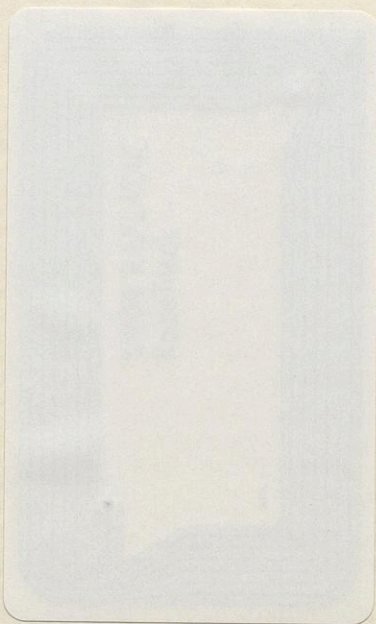




N12<522893858 021



UBTÜBINGEN



26 Fachref.

273/1792

K 22 190 F

Frü

ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

57. JAHRGANG
JANUAR 1973 · HEFT 1

Inhalt

J. MÜLLER: Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip 1 · W. VOGELS: Covenant and Universalism 25 · E. W. MÜLLER: P. Gustaaf Hulstaert MSC, Ehrendoktor der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz 33 · M. BÜTTNER: Neue Strömungen in der Religionsgeographie 39

Kleine Beiträge — H. R. SCHLETTE: Neukonfuzianismus und Abendland 60 · G. EVERS: Die indische Ortskirche auf dem Weg zu einer erneuerten Missions-theologie 64

Besprechungen 69



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

U.-B.TUB

15. MARZ 1973

Gk I 85

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber: Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

Schriftleiter: Univ.-Prof. i. R. Dr. Josef Glazik MSC
in Zusammenarbeit mit
em. Univ.-Prof. Dr. Anton Antweiler

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) ist das Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Verkaufspreis für Mitglieder durch Mitgliedsbeitrag abgegolten. Jahrespreis für Nichtmitglieder DM 25,—, für Studenten DM 20,—; Preis je Einzelheft DM 6,50, für Studenten DM 5,20 (im Inland incl. 5,5 % MwSt).

Für die Schriftleitung bestimmte Sendungen (Manuskripte, Bücher, Tauschexemplare u. a.) werden erbeten an den Schriftleiter der ZMR, D-44 Münster, Wareндorfer Straße 14.

Das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.* ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster (Westf.) unter Aktenzeichen V.R. Nr. 68 eingetragen. Mitglieder können nicht nur Einzelpersonen werden, sondern auch juristische Personen und Körperschaften. *Zahlungen* für das Internationale Institut können überwiesen werden über PSA Köln 6287 (Sparkasse der Stadt Aachen [für Konto Nr. 26 013]), Jahresbeitrag DM 25,—. Geschäftsstelle: D-51 Aachen, Stephanstraße 35.

Vorstand:

Erster Vorsitzender: Univ.-Prof. Dr. BERNWARD WILLEKE OFM (D-87 Würzburg, Franziskanergasse 7), stellvertretender Vorsitzender: Dr. GEORG SCHÜCKLER (D-51 Aachen, Hermannstraße 14), Schriftführer: Dr. REINER JASPERS MSC (D-44 Münster, Wareндorfer Straße 14), Schatzmeister: P. PAUL KOPPELBERG CSSp, Präsident des Päpstlichen Missionswerkes der Kinder in Deutschland (D-51 Aachen, Stephanstraße 35).

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1973 · Printed in Germany

Schriftwalter: Universitäts-Professor Dr. Josef Glazik, Münster (Westf.)

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. November 1949. — Urheberrecht: Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, Münster (Westf.). — Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen und tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Druck und Verlag: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

57. Jahrgang
1973



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1973 · Printed in Germany

Schriftwalter: Universitäts-Professor Dr. Josef Glazik, Münster (Westf.)

