiguration of the Relationship  
between Orthodox Theology and Modern Culture

(eds. Assaad E. Kattan – Fadi A. Georgi),

St John of Damascus Institute of Theology, University of Balamand  
Westphalian Wilhelm's University, Centre of Religious Studies, Münster,  
Tripoli, Lebanon – Münster, Germany 2011, pp. 133-54.

Translated into German with the kind permission of the author.

Übersetzung ins Deutsche: G. Wolf  
mit freundlicher Genehmigung des Autors

---

**Impressum:** Herausgeber und für den Inhalt i. S. d. Pressegesetzes verantwortlich:

P. Peter Klitsch, Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland,  
Deutschsprachige Gemeinde St.Andreas, Salvatorstr. 17, 80333 München;  
Tel. 089-22 80 76 76; Fax: 089-24 24 36 60; Auflage 300.

Fragen, Zuschriften und Beiträge an die Redaktion:

G. Wolf, Neugöggenhofen 2, 85653 Großhelfendorf; Tel. 0049-(0)-8095-1217;

email: gerhard.wolf@andreasbote.de; home-page: www.andreasbote.de;

Gemeinde: email: muenchen.salvator@orthodoxie.net; homepage: www.salvator-kirche.de

**Zur Kostendeckung bitten wir um Ihre Spende von mind. € 20,00 pro Jahr an:**

**Spendenkonto Deutschland: Griech.-Orth. Metropolie von Deutschland,**

**Kto.: 87114, Stadtparkasse München, BLZ 701 500 00,**

EU: SWIFT Code (BIC): SSKMDEMM, IBAN: DE79 7015 0000 0000 087114)

**Verwendungszweck: „Spende für Andreas-Boten 2011“**

(Bitte den Namen des Lesers nicht vergessen, falls Konto abweicht)



## **Waise oder Braut?<sup>1</sup>**

Das Ich des Menschen, Gruppenidentitäten und Bekehrung  
Ein orthodoxer Ansatz

### **Die Herausforderungen**

Unter den Herausforderungen, denen sich die Orthodoxie heute gegenüber sieht, können, so finde ich, zwei besonders hervorgehoben werden. Beide sind Kinder ihrer Zeit, obwohl das eine das genaue Gegenteil des anderen ist. Die erste Herausforderung betont die Individualität, während die andere der Gruppenidentität den Vorrang gibt.

Die erste Herausforderung ist die von Gelehrten wie Samuel Huntington und der Psychoanalytikerin Julia Kristeva formulierte These: In der orthodoxen Tradition ist das Individuum dazu verurteilt unterentwickelt zu bleiben, da die ganze Struktur des östlichen Christentums kollektivistisch ist und das Individuum Kollektiven wie Nation, Gemeinschaft usw. unterwirft (Huntington 1996; Kristeva 1999)<sup>2</sup>. Deshalb wird traditionell orthodoxen Gesellschaften unterstellt, dass sie unfähig seien, eine fruchtbare Begegnung mit der Moderne zu erreichen. Sie würden sich mit dem Pluralismus nicht anfreunden können und Demokratie und Menschenrechte würden nicht zu ihnen passen.

---

<sup>1</sup> [Das Bild der Waisen symbolisiert den Abfall vom Glauben und damit den Verlust der (Glaubens-) Familie und das Bild der Braut die Bekehrung und damit die Aufnahme in eine neue (Glaubens-)Familie. Anm. d. Übers.].

<sup>2</sup> An dieser These haben sich lebhaft Debatten entzündet, s. z.B. Clément/Stravrou 1999; Kitromilides 2004.

Die zweite Herausforderung ist zu finden in gewissen Strömungen sozialer und religiöser Studien, die die jüngste Phase des westlichen Christentums harsch kritisieren. Diese Strömungen klagen an, dass das westliche Christentum, obwohl von der antireligiösen Aufklärung angefeindet, sich zu grundlegenden Werten der Aufklärung bekennt, wie zur Individualität und zur Forderung, dass alle Welt sich zur westlichen Kultur und zum christlichen Glauben bekehren sollte (Davaney 2001: 5-8,12). Wider dieses expansionistische Modell argumentieren diese Strömungen, dass das Individuum glaubwürdig ist, sofern es nicht getrennt ist von seiner kollektiven Identität, die es hervorgebracht und geformt hat (national, kulturell, religiös). Daher verlangen einige Stimmen aus dem ökumenischen Christentum, dass der kirchliche Misionsauftrag keine Einladung zur Bekehrung beinhalten solle. Das wird als destruktiv für die Persönlichkeit angesehen. „Die Religion zu wechseln“, so schreibt typischerweise Simone Weil, „ist für eine Person so gefährlich, wie für einen Schriftsteller die Sprache zu wechseln“ (Weil 1951, 34). Die ökumenische Debatte über Bekehrungen begann in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, hat eine große Anzahl von Schriften<sup>3</sup> erzeugt und flammt heute wieder auf. Es ist sehr bezeichnend, dass am 12.-16. Mai 2006 in Lariano/Italien und am 8.-12. August 2007 in Toulouse/Frankreich interreligiöse und interkonfessionelle Treffen zum Thema Bekehrung stattfanden, die als Teil eines Prozesses in den Jahren 2006 bis 2009 zur „Findung eines Verhaltensmodus zur Bekehrung“ gemeinsam vom Vatikan und dem Weltkirchenrat organisiert wurden.

Diese beiden Herausforderungen, die eine, welche die Individualität betont und die andere, die dem Kollektivismus den Vorzug gibt, stellen eine sehr wichtige Frage in den Vordergrund: Was macht das Ich des Menschen aus und was ist seine Beziehung zu den Gruppen, denen es durch Geburt angehört? Heute akzeptieren natürlich alle Wissenschaften, von der Biologie bis zur Psychoanalyse, dass niemand nach den Vorstellungen eines Descartes geboren wird, also als ein von anderen Menschen unabhängiges, von Geschichte und Gesellschaft unbeeinflusstes Wesen. Obwohl diese Anerkennung grundlegend ist, genügt sie doch keineswegs um alle Aspekte der menschlichen Gegebenheiten zu deuten. Wenn z.B. das Ich und das Kollektiv sich decken, ist

---

<sup>3</sup> Z.B. s. Vassiliadis 1996 und 2004; Kerr 1999; Matthey 1999; Kärkkäinen 2001; Löffler 2002a; Stanley 2003; Peace 2004; Sharma 2005; Papathanasiou 2006. Diese Bibliografie zeigt auch wie schwierig es ist, ein gemeinsames Verständnis der Begriffe „Bekehrung“, „Proselytismus“, „Evangelisierung“ usw. zu finden.

das Ich nicht mehr eigenständig; es ist nur die Manifestation einer größeren Einheit, eher wie die Flamme ein vergängliches, nicht aus sich selbst existierendes Sichtbarwerden des Feuers ist. Wenn aber im Gegenteil das Ich nicht etwas Vergängliches ist, was könnten seine Dimensionen sein? Ist das Ich z.B. fähig, mit den Gruppen, die es geboren haben zu brechen? Oder wird es verdunsten, wenn es den Versuch wagt?

Hier begeben wir uns in ein richtiges Minenfeld, nämlich zu der Frage, ob das Ich nur eine Schöpfung ist oder auch der Schöpfer seiner eigenen Identität. Genau dies ist die quälende Frage zur Bekehrung.

### Abraham und Kelsos: Wahrheit und Hineingeborenssein

Ich bitte um Erlaubnis zu einem Blitzbesuch in der Geschichte, oder genauer, zu einem Blitzbesuch bei den alten Glaubensformen, die jedoch den heutigen postmodernen sehr ähnlich sind.

Die Forschung hat gezeigt, dass der alte polytheistische Orient die Beziehung zwischen den Göttern und der Welt so verstanden hat, dass die Götter an einen bestimmten Platz oder an ein bestimmtes Volk gebunden sind. Mit anderen Worten, jedem geografischen und kulturellen Kontext entsprechend gab es besondere Götter, die außerhalb dieses Kontextes keine Macht hatten. Deshalb bat Naiman der Syrer, als er Israel besucht hatte und von Jahwe geheilt worden war, darum, eine Handvoll israelischer Erde mit nach Hause nehmen zu dürfen, damit er von da an Jahwe auch in Syrien anbeten konnte (2 Kön 5,1-19). Typisch ist die Haltung der Sieger zu den Religionen der von ihnen eroberten Völker – man sieht, dass Gewalt schon immer die Geißel der Menschheit war, sogar vor dem Aufkommen des Monotheismus! Der Sieger zerstörte die Götzen der eroberten Völker, nicht um ihnen seine eigenen Götter aufzuzwingen, sondern um klarzustellen, dass er das Land völlig unterworfen hatte. Als Alternative würde er die Götter der Eroberten verehren, aber nur um zu zeigen, dass diese Götter nunmehr ihn als den Herrn ihres Territoriums anerkannten (Block 2000, 37f., 85-87; Bickermann 1976, 91-95).

Welche Grundlage gibt es für diese Sicht? Hineingeborenssein! Mit dieser Wortneuschöpfung „Hineingeborenssein“ möchte ich das wichtigste Element derjenigen Überzeugung beschreiben, dass nur sinnvoll ist was hineingeboren (oder einheimisch) ist<sup>4</sup>. Eine solche Überzeugung bedeutet, dass

---

<sup>4</sup> Meine Wortneuschöpfung „Hineingeborenssein“ ist nur teilweise gleichbedeutend mit „einheimisch“, das „jeden bewussten Versuch von Seiten eines Mitglieds der Gesellschaft ausgewählte

Hineingeborenssein als das entscheidende Kriterium der Wahrheit akzeptiert wird. Sein Gegenteil, nämlich die Idee einer universellen Wahrheit, welche ein Urteil über die speziellen Erscheinungen des Hineingeborensseins fällen könnte, war besonders schwer zu verdauen. Deshalb sollte das demokratische Athen, auch wenn es recht unterschiedliche Ideen gewohnt war, nicht tolerieren, dass man sein Hineingeborenssein anzweifelte: Athen konnte nicht tolerieren, dass Sokrates Zweifel an den Göttern der Stadt äußerte. Er wurde schließlich durch ein nicht-monotheistisches Regime zum Tode verurteilt.

Der Gott des Alten Testaments wird schließlich diese Logik stürzen. Die Beziehung zwischen Jahwe und Abraham wurzelt nicht im Hineingeborenssein, sondern in einer persönlichen Vereinbarung, die den Bruch des Menschen mit seinen natürlichen Gruppen mit einbezieht: „Der Herr sprach zu Abraham: Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. ... Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“ (Gen 12,1-3).

Die Förderung des Hineingeborensseins als wichtigstes Kriterium war in einer Weltsicht unvermeidlich, in der alles – also auch die Götter – eine Erscheinung der ewigen und in sich ruhenden kosmischen Ordnung war. Natürlich gab es unruhige Geister, die versuchten über die Grenzen des Hineingeborensseins hinauszuschauen, aber sie konnten die vorherrschende Weltsicht kaum erschüttern. Richtig ist, dass die Eroberungserfolge Alexanders des Großen die Welt verändert haben. Das Selbstverständnis jeder Stadt als autarke Einheit war erschüttert. Der Mensch musste sich nun in einer riesengroß gewordenen Welt, mit der Erfahrung der Angst auseinandersetzen. Damit erreichte die metaphysische Suche weltweite Dimensionen. Der Isiskult wurde nach Griechenland verpflanzt und die Dionysosriten erreichten Rom. In Wirklichkeit wurde aber die überkommene Weltsicht nicht gestürzt. Hineingeborenssein wurde nur breiter definiert, aber nicht abgeschafft. Das Annehmen neuer religiöser oder philosophischer Identitäten war eher wie ein Hinzufügen einer weiteren Lehrmeinung zu vielen anderen (Goodman 1995: 20-37, Nock 1933: 17-47). Die neuen Götter wurden in Wirklichkeit in das alte Hineingeborenssein integriert. So hatte das tolerante Rom kein Problem mit Jahwe; es erkannte ihn an als eines der Elemente jüdischen Hineingeborensseins. In moderner Terminologie würden wir sagen, dass der Fall der Juden – und jeder

---

Aspekte seiner Kultur wiederzubeleben oder fortzuführen“ bezeichnet; s. Linton 1943, zitiert von Schoffeleers 2002, 248.

Nationalität – eine Anekdote war, die im Text des großen römischen Romans ihren Platz fand ohne diesen zu stören. Das Problem für Rom ergab sich, als die Christen Jahwe als den Roman verkündeten, als die Wahrheit, die nicht durch ein Hineingeborenssein erzeugt wurde, sondern im Gegenteil, jedes Hineingeborenssein in Frage stellte und damit auch den Kaiserkult Roms. Das christliche Zeugnis, dass die Wahrheit von einem im Wesen transzendenten Gott stammt, der ganz real eine endgültige Verklärung des Kosmos vorbereitet, war für die Antike eine Überraschung. Diese Überraschung wurde von Kelsos, dem führenden anti-christlichen Philosophen des zweiten Jahrhunderts ganz typisch für seine Zeit ausgedrückt, als er die Verrücktheit der christlichen Behauptung anprangerte, dass es ein geistiges Gesetz für alle Menschen und alle Völker geben könne (Origenes: 1624C).

Aber was Kelsos Verrücktheit nannte war in Wirklichkeit eine anthropologische Revolution. Sie anerkennt die Fähigkeit des Subjekts, die Frage nach der Wahrheit auf Alles zu beziehen – sogar auf den Glauben seiner Väter. Das bedeutet, dass der Mensch seine Sicht vom Sinn des Lebens nicht zusammen mit all den anderen persönlichen Details mit denen er geboren wird (Geschlecht, Familie, Heimat, Kultur) empfängt, sondern dass er erst sein Hirn anstrengen muss, um ihn herauszufinden. Er muss selbst entscheiden wohin er sein Herz vergeben will. Es ist ungefähr so, wie das Risiko das Familienheim zu verlassen.

## Liebe und Trauer

Warum beschreibe ich das Verlassen der Familie als „Risiko“? Weil nichts im menschlichen Leben nur eine Seite hat. Heim und Familie zu verlassen kann eine Tat des Erwachsenwerdens sein, wie die drei grundlegenden Abschiede, die von Erich Fromm beschrieben wurden: vom Schoß der Mutter, von ihrer Brust und schließlich von ihrer Umarmung (Fromm 1963: 138). Aber es kann auch, ganz im Gegenteil, eine Tragödie sein: Entführung oder Verderben. Bekehrung kann mit der günstigen Gelegenheit zu tun haben die Liebe seines Lebens zu entdecken. Man erinnere sich an den begeisterten Aufruf: „Höre, Tochter, sieh her und neige dein Ohr, vergiss dein Volk und dein Vaterhaus! Der König verlangt nach deiner Schönheit“ (Ps 45,11 f.)<sup>5</sup> Unter anderen Gegebenheiten kann es aber die unerträgliche Erfahrung sein, plötzlich

---

<sup>5</sup> Dieser Abschnitt wird von gewissen Kirchenschriftstellern in Beziehung auf das Verlassen des Glaubens der Vorfahren und der Annahme des Christentums interpretiert. Vgl. Justin: 621A-B; Eusebius, Demonstration: 360C-D, On Psalm 28: 253A-B; Asterius: 397B.

von allen verlassen zu sein: Ich bin „eine Waise und trostlos und verlassen und gehasst“, wie Aseneth klagt, als sie ihren ägyptischen Väterglauben um Jahwes willen verlässt und als Folge die Ächtung durch ihre Familie erfährt (Chestnutt 1995: 115)<sup>6</sup>. Es ist folglich nicht ohne mühsame und anspruchsvolle Diskussion möglich einen Zugang zu der Spannung zwischen der Person und dem „Vaterhaus“ zu finden. Und natürlich ist seit der Zeit des Kelsos viel Wasser unter der Brücke der Geschichte hindurchgeflossen – und auch viel Blut!