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. November 1949. — Urheberrecht: Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, Münster (Westf.). — Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen und tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Druck und Verlag: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

gk I 85

Inhalt des 57. Jahrgangs 1973

Abhandlungen

<i>Antes, Peter:</i> Das Neue im modernen Hinduismus	99
<i>Antweiler, Anton:</i> Vom Wesen und Sinn des Menschen und Gottes . . .	119
<i>Büttner, M.:</i> Neue Strömungen in der Religionsgeographie	39
<i>Cenkner, William:</i> The Emergence of an Indian Christian Theology . . .	81
<i>Heun, Eugen:</i> Nahrungsenthaltung bei Indianer-Stämmen Südamerikas	268
<i>Knechten, Heinz:</i> Die deutschen buddhistischen Katechismen	207
<i>Müller, E. W.:</i> P. Gustaaf Hulstaert MSC	33
<i>Müller, Josef:</i> Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip . . .	1
<i>Noggler, Othmar:</i> Glaube und sozialer Umbruch in Lateinamerika . . .	243
<i>Pérez Ruiz, F.:</i> God Creator of all things	202
<i>Schmithausen, Lambert:</i> Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus	161
<i>Spae, Joseph:</i> Contents of the Christian-Buddhist Dialogue	187
<i>Traboulay, David M.:</i> The beginnings of the first University of the New World	262
<i>Verstraelen, F. J.:</i> Missionswissenschaft in den Niederlanden	285
<i>Vogels, Walter:</i> Covenant and Universalism	25

Kleine Beiträge

<i>Evers, Georg:</i> Die indische Ortskirche auf dem Wege zu einer erneuerten Missionstheologie	64
<i>Schlette, Heinz Robert:</i> Neukonfuzianismus und Abendland	60
<i>Stephenson, Gunther:</i> Die west-östliche Yoga-Synthese	117

Berichte

Die 6. ethno-pastorale Studienwoche von Bandundu/Zaire	129
News from the Institute of Mission Studies Ottawa	130

Mitteilungen

Prof. Dr. <i>Max Bierbaum</i> 90 Jahre alt	241
Sr. <i>Sixta Kasbauer</i> SSps †	296
Außerordentliche Mitgliederversammlung des Int. Instituts	297
Veröffentlichungen des Internationalen Instituts	224
Neuerscheinungen	224
Missionswissenschaftliches Arbeitstreffen	224
Missionalia	224
Revue du Clergé Africain	224

Besprechungen

<i>Amstutz, J.</i> : Kirche der Völker (Waldenfels)	133
<i>Antes, P.</i> : Zur Theologie der Schi'a (Khoury)	143
<i>Antes, P./Uhde, B.</i> : Das Jenseits der Anderen (Antweiler)	144
<i>Arberry, A. J.</i> : Religion in the Middle East (Hajjar)	73
<i>Aring, P. G.</i> : Kirche als Ereignis (Waldenfels)	225
<i>Asmussen, J. P./Lásøe, J./Colpe, C.</i> : Handbuch der Religionsgeschichte I. II. (Waldenfels)	74 233
<i>Aurobindo, Sri</i> : Die Synthese des Yoga (Stephenson)	117
<i>Baeta, C. G.</i> : Christianity in Tropical Africa (Ajomo)	69

<i>Baumann, R.</i> : 2000 Jahre danach (Gräwe)	151
<i>Bautz, Fr. W.</i> : Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon (Waldenfels)	153
<i>Bea, A.</i> : Zum Dienen gerufen (Gräwe)	152
<i>Ben-Chorin, S.</i> : Judentum und Christentum (Gräwe)	235
<i>Beyerhaus, P.</i> : Allen Völkern zum Zeugnis (Evers)	226
<i>Bibliografia missionaria 1971</i> (Booz)	135
<i>Boberg, J./Scherer, J. A.</i> : Mission in the '70s. (Verstappen)	228
<i>Böcher, O.</i> : Dämonenfurcht und Dämonenabwehr (K. H. Müller)	304
<i>Borkowski, H.</i> : Auch das ist Südamerika (Gordan)	136
<i>Borucki, B.</i> : Der wirkliche Gott und seine Offenbarung (Evers)	310
<i>Brosseder, J.</i> : Luthers Stellung zu den Juden (Schlette)	144
<i>Bussmann, C.</i> : Themen der paulin. Missionspredigt (Kuhl)	137
<i>Cuttat, J. A.</i> : Asiatische Gottheit — christlicher Gott (Schlette)	305
<i>Dammann, E.</i> : Grundriß der Religionsgeschichte (Antweiler)	235
<i>Dhavamony, M.</i> : Evangelization, Dialogue and Development (Evers)	64
<i>Dürkheim, K.</i> : Der Ruf nach dem Meister (Waldenfels)	307
<i>Duviols, P.</i> : La lutte contre les religions (Specker)	70
<i>Evangelische Mission. Jahrbuch 1970</i> (Storme)	298
<i>Finkenzeller, J.</i> : Glaube ohne Dogma (Evers)	311
<i>Florin, H. W.</i> : Gewalt im südlichen Afrika (G. Meyer)	298
<i>Foucauld, Ch. de</i> : Briefe an Mme de Bondy (Böckmann)	312
<i>Franz, G.</i> : Die Kirchenleitung in Hohenlohe (Jaspers)	154
<i>Gheddo, P.</i> : Dove va la Cina? (Willeke)	137
<i>Goudreault, H.</i> : Etude sur l'effort missionnaire (Glazik)	228
<i>Graf, O.</i> : Tao und Jen (Schlette)	60
<i>Hajjar, J.</i> : Zwischen Rom und Byzanz (Suttner)	77
<i>Hepp, N.</i> : Neue Gemeindemodelle (Stanikowski)	313
<i>Heun, E.</i> : Askese und Fasten (Siegmond)	314
<i>Hoffmann, L.</i> : Auswege aus der Sackgasse (A. Rauscher)	315
<i>Hooykaas, E. M./Schierbeek, B.</i> : Zazen (Antweiler)	309

<i>Illich, J.</i> : Entschulung der Gesellschaft (Lück)	317
<i>Italiaander, R.</i> : Profile und Perspektiven (Bühlmann)	138
<i>Jaspers, R.</i> : Die missionarische Erschließung Ozeaniens (Hanneke)	299
<i>Jonson, J.</i> : Lutheran Missions in a time of revolution — The China (Willeke)	229
<i>Kasper, W.</i> : Einführung in den Glauben (Waldenfels)	239
<i>Kessler, H.</i> : Erlösung als Befreiung (Rütti)	240
<i>Köhler, O.</i> : Bewußtseinsstörungen im Katholizismus (Schlette)	319
<i>Kräutler, E.</i> : Blut an den Steinen (Glazik)	300
<i>Kühnelt-Leddihn, Ev. v.</i> : Amerika (Gordan)	154
<i>Kurien, K.</i> : Ways of Salvation (Evers)	138
Die Länder der Welt (Glazik)	155
<i>Lanczkowski, G.</i> : Begegnung und Wandel der Religionen (Waldenfels)	146
Leipziger Mission '71 (Glazik)	140
<i>Löhr, D.</i> : Christen heute im Heiligen Land (Suttner)	154
<i>Martin, M.-L.</i> : Kirche ohne Weiße (Storme)	301
<i>Mensching, G.</i> : Die Weltreligionen (Schlette)	236
Missionsjahrbuch der Schweiz (Glazik)	229
<i>Neckebrouck, V.</i> : L'Afrique Noire (G. Meyer)	72
<i>Nyamiti, Ch.</i> : African Theology (Waldenfels)	302
<i>Oesterreicher, J.</i> : Die Wiederentdeckung des Judentums (Gräwe)	156
<i>Parrinder, G.</i> : Teaching about Religions (Waldenfels)	147
Rassismus und Widerstand (Rütti)	159
<i>Rath, J.</i> : Geschichte der Kongregation vom Hl. Geist (Glazik)	229
<i>Reuke, L.</i> : Die Maguzawa in Nordnigeria (Ajomo)	148
<i>Rudolph, E.</i> : Indische Reise (Hänggi)	156
<i>Sayyid</i> : Weltanschauung und Leben im Islam (Hajjar)	148
<i>Splett, J.</i> : Die Rede vom Heiligen (Schlette)	149
<i>Schalück, H.</i> : Armut und Heil (Böckmann)	157
<i>Schreiner, L.</i> : Adat und Evangelium (Fäh)	230