Das große Problem an dem die Diskussion heute scheitert, ist die historische Bürde des Kolonialismus. Ökumenische Christen, die die Bekehrung ablehnen, sehen in ihr eine Schändung der Person und eine Zerstörung nicht-westlicher Kulturen durch die aggressive Mission der neueren Zeit. Diese Empfindsamkeit ist wirklich zu loben. Aber da kommt ein sehr ernstes Problem auf: Der Diskussionshorizont wird erdrückend eng. Oft ist es offensichtlich, dass die Vertreter dieser Ansicht keine andere Interpretation von „Bekehrung“ kennen, als die, die mit der Erfahrung des Proselytismus und des Imperialismus gleich gesetzt wird. Die dadurch hervorgerufene Situation wird von dem führenden, inzwischen verstorbenen Missionswissenschaftler David Bosch treffend beschrieben: „Wegen der Mittäterschaft an der Unterdrückung und Ausbeutung der farbigen Völker tendiert der Westen – und auch die westlichen Christen – dazu, unter einem heftigen Schuldgefühl zu leiden. Dieser Umstand führt oft zur Unfähigkeit oder zum Unwillen innerhalb des westlichen Christentums, Völkern anderer Glaubensrichtungen „Rede und Antwort zu stehen, die nach der Hoffnung fragen, die euch erfüllt“ (1Petr 3,15)“ (Bosch 1992: 3).

Selbstredend macht die Schwierigkeit ein gemeinsames Verständnis der Begriffe „Bekehrung“ und „Proselytismus“ zu erreichen die Sache noch schwieriger. Ich selbst benutze lieber „Bekehrung“ in positiver Auslegung, als Bezeichnung für die eigene überzeugte Neuorientierung, und behandle „Proselytismus“ als habe es ökumenisch „die negative Nebenbedeutung der Entstellung des christlichen Zeugnisses durch geheime oder offen ungehörige Überredung wie Bestechung, Drohung oder äußere Gewalt“ erhalten – trotz

---

<sup>6</sup> Dies ist ein apokrypher Text, vermutlich jüdischen Ursprungs, dem man eine christliche Interpretation verpasst hat, vermutlich zu datieren zwischen 100 v.Chr. und 115 n.Chr. (Chestnutt 1995: 75 f.).

der Tatsache, dass im biblischen Vokabular „*proselytos*“ einen Bekehrten meinte (Löffler 2002b: 940)<sup>7</sup>.

Gleichzeitig wird die Diskussion noch durch eine andere Verwirrung behindert. Es ist Tatsache, dass während des letzten Jahrhunderts Strömungen im evangelikalen Protestantismus und in den charismatischen Bewegungen lautstark für ihr eigenes besonderes Verständnis von Bekehrung geworben haben<sup>8</sup>. Sie begreifen es gewöhnlich als plötzliches Ereignis, das, davon sind sie überzeugt, auf die Initiative Gottes zurückgeht und sicherstellt, dass sie gerettet sind. Meiner Ansicht nach hat dieses Verständnis viele Probleme, wie ich unten zeigen werde. Was uns hier interessiert ist die Tatsache, dass viele Leute, die dieses Modell ablehnen, die Bekehrung überhaupt ablehnen. Dies geschieht sehr oft bei denen, die eine religiöse Bekehrung als eine Art „Selbstumkehr“ oder „infantile Regression“ sehen (Flinn 1999: 56). Sie denken nie daran, dass Bekehrung nicht nur das sein muss.

In dieser Situation erhebt sich ein sehr ernster Widerspruch: Trotz der Tatsache, dass die Ablehnung der Bekehrung Teil der Bemühung ist, die westliche Hegemonie anzuprangern, haben wir doch in Wirklichkeit wieder eine westlich orientierte Haltung. Der Katalysator für die Diskussion ist wieder eine westliche Erfahrung – wenn auch diesmal mit negativer Ladung!

Aber während sich viele Theologen in dieser misslichen Lage befinden, scheint die Überraschung aus einer anderen Ecke zu kommen: von den soziologisch-anthropologischen und kulturellen Studien. Wichtige Strömungen in diesen Disziplinen sind der Ansicht, dass die Frage der Bekehrung von größter anthropologischer Komplexität und soziologischem Reichtum ist. Lewis Rambo bemerkt dafür typischerweise: „Es scheint, dass Anthropologen sich nicht übereilen ihre Daten nach starren theoretischen Interpretationen zu beurteilen. Sie scheinen die Komplexität der Bekehrungen zu akzeptieren ... und voreilige oder zu verallgemeinernde Schlüsse zu vermeiden. Sie sind bereit, frühere Schlüsse im Lichte neuer Daten zu überdenken ... Aus meiner Sicht stellt das einen wertvollen Fortschritt im Studium der Bekehrungen dar“ (Rambo 2003: 213). Ähnlich erklären Buckser und Glazier: „Soziologen haben sich von einer Konzentration auf den evangelikalen Protestantismus weg bewegt, hin zu einem wachsenden Interesse an nicht-westlichen Religionen und

---

<sup>7</sup> Soweit es den orthodoxen Standpunkt betrifft, glaube ich, dass Nissiotis 1973 unerreicht bleibt, auch wenn sich die ökumenische Situation geändert hat.

<sup>8</sup> Es ist typisch, dass die hohe Anzahl von Bekehrungen in Lateinamerika Bezug haben zur nord-amerikanischen evangelikalen Auffassung.

haben immer mehr die allmähliche im Gegensatz zur plötzlichen Bekehrung betont“ (Buckser/Glazier 2003: xiii).

Ich fürchte, dass die völlige und unterschiedslose Ablehnung der Idee einer Bekehrung eine Erscheinung des berühmten Orientalismus ist, diesmal auf dem Felde der Mission. Sie übersieht z.B. die Tatsache, dass in der Geschichte aufsehenerregende Bekehrungen völlig unabhängig von der kolonialistischen Missionsbewegung stattgefunden haben, wie die der Kirche von Malabar und Äthiopien, oder der Araber und der Kelten. Sie übersieht auch die Tatsache, dass es in moderner Zeit Fälle gab, bei denen die Bekehrung nicht das Ergebnis kolonialistischer Auslöschung eingeborener Identität war, sondern ein Werk der Opposition und der Befreiung. So war z.B. die größte Massenbekehrung des 20. Jahrhunderts nicht mit dem Christentum verknüpft, sondern die folgenschwere Bekehrung tausender „unberührbarer“ Hindus zum Buddhismus – der die Kastenordnung des Hinduismus nicht kennt – angeführt durch Bhimrao Ramji Amdekar, selbst ein Unberührbarer und hauptsächlicher Schöpfer der indischen Verfassung der postkolonialen indischen Republik (Viswanathan: 1998: 219-239; Lamb 1999: 83-85). Der Imperialismus, der zum Nachteil der Freiheit anderer diesen seine eigene „Wahrheit“ aufdrücken möchte, ist nur eines der Übel. Da ist auch noch das andere Übel des Nationalismus, der das Bürgerrecht von der nationalstaatlichen Religion abzuweichen nicht anerkennt<sup>9</sup>. Es dürfte keine Übertreibung sein, wenn man sagt, dass das westfälische Prinzip des *cuius regio eius religio* die westliche Anerkennung des alten Konzepts des Hineingeborenenseins darstellt (Prodromou 2007:224)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> „Nach der Rückeroberung Spaniens, die an der Wende zum 15. Jahrhundert zur Vertreibung von Juden und Muslimen führte, unterschied der spanische Staat genau zwischen Original-Christen (solche mit christlichen Vorfahren) und *conversos* (solche, die vom Judentum oder vom Islam konvertiert hatten)“ (Van der Veer 1996: 16).

<sup>10</sup> Im Kommentar zur Konferenz des Weltkirchenrates zu „Weltmission und Verkündigung“ (Athen 9.-16. Mai 2005) bemerkt Anderson (2005: 341) einen feinen Unterschied zwischen der Eröffnungsrede durch den orthodoxen Erzbischof Christodoulos von Athen, der über „aggressiven Proselytismus“ und die Notwendigkeit spricht „hart zu arbeiten“ um Traditionen zu bewahren, und meinem Text, der zwischen Proselytismus und Bekehrung unterscheidet, und besteht darauf, „wenn ... wir Bekehrung ebenfalls ablehnen, tun wir der Botschaft des Evangeliums unrecht und machen die Menschen ärmer“ (Papathanasiou 2006: 13).