Studia Missionalia (Waldenfels)	140
<i>Trueblood, E.</i> : The validity of Christian Mission (Waldenfels)	302
<i>Tucci, G.</i> : Geheimnis des Mandala (Hummel)	238
<i>van Melckebeke, C.</i> : Service social de l'Eglise en Mongolie (Shi) . . .	302
<i>Vekemans, R.</i> : Caesar and God (Rütti)	158
<i>Viallet, Fr. A.</i> : Zen — Weg zum Andern (Waldenfels)	309
<i>Waldenfels, H.</i> : Unfähigkeit und Bedürfnis zu glauben (Glazik) . . .	320
<i>Weischedel, W.</i> : Der Gott der Philosophen II (Antweiler)	119
<i>Wielandt, R.</i> : Offenbarung (Antes)	76
<i>Willeke, V.</i> : Atas Capitulares (Glazik)	142
<i>Witschi, H.</i> : Geschichte der Basler Mission V (Rath)	232
<i>Zapłata, T.</i> : Kościół Katolicki w Indiach (Glazik)	303
Zur Zweiten Entwicklungsdekade (Pölzl)	160

MISSIONARISCHE ANPASSUNG ALS THEOLOGISCHES PRINZIP *

von Josef Müller

Als Joseph SCHMIDLIN seine Missionslehre herausgab, war der erste Weltkrieg gerade beendet. Kolonialpolitisch bahnten sich entscheidende Wandlungen an. Deutsche Missionare mußten sich im Ausland klug zurückhalten. Das Problem der Akkommodation gewann neue Aktualität. Diese Aktualität erkannte man nicht nur in Deutschland, sondern in allen missionswissenschaftlichen Schulen, die zum gleichen Zeitpunkt entstanden. Doch schien Akkommodation, vor allem für die deutsche Schule, ein Methodenproblem zu sein. Die Frage der Glaubensinterpretation blieb ausgeklammert.

Heute dürfte der alte Streit um Kleidung und Lebensweise, Kirchenbau und andere periphere Dinge ausgestanden sein. Dafür erhebt sich eine andere Frage: Wie weit haben die jungen Kirchen das Recht, das Mysterium Christi und Gottes vom eigenen Verstehenshorizont her anzugehen?

Die hermeneutische Diskussion zeigt, daß dieser Verstehenshorizont nicht übersprungen werden kann. Aber kann er auch einfach übernommen werden? Die alte Streitfrage um den „Anknüpfungspunkt“ muß hier ansetzen.

1. Der Ansatz: die vermittelte Offenbarung

Die neuere Exegese hat nachgewiesen, daß die Offenbarung keine Summe übernatürlicher zeitloser Wahrheiten ist, sondern vom Heilshandeln Gottes kündet, der sich „dem Volk, das er sich erworben hatte, durch Wort und Tat als einzigen wahren und lebendigen Gott so geoffenbart hat, daß Israel Gottes Wege mit den Menschen an sich erfuhr“¹. Dieses Handeln Gottes, das den Menschen zum Partner erhebt, gipfelt in der personalen Selbstaussage in Jesus Christus, der der Welt endgültig Gottes Heil zugesprochen hat. Offenbarung umfaßt gewiß Gottes Herrschaftsanspruch in Tat und Wort als Heilsangebot und Verheißung für die Welt. Sie umfaßt aber auch die Antwort des Menschen; denn es gibt keine Offenbarung ohne den Menschen, der sie gläubig annimmt. Das Medium des menschlichen Glaubenszeugnisses ist ein konstitutives Element der Offenbarung, wie sie uns heute vorliegt. Offenbarung hat dialogische Struktur, sie ist Gespräch in Ereignissen. Das Geschehen eröffnet sich, indem es sich ereignet, einen Horizont der Erfahrung, in dem es sich verstehbar ereignen kann. Das Geschehen selbst und seine Deutung im Wort

* In diesem Beitrag wird die Thematik einer Untersuchung dargestellt, die als Dissertation dem Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster vorgelegen hat und demnächst als Band 31 der Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte im Verlag Aschendorff erscheinen wird.

¹ II. Vat. Konz., Dogmatische Konstitution *De divina revelatione*, Nr. 14

des berufenen Zeugen sind keine aufeinander folgenden Stadien eines längeren Prozesses, vielmehr wird das Geschehen dadurch zum Ereignis, daß es sich in einem Verstehenshorizont ereignet, in dem es sich auch auslegt. Dieser Verstehenshorizont ist von den Denkformen einer bestimmten Umwelt geprägt, auch wenn diese Denkformen sich oft erst innerhalb der Offenbarungsgeschichte herausgebildet haben und in ihrem Ungenügen zeigen, daß Gottes Selbsterschließung nie endgültig interpretiert ist.

Wie das Alte Testament bezeugt, hat das Wort des Propheten für den gesamten Auslegungsprozeß konstitutive Bedeutung. Dieses Wort ist im Kern Jahwes Wort; in der Anpassung an die konkrete Situation, in der es gesprochen wird, ist es das Wort des Propheten und damit Menschenwort. Es ruft die Geschichte in Erinnerung, interpretiert sie, aktualisiert sie, läßt sie zum Anruf werden und mündet schließlich in ein Überlieferungsgeschehen, in dem das Wort eine Wirkungsgeschichte bekommt; es schafft Kontinuität im Fluß des Geschehens, es interpretiert die Verheißungen, überliefert sie den Nachfahren und stellt jede Gegenwart neu vor eine größere angesagte Zukunft.

Die Tatsache, daß alle Selbsterschließung Gottes auf den konkreten Menschen hin und im Bunde mit diesem Menschen geschieht, kommt im Mysterium Jesu Christi zu ihrer Vollendung. In Jesus Christus kommen Gottes Anruf und des Menschen Antwort zur Deckung. Tat Gottes und Tat des Menschen treffen sich in ihm in der Einheit der Person. Christus zeigt in letzter Konsequenz, daß Gott sein Wort im Menschen spricht und alles, was dieser Mensch ist, Organ für Gott werden kann; daß der Mensch den sich selbst offenbarenden Gott in dem einmaligen Menschen Jesus von Nazareth trifft und damit grundsätzlich im Menschen treffen kann. In Christus tritt die menschliche Freiheit als inneres mitkonstituierendes Moment ein in die Freiheit des Gottmenschen. Die Menschlichkeit Jesu zeigt, daß Gott das Menschsein annimmt, ohne es in sich aufzusaugen und nur noch eine leere Hülse davon übrig zu lassen. In Jesus von Nazareth ist das Menschliche nicht verloschen, sondern durch Gott zum Leuchten gebracht worden². Die kreatürliche Freiheit in Jesus Christus kann nicht als bloß äußere Reaktion auf eine rein göttliche Heilsgeschichte aufgefaßt werden; denn gerade auf dem Höhepunkt dieser Geschichte, in Tod und Auferstehung Jesu, tritt die Freiheitsentscheidung des Menschen Jesus als bestimmendes Moment in die Heilsgeschichte ein, gerade insofern diese Geschichte auch Geschichte von seiten Gottes ist. Aber selbst dieses letzte Ereignis, das *mysterium transitus domini*, in dem

² Die Menschlichkeit Jesu hat jedoch für das Akkommodationsproblem mehr den Charakter grundsätzlicher Bedeutsamkeit als konkreter Handlungsanweisung. Alles Handeln der Kirche steht zum Handeln des Gottmenschen lediglich in einem analogen Verhältnis. Das Mysterium der Inkarnation ist schlechthin einmalig. Man kann streng genommen der Kirche weder zwei Naturen, vereinigt in einer göttlichen Person, zuschreiben, noch kann man ihr die Untrennbarkeit von göttlichem und menschlichem Handeln zuerkennen.