Mission in Madagaskar

Meiner Meinung nach besteht die Grundlage für eine nüchterne Haltung gegenüber der Bekehrung aus zwei Teilen.

Zuerst müssen wir klar machen, dass jede Form der Gewalt (direkt oder indirekt), jede Form von Druck oder Gehirnwäsche strengstens verurteilt werden muss.

Zweitens sollten wir nicht bestimmen wollen, wer schließlich gerettet werden wird und wer nicht. Ich meine, wir sollten nicht versuchen Gottes Gedanken zu lesen, sondern uns mit der Art und Weise beschäftigen wie ein menschliches Wesen funktioniert. Mit anderen Worten, es ist keineswegs sicher, dass eine Bekehrung wirklich dem Willen Gottes entspricht. Aber sie zeigt bestimmt, wie diese bestimmte Person die Frage nach dem Sinn des Lebens beantwortet. Die Fähigkeit sich zu bekehren muss, mit anderen Worten, als ein grundlegendes anthropologisches Element anerkannt werden: Als die Fähigkeit des Menschen zu einer Neuorientierung seines Ichs. Er muss nicht die Dinge wie er sie bei seiner Geburt vorfand ohne sie zu hinterfragen als gegeben hinnehmen. So muss also die Bekehrung – wie auch immer: christlich oder nicht, religiös oder atheistisch, ideologisch oder ethisch, ein radikales Umschichten der eigenen Glaubenswelt oder nur ein neu sortieren der bestehenden – mit einem wichtigen Erbe verknüpft werden, das dem Wesen des Menschen innewohnt und das die Philosophie als „die Fähigkeit des Menschen Deutungen des Lebens zu schaffen“ (Popper) beschreibt, und die Theo-

logie „die Fähigkeit Gott zu suchen“ (Apg 17,27) nennt. In gewisser Weise könnte man das durch das Prisma der Lehre sehen, die der Hl. Maximus Confessor (ca. 580-662) zur Unterscheidung zwischen dem natürlichen Willen und dem gnomischen Willen (Thunberg 1995: 199, 211) entwickelt hat. Die Fähigkeit zur Bekehrung gehört zum natürlichen Willen – dem Instrumentarium, das der menschlichen Natur innewohnt, aus der Kraft des Wunsches. Die Form jedoch und die Aussichten der Bekehrung – ob sie zur Befreiung führt oder, ganz im Gegenteil, zur Katastrophe – gehört zum gnomischen Willen – mit anderen Worten, es hat damit zu tun, wie die natürliche Kraft von jeder einzelnen Person eingesetzt wird<sup>11</sup>.

Ist es möglich, dass man die Fähigkeit über den Sinn des Lebens zu rätseln nicht hat und in der Folge auch die Fähigkeit zur Bekehrung nicht hat? Ich glaube, dass diese Fähigkeit nur fehlen könnte, wenn das menschliche Wesen zu einem Möbelstück würde, also etwas, das auf Dauer dort bleibt, wo man es hingestellt hat. Es genügt auch nicht zu sagen, dass jede Religion und jede Kultur eine Theophanie, eine Gotteserscheinung ist, und deshalb eine Bekehrung sinnlos ist. Diese Sicht ersetzt den lebenden Gott mit einem mechanistischen Naturalismus und entwertet das Handeln des Menschen in der Geschichte. Der Heilige Geist wirkt schon in unerwarteter Weise und kann nirgends eingesperrt werden. Doch jede menschliche Wirklichkeit kann das Gute begünstigen oder im Gegenteil das Böse fördern. Also ist Orientierung kein Autopilot, sondern etwas, das persönlicher Untersuchung und Entscheidung bedarf.

Man könnte sagen, dass die einzig folgerichtige und wahre Ablehnung der Idee der Bekehrung extremer Post-Modernismus ist: der Glaube, dass jede Umgebung eines Menschen sich selbst genügt und autonom ist, mit ihrer eigenen Wahrheit, die weder von jemand anderem beurteilt werden kann, noch außerhalb dieser Umgebung Gültigkeit hat. Dies allerdings endet damit, dass man den Zufall zum höchsten und nicht anzweifelbaren Gesetz erhebt: die Dinge sind automatisch gut, so wie sie sind! Im Gegensatz zu dieser Sicht je-

---

<sup>11</sup> Ich glaube, dass in der gegenwärtigen Problematik, eine Begegnung zwischen Maximus und Denkern wie dem führenden Kommunitaristen Charles Taylor (Taylor 1989: 27f.) sehr interessant wäre, der besonderen Nachdruck auf die Beziehung zwischen Identität und Orientierung legt. Zu wissen wer du bist, sagt er, heißt im ethischen Bereich orientiert zu sein, ein Bereich in dem Fragen auftauchen, wie die was gut und böse ist, was wert ist zu tun oder nicht zu tun, was Bedeutung hat und wichtig ist für dich und was unwichtig und sekundär ist. Orientierung ist die grundlegende Bedingung für ein Sein des Ichs mit einer Identität.

doch können wir sehen, dass es in Wirklichkeit kaum private Planeten gibt. Sogar das Argument gegen den Ruf zur Bekehrung ist selbst ein Ruf zur Bekehrung zu einer besonderen Sicht der Dinge. In gewisser Weise zieht es eine Grenze zwischen einer wahren Art der Existenz und einer falschen. Es gibt kein menschliches Urteil ohne den Versuch diese Grenze zu ziehen, was auch immer sie in dem besonderen Fall als wahr oder falsch definiert. Z.B. ist sogar der Glaube, dass es keine absolute Wahrheit geben kann nichts als der Anspruch auf die absolute Wahrheit! Ähnlich stellt die Annahme, dass es nur Anekdoten gibt, einen Roman dar, denn sie gibt eine universelle Erklärung! Folglich endet die Unfähigkeit zu erkennen, dass der Mensch seine universellen Dimensionen nicht los werden kann, als Engstirnigkeit: Holophobie, wie Terry Eagleton sagen würde (Eagleton 1996: 9).

Falls der Mensch nicht eine abgekapselte Menge menschlicher Substanz ist, sondern ein Wesen, das sein wahres Selbst erst in der Kommunikation mit dem Anderen entwickelt, dann heißt das, dass das Sich-dem-Anderen-öffnen ein Wesensbestandteil seiner Identität ist. Der Mensch wird nicht durch eine Entelechie<sup>12</sup> authentisch, die eine mehr oder weniger mechanische und unvermeidliche natürliche Evolution ist, sondern durch seine Fähigkeit etwas zu verwirklichen, das ihm nicht von Anfang an gegeben ist. Zusammengefasst: der Mensch besitzt die von Gott gegebene Fähigkeit das Unerwartete anzunehmen, das wirklich Neue, das aus der Zukunft in die menschliche Gegenwart eintritt. Diese Sicht könnte eine fruchtbare Begegnung mit der Theorie der Transkulturalität erzielen, die annimmt, dass Kulturen und Identitäten nicht statische und insulare Einheiten sind, sondern dynamische Ergebnisse fortwährender Austauschprozesse (Welsch 1999: 194-213)<sup>13</sup>. Ich wiederhole was ich zu Beginn dieser Studie postuliert habe, jetzt mit den Worten zeitgenössischer Anthropologen: „Religiöse Bekehrung stellt eine große Herausforderung für die anthropologischen Theorien bezüglich der Beziehung zwischen Kultur und dem Ich dar.“ (Buckser/Glazier 2003: xi).

Hier könnte sich auch noch eine andere Frage stellen. Welche Beziehungen bestehen zwischen Bekehrung, Pluralismus und Dialog? Mit anderen

---

<sup>12</sup> Die im Organismus liegende Kraft, die seine Entwicklung und Vollendung bewirkt; s. Duden, Das Fremdwörterbuch [*Anm. d. Übers.*].