sich Jesu Geschick als das alles einlösende Heilswort Gottes zeigt, in dem alles Geschehene seine endgültige Auslegung als Verheißung erfährt, braucht als Ausdruck und Darstellung die Sprache des Kreatürlichen und kann nur so verstanden werden. Auch das Geschehen, in dem sich Gott der Welt endgültig zuspricht, kann sich nur im ausgesprochenen oder unausgesprochenen Verstehen ereignen. Die Überlieferung Gottes an die Welt geht damit ein in die verstehende Überlieferung derer, die sie erfahren haben. Die Antwort des Menschen wird selbst zum Wort Gottes in der Teilnahme am Wort, das Jesus Christus ist. Gott erschließt sich der Welt im erschließenden Wort derer, die sich ihm erschlossen haben. Damit verweist die Offenbarung auf jenen „Raum der Gläubigen“, die das Wort bereits angenommen haben. In diesem Raum ist die Schrift entstanden.

Offenbarung, wie sie uns in der Schrift verwahrt ist, ist darum immer schon durch glaubende Zeugen vermittelt. Gott spricht durch Menschen. Das beweist auch und gerade die Schrift, die in einer konkreten Sprache spricht, in den Vorstellungs-, Rede- und Denkweisen eines bestimmten menschlichen Umkreises, in dem der einmal vorgegebene Stoff immer wieder ausgelegt wird. Die Aufgabe der Interpretation ist unendlich. Jede Zeit muß sich das Überlieferte zu eigen machen. Auslegung der Schrift bleibt der Gemeinschaft der Glaubenden darum immer aufgegeben als der unendliche Dialog zwischen Mensch und Gott. Der Kanonabschluß ist kein Ende der Interpretation; denn die Schrift empfängt erst im Eschaton ihre endgültige Sinngebung.

Die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, hat darum die Offenbarung nicht nur zu verwahren, sondern zu vergegenwärtigen. Solche Vergegenwärtigung ist kein schlichtes Wiederholen, sondern ein Zur-Sprache-Bringen, wie es der geschichtlichen Situation der Kirche entspricht. Dieses Zur-Sprache-Bringen bleibt an das Christusereignis und damit an das Mysterium einer historischen Person gebunden. Eine Person aber kann man nur bejahen oder verneinen; man kann sie nicht anpassen, sondern nur verstehen. Die Historizität Jesu ist die entscheidende Krisis für alles Daseinsverständnis. Das bedeutet kein Pochen auf *facta bruta*. Aber ohne die historische Verankerung wird Auslegung rasch zur Gnosis. Längst bevor das Neue Testament zur „Schrift“ wurde, hat der Glaube der Gnosis die lebendige *διαδοχή* gegenübergestellt, die „traditio und successio in einem ist, Wort, das an den Zeugen gebunden, und Zeuge, der an das Wort gebunden ist“³. Das lebendige Wort der Verkündigung lag vor der Schrift. Die frühen christlichen Theologen legten das Selbstbewußtsein der Kirche aus und selbst die späteren Generationen kommen noch zum Glauben als Hörer, nicht als Leser des Wortes (Röm 10,14f). Das Wort ist im Neuen Bund nicht toter Buchstabe, sondern *viva*

³ J. RATZINGER, Primat, Episkopat und successio apostolica, in: RAHNER/RATZINGER, *Episkopat und Primat* (Freiburg 1961) 48

vox. Der Mensch ist „Hörer des Wortes“, der, der das Wort verstehend vergegenwärtigt, aber selbst keine Gewalt über das Wort hat, sondern in jenem Empfangen steht, das Glauben heißt und damit bereits der individualistischen Verengung entrissen ist. Er ist durch das Hören jener Gemeinschaft der Glaubenden zugekehrt, die in Christus „ein einziger zu werden berufen ist (Gal 3,28)“⁴.

Die Schriften des Neuen Bundes sind die Schriften, die sich die Gemeinschaft der Glaubenden gab, um in ihnen die apostolische Überlieferung, die παράδοσις ἀποστολική als *norma normans non normata* vergegenwärtigend zu bewahren.