<sup>13</sup> Ich schulde diesen Hinweis dem Referat von Dr. Claudia Jahnel „Der Geschmack des ‚Anderen‘. Neue Ansätze zu Unterschieden, Konflikten und Versöhnungen aus der Sicht kultureller Studien“ bei einer Konferenz, die vom Weltkirchenrat und der Akademie für Theologische Studien in Volos vom 17.-20. Mai 2007 veranstaltet wurde.

Worten, was bleibt von einem Dialog übrig, wenn jede Partei ihn nur als Vorwand versteht, als einen Weg, sich den Zugang zu der anderen Partei zu erleichtern, um deren Meinung zu ändern?

Meine Antwort ist folgende:

1. Pluralismus und Dialog können nur bestehen, wo wirkliches Anderssein besteht. Das Geschehen einer Gemeinschaft kann nur verwirklicht werden als Begegnung unterschiedlicher Subjekte mit unterschiedlichen Ansichten.

2. Der Zweck des Dialogs ist gegenseitiges Verständnis und Zusammenarbeit. Im Prinzip ist also ein „Dialog“, der jeden Gedanken an Änderung ausschließt kein Dialog. Er wird eine Art Ausstellung, in der jedes einzelne Ausstellungsstück einfach dasteht, statisch und unbeeindruckt von der Gegenwart des Anderen. Aber: Dialog schließt die Möglichkeit der Änderung ein – aber nicht ihre Notwendigkeit. Ich meine, dass ein Partner in einem echten Dialog vielleicht nur Zeugnis ablegt für das, was er in seinem Leben als sinnvoll akzeptiert hat; er wird sich vielleicht keineswegs ändern. Aber das Kriterium für eine solche Festigkeit ist – oder besser sollte sein – die Suche nach Wahrheit; es ist nicht die vermutete Unveränderlichkeit/Insularität der Identitäten.

3. Eine pluralistische Gesellschaft ist insofern wichtig, als sie eine diskutierende Gesellschaft ist. Wenn sie das nicht ist, wird sie früher oder später in eine Ansammlung von Ghettos zerbrechen. Aber eine diskutierende Gesellschaft bedeutet, dass sie als öffentliches Forum funktioniert, wo alle Ansichten präsentiert werden und darüber debattiert werden kann. So kann jedes Volk, jede Person oder Kultur am Reichtum der Welt als Ganzem teilnehmen und dazu beitragen.

4. Die Vorstellung von Dialog, Pluralismus und Bekehrung von der ich rede, ist eine Bestätigung der nicht-essentiellen Anthropologie, auf die ich mich oben bezogen habe. Ich glaube es ist nun klar, dass dieses Konzept nichts mit irgendeinem Kreuzzug zur Vernichtung des Andersseins zu tun hat oder ideologische Uniformität aufdrücken will.

### Phantom oder real?

Wir haben oben gesagt, dass Bekehrung nicht nur eine Seite hat: sie mag zur Erfüllung führen, aber sie mag auch zur Verfälschung führen. Aus der Fähigkeit des Menschen die gemeinsamen Sitten und Gebräuche der Gruppe, die seine Geburt begleiten zu hinterfragen – und sie dann zu bestätigen oder abzulehnen – ergibt sich die folgende Frage: Gibt es so etwas wie ein mensch-

liches Selbst in „reiner“, ahistorischer Form, ohne Gemeinsamkeiten mit einer Gruppe? Was kann der Mensch aus seiner Tradition und Kultur verweigern ohne ein fleischloser Geist zu werden?

Soweit es das Christentum betrifft gibt es, so glaube ich, zwei mögliche Arten von Bekehrung. Ich nenne sie die wiedergeburtliche<sup>14</sup> und die verleiblichte<sup>15</sup>.

Beim ersten Typus ist die Bekehrung mehr oder weniger wie eine Wiedergeburt konzipiert. Das Ich wird als geistige Einheit verstanden, die Kulturen wie eine äußere Hülle anziehen oder ablegen kann, so als ob diese am Ich nicht wirklich teilhaben würden. Meiner Ansicht nach enthält dieses Verständnis viele Gefahren, die zu einer Entwicklung entstellter und flacher Identitäten führen. Es ist verknüpft mit einem idealistischen Christentum, das den Beziehungscharakter des Menschen zu gering bewertet. Es wird zudem verstärkt durch einen Geist des Konsums, der in großen Teilen der modernen Welt vorherrscht. Die sog. „experimentelle Bekehrung“ – die Praxis verschiedene religiöse Gruppen auszuprobieren – ist einfach nach John Logland und Norman Skonovd (Logland/Skonovd 1981; Rambo 1993: 15) eine von sechs Typen der Bekehrung, besonders im 20. Jahrhundert. Der „Supermarkt“- oder „pick-and-mix“-Ansatz ist als eine Eigenschaft der Wurzellosigkeit der modernen westlichen Kultur (Bryant – Lamb 1999: 9) erkannt worden. Der Mensch als Konsument hat keine Schwierigkeit Elemente sehr unterschiedlicher religiöser Traditionen in sein Leben einzufügen, so wie er auch unterschiedliche Arten von Möbeln oder Dingen in seine Wohnung stellt. Aber ihm ist die Botschaft, die jeder einzelne Glaube überbringen will gleichgültig. Das geschieht einfach, weil der Konsument schon eine Religion hat: die Religion des freien Markts und das Verständnis, dass alles und jedes Ware und Gebrauchsobjekt ist.

Die andere Art der Bekehrung ist die, die ich „verleiblicht“ nennen möchte. In diesem Fall hat die Bekehrung nichts mit der Geist-Seele zu tun, sondern mit der verleiblichten Alltagsrealität des Menschen. D.h., dass die Elemente, die sein Leben ausmachen, aufgerufen werden sich neu zu orientieren, also sich dem neuen Sinn zuzuwenden um von diesem beurteilt zu werden. Diese Sicht gleicht der Lehre, dass sogar im letzten Stadium der Gemeinschaft mit Gott das Geschaffensein nicht abgeschafft ist, die Natur des Menschen nicht zerstört wird; aber sie aufhört, Sinn aus sich selbst zu ziehen.

---

<sup>14</sup> Im Original: reincarnational [Anm. des Übers.]

<sup>15</sup> Im Original: incarnational [Anm. des Übers.]

Quelle ihres Sinns wird die Beziehung zu ihrem ungeschaffenen Partner. Die Verflechtungen im Leben des Menschen sind sozusagen aufgerufen Rohmaterial für eine neue Gemeinschaft zu werden, die Göttliche Eucharistie, gegründet nicht auf natürlicher Verwandtschaft, sondern auf freiwilliger Akzeptanz des Glaubens. In der Praxis ist die verleiblichte Bekehrung ein Vorgang, der viele Dilemmata mit sich bringt, in Hinblick auf die Brücken, die notwendigerweise errichtet und die Abbrüche, die gemacht werden müssen. Man könnte Hunderte solcher Dilemmata aufzählen in der Begegnung des Evangeliums mit der griechisch-römischen Kultur; wie z.B. dass die Kirche mehrere griechische Feste übernommen hat, indem sie jedoch ihren Schwerpunkt von der zyklischen Zeitvorstellung zur linear-eschatologischen verschob. Ein neues Dilemma ist die Beschneidung der Frauen in Afrika. Mehrere Afrikanerinnen sehen das gern als einen Akt der Befreiung, während andere die Ausrottung der afrikanischen Identität beklagen (Brian 2002: 204). Das ist was H. Richard Niebuhr so gekonnt beschreibt als „das zweifache Ringen der Kirche mit ihrem Herrn und mit der Kultur der Gesellschaft, mit der sie in Symbiose lebt“ (Niebuhr 2001: xi).

Die orthodoxe Tradition kann vieles über die verleiblichte Bekehrung sagen, so wie auch die modernen ökumenischen Diskussionen über Inkulturation. Anthropologen fühlen sich heutzutage nicht so ganz wohl mit der großen Dominanz der kompletten Alles-in-einem-Augenblick-Bekehrung. „Bekehrung ist ein Vorgang, kein spezielles Ereignis. Vielleicht würde das Wort „sich bekehren“ die Phänomenologie des Vorganges besser wiedergeben“ (Rambo 1993: 7)<sup>16</sup>. Sie legen besonderes Gewicht auf das Verständnis der Bekehrung als einen sich länger hinziehenden Vorgang, der dem Konvertiten eine Neuorientierung gibt, aber sein Leben bis zu diesem Zeitpunkt nicht sofort hinfällig macht. „Erkenntnistheorien zeigen klar, dass unser Verstand sich zuerst dem öffnet, was wir schon kennen. Auf Kulturen übertragen kann man sagen, dass wir in einer anderen Kultur das erkennen, was auch Bestandteil unserer eigenen Kultur ist“ (Homann 1990: 65; vgl. Sachs 2003). Der Mensch existiert nur in einer Art von Dialog mit seiner Umgebung; in „Gesprächsnetzen“ wie Charles Taylor sagt. Aber das heißt nicht, dass das Individuum in eine Art des Hineingeborenses eingesperrt ist. Das Individuum hat die Fähigkeit etwas völlig anderes zu tun und sogar eine Lebensweise zu akzeptieren, die der, in

---

<sup>16</sup> Während James (2004: 171-229) eine Art individuellen psychologischen Vorgang darlegt, also die Gefühle, die der Bekehrung vorausgehen, entwickelt Rambo (1993: 171-229) ein Modell mit sieben sozio-kulturellen Stadien.

der es aufgewachsen ist, völlig entgegengesetzt ist. Aber, so schließt Taylor, es wird nur auf der Grundlage der schon vorher bestehenden gemeinsamen Regeln möglich sein, diesen Vorgang der Erneuerung zu verwirklichen (Taylor 1989: 35-39).

Obwohl wir schon darüber gesprochen haben wie wichtig es ist, sich dem Anderen zu öffnen, mögen doch hier ein paar Worte nötig sein, um zu klären, ob der Bruch zwischen dem Konvertiten und seinen Kollektiven identisch ist mit Individualismus. In der orthodoxen Anthropologie ist das menschliche Wesen grundsätzlich auf Beziehungen angelegt. Es wurde geschaffen in einer Art, die es befähigt die Einladung Gottes anzunehmen und eine Form der Existenz zu erreichen, die der Form der Existenz der Heiligen Dreieinheit nachgebildet ist. Das heißt, dass das Subjekt nur authentisch wird – im Vokabular der Patristik: eine Person wird – wenn es nicht auf seine eigenen wesentlichen Bestandteile beschränkt ist, sondern dem Anderen in Liebe begegnet. Aus dieser Perspektive ist reiner Individualismus, also die reale Autonomie und Selbstgenügsamkeit, kein Reifen der Persönlichkeit, sondern ihre Verzerrung (Zizioulas 1985; Papathanasiou 2007). Aus orthodoxer Sicht also bestätigt der Bruch des Subjekts mit seinen natürlichen Kollektiven das Subjekt als Protagonisten, aber (Vorsicht!) das Subjekt macht den Bruch, um eine auf Freiheit gegründete Beziehung einzugehen – und nicht, um zu Gunsten eines sich selbst genügenden Ichs eine Beziehung abzurechnen (s. a. oben das Beispiel der Eucharistie).

### Ergebnis: Die Suche nach Erneuerung

Der Hl. Nikodemus von Heiligen Berg, eine bezeichnende und umstrittene Figur des frühen 19. Jahrhunderts schrieb über die Wichtigkeit der Martyrer während der osmanischen Besetzung Griechenlands folgendes: „Diese neuen Martyrer sind die Erneuerung des ganzen orthodoxen Glaubens. Denn die Zeit und ihr Verlauf hat von Natur aus diese Eigenschaft: Sie macht alt was neu und frisch war und überlässt das Alte ... dem Vergessen. Sie lässt es altern und zerstört es, als sei es nie gewesen!“ (Nikodemus 1961: 10).

Nikodemus rührt hier an eine große Wahrheit. Im Lauf der Geschichte findet oft eine verblüffende Umkehrung statt: die Kirchengemeinde beginnt sich als eine *natürliche* Gemeinschaft zu verstehen! Im Kontext der christlichen Familie und der christlichen Nation besteht die Tendenz, dass der Erwerb der christlichen Identität als etwas Selbstverständliches dargestellt wird; als eine

Folge der leiblichen Geburt und nicht als eine persönliche Entscheidung!<sup>17</sup> Mit anderen Worten, was die Kirche durch die vordere Tür hinausgeworfen hat – den Totalitarismus des Hineingeborens – kommt durch die Hintertür wieder zurück! Deshalb wird heute die Skepsis unter den Orthodoxen gegenüber den Ergebnissen der Kindertaufe oft als protestantischer Einfluss kritisiert und es wird vergessen, dass der Streit zwischen dem Subjekt und der Gemeinschaft von Anfang an dem Ereignis Kirche eigen ist. Gregor von Nyssa war es z.B. der betonte, dass das Charakteristikum der geistigen Geburt im Gegensatz zur physischen die Tatsache ist, dass der, der geboren wird, die Wahl hat zu bestimmen, wer ihn gebären soll! (Gregor von Nyssa: 97D-100A). Sicher kann man die Kindertaufe nicht ohne weiteres aufgeben. Tatsächlich ist sie ja eine Offenbarung der Gesprächsnetze in denen sich die Person bildet. Sie umfasst aber die dauernde Spannung zwischen der physischen und der geistigen Geburt, oder anders rum gesagt, zwischen der physischen Gemeinschaft und der Glaubensgemeinschaft. Diese Spannung wird z.B. offenbar in der sehr wertvollen Vorsorge der Einrichtung der Patenschaft. Auch wenn die natürlichen Eltern sehr fromm sind, ist es – oder sollte sein – ein Nichtverwandter, dem die Kirchengemeinde die Aufgabe überträgt den Neugetauften zu unterrichten!

Hier kann man sich auch auf einige heilige Kanones berufen, was heutzutage vielleicht etwas eigenartig scheint, aber sie sind sehr wichtig, denn sie zeugen von der schon lange währenden Spannung zwischen Person und Gemeinschaft, Glaube und Kultur usw. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts entschied z.B. das Konzil von Neocäsarea, dass im Fall der Taufe einer schwangeren Frau der Fötus nicht als mit ihr getauft betrachtet werden kann. (Papathanasiou 1996). Das Konzil reagierte hier anscheinend auf Leute, die glaubten dass die natürliche Gemeinschaft – die biologische wie die familiäre – unvermeidlich mit der Glaubensgemeinschaft zusammenfällt. Kanon 6 definiert typischerweise Glaube als eine Sache der persönlichen Verantwortung, nicht als Besitzteil, der von einem Elternteil auf das Kind in einem quasi-physischen Prozess übertragen wird: „In dieser Sache (d.i. des Glaubens) überträgt die Mutter dem Kinde nichts, denn die Hinführung zum Bekenntnis ist offensicht-

---

<sup>17</sup> Das kann in jedem Fall der Auswahl des religiösen Glaubens geschehen. Buddhismus z.B. – der, wie wir oben gesehen haben, eine Wahl der Befreiung für die unberührbaren Hindus gewesen war – war für die Thais ein Teil ihrer ethnischen Identität – trotz der Tatsache, dass er nicht die eingeborene Religion Thailands war, sondern einer anderen Religion nachgefolgt war – und aus diesem Grund konnte das Christentum dort nur sehr wenige Erfolge erzielen (Keyes 1993).

lich das individuelle [Privileg] jeder einzelnen Person“ (Percival 1988: 82). Im gleichen Geiste verbat das Konzil von Karthago zu Beginn des 5. Jahrhunderts die Taufe ungetauft Verstorbener. Was heißt das? Dass auch der liebenden Sorge nicht erlaubt werden kann, die persönliche Verantwortung zu umgehen! Wir müssen aber zugeben, dass solche Entscheidungen nur eine Tendenz in der Kirchengeschichte darstellen, eine Tendenz, die immer die gegengesetzte Tendenz des Kollektivismus in Schach halten muss – sonst mischen sich die beiden so, dass man sie kaum noch von einander unterscheiden kann!

Das Leben in der Kirche selbst umfasst kein vorherbestimmtes Ergebnis. Im Gegenteil, es ruft auf zu einer dauernden Bereitschaft zur Bekehrung – mit anderen Worten, zur Reue. Ich glaube, dass es für orthodoxe Theologen notwendig ist, sich an der Debatte über Bekehrung zu beteiligen, mit der Überzeugung, dass Freiheit das kostbarste Geschenk ist, das dem Menschen gewährt wurde und dass die Kirche aufgerufen ist, die Dienerin der Liebe Gottes zu dieser Welt zu sein, ohne eine geistliche Polizeitruppe zu werden, ohne den Platz des lebendigen Gottes einzunehmen, und ohne das Vor-Urteil zu fällen wer gerettet ist und wer nicht.



Jesus aber rief die Kinder zu sich und sagte:  
Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran!  
Denn Menschen wie ihnen gehört das Reich Gottes (Lk 18,16).

## Bibliographie

- ANDERSON, Allan, 2005, „The Holy Spirit, Healing and Reconciliation. Pentecostal/Charismatic Issues at Athens 2005“, *International Review of Mission*, vol. 374, pp. 332-342.
- ASTERIUS THE SOPHIST, „Sermon 15 on Psalm 5“, in: *Patrologia Graeca*, vol. 40, 397-416.
- BICKERMAN, Elias, 1976, „Studies in Jewish and Christian History“, vol. 1, Leiden, Brill (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 9).
- BLOCK, Daniel, 2000, „The Gods of the Nations. Studies in Ancient Near Eastern National Theology“, Grand Rapids, Baker Academic.
- BOSCH, David, 1992, „Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission“, New York, Orbis Books.
- BRIAN, Barry, 2002, „Second Thoughts — and Some First Thoughts Revived“, in: *Multiculturalism Reconsidered*, ed. P. Kelly, Cambridge, Polity Press, pp. 204-238.
- BRYANT, Darrol M. and LAMB, Christopher, 1999, „Introduction. Conversion. Contours of Controversy and Commitment in a Plural World“, in: *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, ed. C. Lamb and M. D. Bryant, New York, Cassell, pp. 1-19.
- BUCKSER, Andrew and GLAZIER, Stephen D., 2003, „Preface“, in: *The Anthropology of Religious Conversion*, ed. A. Buckser and S. D. Glazier, New York, Rowman & Littlefield Publishers, pp. xi-xviii.
- CHESNUTT, Randall D., 1995, „From Death to Life. Conversion in Joseph and Ase-neth“, Sheffield, Sheffield Academic Press (Journal for the Study of the Pseudepi-grapha, Supplement Series 16).
- CLEARY, Edward L., 2004, „Shopping Around. Questions About South American Conversions“, *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 28, pp. 50-54.
- CLEMENT, Olivier and STAVROU, Michel, 1999, „Orthodoxie. La pesanteur et la grâce“, *Le Monde*, 25 avril.
- DAVANEY, Sheila Greeve, 2001, Theology and the Turn to Cultural Analysis“, in: *Converging on Culture. Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism*, ed. D. Brown, S. G. Davaney and K. Tanner, Oxford, Oxford University Press, pp. 3-16.
- EAGLETON, Terry, 1996, *The Illusions of Postmodernism*“, Oxford, Blackwell.
- EUSEBIUS, „Demonstration of the Gospel“, chap. 5, in: *Patrologia Graeca*, vol. 22, 336-411.
- EUSEBIUS, „On Psalm 28“, in: *Patrologia Graeca*, vol. 23, 252-256.

- FLINN, Frank K., 1999, „Conversion. Up From Evangelicalism or the Pentecostal and Charismatic Experience“, in: *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, ed. C. Lamb and M. D. Bryant, New York, Cassell, pp. 51-72.
- FROMM, Erich, 1963, „The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture“, London, Routledge & Kegan Paul.
- GOODMAN, Martin, 1995, „Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire“, Oxford, Clarendon Press.
- GREGORY OF NYSSA, „Catechetical Sermon“, in: *Patrologia Graeca*, vol. 45, 9-107.
- HOMANN, Rolph, 1990, „Cross-Cultural Dialog or Attempting the Impossible“, *World Futures. The Journal of General Evolution*, vol. 28, pp. 6571.
- HUNTINGTON, Samuel, 1996, „The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order“, New York, Simon & Schuster.
- JAMES, William, 2004, „Varieties of Religious Experiences. A Study in Human Nature“, New York, Barnes and Noble Classics.
- JUSTIN, „Dialogue with Trypho“, in: *Patrologia Graeca*, vol. 6, 621A-B.
- KÄRKKÄINEN, Veli-Matti, 2001, „Evangelization, Proselytism and Common Witness. Roman Catholic – Pentecostal Dialogue on Mission 1990-1997“, *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 25, pp. 16-22.
- KERR, David A., 1999, „Christian Understanding of Proselytism“, *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 23, pp. 8-12.
- KEYES, Charles E, 1993, „Why the Thai are not Christians. Buddhist and Christian Conversion in Thailand“, in: *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, ed. R. Hefner, Berkeley, University of California Press, pp. 259-283.
- KITROMILIDES, Paschalis M., 2004, „Orthodoxy, Nationalism and Ethnic Conflicts“, in: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, ed. E. Clapsis, Geneva, WCC Publications, pp. 183-188.
- KRISTEVA, Julia, 1999, „Le poids mystérieux de l'orthodoxie“, *Le Monde*, 18 avril.
- LAMB, Christopher, 1999, „Conversion as a Process Leading to Enlightenment. The Buddhist Perspective“, in: *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, ed. C. Lamb and M. D. Bryant, New York, Cassell, pp. 75-88.
- LINTON R., 1943, „Nativistic Movements“, *American Anthropologist*, vol. 45, pp. 230-240.
- LÖFFLER, Paul, 2002a, „Conversion“, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, ed. N. Lossky, Geneva, WCC Publications, pp. 253-254.
- LÖFFLER, Paul, 2002b, „Proselytism“, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, ed. N. Lossky, Geneva, WCC Publications, pp. 940-941.

- LOGLAND, John and SKONOVD, Norman, 1981, „Conversion Motifs“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 20, pp. 373-385.
- MATTHEY, Jacques, 1999, „Milestones in Ecumenical Missionary Thinking From the 1970s to the 1990s“, *International Review of Mission*, vol. 350, pp. 291-303.
- NICODEMOS OF THE HOLY MOUNTAIN, 1961, „New Martyrology“, Athens, Astir (in Greek).
- NIEBUHR, Richard H., 2001, „Christ and Culture“, San Francisco, Harper.
- NISSIOTIS, Nikos, 1973, „An Orthodox View of Modern Trends in Evangelism“, in: *Russia and Orthodoxy III. The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Essays in Honor of Georges Florovsky*, ed. Andrew Blane, Paris, Mouton, pp. 181-192.
- NOCK, A. D., 1933, „Conversion. The Old and the New in Religion From Alexander the Great to Augustine of Hippo“, Oxford, Clarendon Press.
- ORIGEN, „Against Celsus“, chap. 8, in: *Patrologia Graeca*, vol. 11, 1521-1630.
- PAPATHANASIOU, Athanasios N., 1996, „Personal Obligation. Some Canonical Criteria for the Christianity of ‘Christian societies’ and the Conversion of ‘Non-Christians’ to Christianity“, *Epistēmonikē epetērīs tēs Philosophikēs Scholēs tou Panepistēmiou Athēnōn*, vol. 31, pp. 549-570 (in Greek).
- PAPATHANASIOU, Athanasios N., 2006, „Reconciliation. The Major Conflict in Post-modernity. An Orthodox Contribution to a Missiological Dialogue“, *Sobornost*, vol. 28, pp. 8-20.
- PAPATHANASIOU, Athanasios N., 2007, „Christian Anthropology for a Culture of Peace. Considering the Church in Mission and Dialogue Today“, in: *Violence and Christian Spirituality*, ed. E. Clapsis, Geneva, WCC Publications, pp. 87-106.
- PEACE, Richard V., 2004, „Conflicting Understandings of Christian Conversion“, *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 28, pp. 8-14.
- PERCIVAL, Henry R., 1988, „The Nicene and Post-Nicene Fathers. The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church. Their Canons and Dogmatic Degrees, Together With the Canons of All the Local Synods Which Have Received Ecumenical Acceptance“, vol. 14, Edinburgh, T & T Clark.
- POPPER, Karl R., 2004, „Alle Menschen sind Philosophen“, München, Piper.
- PRODROMOU, Elizabeth H., 2007, „Beyond the Dickensian Paradoxes of Human Rights. Reconceptualizing Proselytism, Rediscovering Evangelism“, in: *Violence and Christian Spirituality*, ed. E. Clapsis, Geneva, WCC Publications, pp. 222-235.
- RAMBO, Lewis R., 1993, „Understanding Religious Conversion“, New Haven, Yale University Press.

- RAMBO, Lewis R., 2003, "Anthropology and the Study of Conversion", in: *The Anthropology of Religious Conversion*, ed. A. Buckser and S. Glazier, New York, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 211-222.
- SACHS, Norris Rebecca, 2003, "Converting to What? Embodied Culture and the Adoption of New Beliefs", in: *The Anthropology of Religious Conversion*, ed. A. Buckser and S. Glazier, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 171-181.
- SCHOFFELEERS, Matthew, 2002, „Pentecostalism and NeoTraditionalism. The Religious Polarization of a Rural District in Southern Malawi“, in: *Christianity and the African Imagination. Essays in Honour of Adrian Hastings*, ed. D. Maxwell and I. Lawrie, Leiden, Brill, pp. 225-270.
- SHARMA, Arvind, 2005, "Christian Proselytization. A Hindu Perspective", *Missiology*, vol. 33, pp. 425-434.
- STANLEY, Brian, 2003, „Conversion to Christianity. The Colonization of Mind?“, *International Review of Mission*, vol. 366, pp. 315-331.
- TAYLOR, Charles, 1989, "Sources of the Self. The Making of the Modern Identity", Cambridge, Harvard University Press.
- THUNBERG, Lars, 1995, "Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor", Chicago, Open Court.
- VAN DER VEER, Peter, 1996, "Introduction", in: *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, ed. P. Van der Veer, London, Routledge, pp. 1-21.
- VASSILIADIS, Petros, 1996, „Mission and Proselytism. An Orthodox Understanding“, *International Review of Mission*, vol. 337, pp. 257-275.
- VASSILIADIS, Petros, 2004, „The Universal Claims of Orthodoxy and the Particularity of its Witness in a Pluralistic World“, in: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, ed. E. Clapsis, Geneva, WCC Publications, pp. 192-206.
- VISWANATHAN, Gauri, 1998, "Outside the Fold. Conversion, Modernity and Belief", Princeton, Princeton University Press.
- WEIL, Simone, 1951, "Lettre à un religieux", Paris, Gallimard.
- WELSCH, Wolfgang, 1999, "Transculturality. The Puzzling Form of Cultures Today", in: *Spaces of Culture. City, Nation, World*, ed. M. Featherstone and S. Lash, London, Sage, pp. 194-213.
- ZIZIOULAS, John, 1985, „Being as Communion“, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press.





### Athanasios N. Papathanasiou

promovierte in Theologie (1991) nach Universitätsabschlüssen in Theologie (1986) und Jura (1982). Nach einigen beruflichen Erfahrungen auf dem Gebiet der Jurisprudenz wurde er 1992 als Religionslehrer für Oberschulen angestellt. Acht Jahre (2000 – 2008) lehrte er an der kirchlichen Akademie in Athen. Nunmehr lehrt er an der Griechischen Offenen Universität. Seit 1998 ist er Chefredakteur der griechisch-orthodoxen Vierteljahresschrift „Synaxis“. Er lebt mit seiner Frau Eleni Tamaresi in Athen.

Er hat mehrere Schriften in Zeitschriften und Sammelbänden in Griechisch und Englisch veröffentlicht, u.a.

*Future, the Background of History; Essays on Church Mission in an Age of Globalization* (Montreal: Alexander Press, 2005),

*Canons and Freedom* (Katerini, Greece: Epektasis, 2005),

„Some key themes and figures in Greek theological thought“, *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 218-231).



Chinesische Martyrer während des Boxeraufstandes

## Eine Bekehrung (Apg 8,26-40)

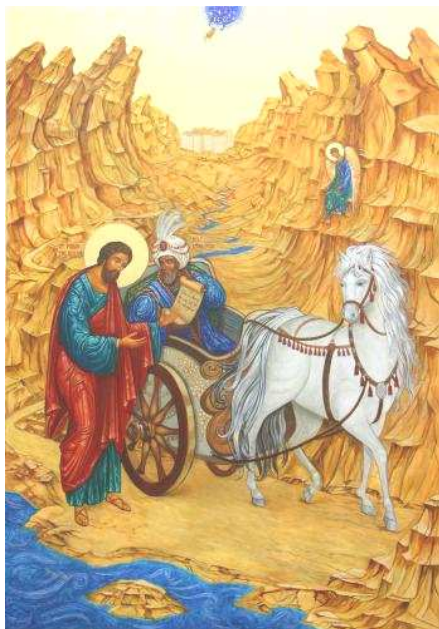
Ein Engel des Herrn sagte zu Philippus: Steh auf und zieh nach Süden auf der Straße, die von Jerusalem nach Gaza hinabführt. Sie führt durch eine einsame Gegend. Und er brach auf.

Nun war da ein Äthiopier, ein Kämmerer, Hofbeamter der Kandake, der Königin der Äthiopier, der ihren ganzen Schatz verwaltete. Dieser war nach Jerusalem gekommen, um Gott anzubeten, und fuhr jetzt heimwärts. Er saß auf seinem Wagen und las den Propheten Jesaja.

Und der Geist sagte zu Philippus: Geh und folge diesem Wagen. Philippus lief hin und hörte ihn den Propheten Jesaja lesen. Da sagte er: Verstehst du auch, was du liest? Jener antwortete: Wie könnte ich es, wenn mich niemand anleitet? Und er bat den Philippus, einzusteigen und neben ihm Platz zu nehmen. Der Abschnitt der Schrift, den er las, lautete: Wie ein Schaf wurde er zum Schlachten geführt; und wie ein Lamm, das verstummt, wenn man es schert, so tat er seinen Mund nicht auf. In der Erniedrigung wurde seine Verurteilung aufgehoben. Seine Nachkommen, wer kann sie zählen? Denn sein Leben wurde von der Erde fortgenommen. Der Kämmerer wandte sich an Philippus und sagte: Ich bitte dich, von wem sagt der Prophet das? Von sich selbst oder von einem anderen? Da begann Philippus zu reden, und ausgehend von diesem Schriftwort verkündete er ihm das Evangelium von Jesus.

Als sie nun weiterzogen, kamen sie zu einer Wasserstelle. Da sagte der Kämmerer: Hier ist Wasser. Was steht meiner Taufe noch im Weg? Er ließ den Wagen halten, und beide, Philippus und der Kämmerer, stiegen in das Wasser hinab, und er taufte ihn.

Als sie aber aus dem Wasser stiegen, entführte der Geist des Herrn den Philippus. Der Kämmerer sah ihn nicht mehr, und er zog voll Freude weiter.



**Moderne Bekehrungen****Taufe einer ganzen Familie****Tonsur nach der Taufe****Aus dem Gebet zur Tonsur:**

...segne diese/diesen zur ersten Beschneidung ihres/seines Haupthaar-  
 es gekommene/gekommenen Magd/Knecht N.N. samt ihrem/seinem  
 Taufpaten und lass sie/ihn immer über Deine Gebote nachsinnen und  
 tun, was Dir wohlgefällt.



**Maria von Ägypten, eine spontane Bekehrung!**



**Der Gute Hirt**