2. Das Glaubenszeugnis der Urkirche als theologische Vielfalt

Offenbarung wird erst durch Verkündigung präsent. Verkündigung aber bedeutet Interpretation, Auslegung des Überlieferten für eine bestimmte Gemeindesituation. Die Schriften des Neuen Testaments bieten die Offenbarung nur in der Vermittlung durch die Verkündigung der frühen Kirche, die von der Christuswirklichkeit her Antwort auf die konkrete Heilsfrage ihrer Gemeinden geben mußte. Damit geht diese Antwort bleibend in die Überlieferung der Kirche ein.

Selbstverständlich konnte diese Antwort nicht von der ganzen Gemeinde gegeben werden, sondern nur von den führenden Theologen, die selbst in der Überlieferung der Kirche standen und aus dieser Überlieferung heraus das Heilsgeschehen auslegten, um es zum Anspruch werden zu lassen. Die Ergebnisse der redaktionsgeschichtlichen Forschung zeigen, wie redlich die Antwort der Theologen die konkrete Situation ihrer Gemeinden berücksichtigte, ohne sich von dieser Situation verfälschen zu lassen. Dabei führte die Berücksichtigung der Situation zu einer außerordentlichen Vielfalt, die die Kirche nicht nur tolerierte, sondern zu der sie sich in der Kanonentscheidung ausdrücklich bekannte.

Den Schriften des Neuen Testaments geht es nicht um die eine Theologie, die, aus einer Wurzel erwachsen, sich in ungebrochener Kontinuität durchhält. Vielmehr zielen die theologischen Aussagen der Schrift oft nur auf einen Aspekt, sie zeichnen die Ansätze nicht aus, bemühen sich nicht, größere Zusammenhänge herzustellen. So kann eine systematische Darstellung des neutestamentlichen Glaubensdenkens eigentlich nur recht unterschiedliche Theologiefragmente anbieten⁵.

Hier zeigt sich, daß die verschiedenen Texte auf eine konkrete Situation hin sprechen. Sie sind Zeugnisse, „bei denen die konkrete Situation und die Person des Zeugen an der Gestaltung des Zeugnisses ebenso mit-

⁴ Vgl. J. RATZINGER, a.a.O. 51

⁵ Vgl. dazu: H. SCHLIER, Biblische und dogmatische Theologie, in: *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964) 30; O. Kuss, Exegese als theologische Aufgabe, in: *BZ N.F.* 5 (1961) 171

gewirkt haben wie die Situation des Hörers“⁶. Ist das erkannt, so erübrigen sich vorschnelle Harmonisierungsversuche, weil man damit die Texte in ihrer historischen Einmaligkeit vergewaltigt, statt sie in ihrer jeweiligen konkreten Profiliertheit reden zu lassen. Die wahre Einheit des Neuen Testaments ist nicht schlicht formulierbar, sie liegt vielmehr in der Verkündigung Jesu als des Christus. „Alle Schriften wollen ihn verkündigen, wollen von ihm zeugen, haben ihn zum Inhalt“⁷.

So gibt es im Grunde keine „synoptischen“ Evangelien, vielmehr will jedes Evangelium die alte Sache immer wieder neu sagen. Die Nachfolger des Markus sind bereits dessen Exegeten⁸.

Diese Erkenntnisse werden durch die Ergebnisse der Form- und Redaktionsgeschichte durchaus bestätigt. Sie machen eine einheitliche Theologie des Neuen Testaments nachgerade unmöglich, jedenfalls würde eine solche Theologie doch ein „recht merkwürdiges Gebilde“⁹, wäre in ihren Ansätzen außerordentlich variabel und würde im Ganzen fragmentarisch bleiben, weil die Linien von den Verfassern nicht immer systematisch ausgezogen werden und manche theologische Aussage eben nur anklingt, um dann wieder fallen gelassen zu werden. So erhält der Systematiker oft nur Bruchstücke einer Theologie, die deutlich den situationsgebundenen Charakter dieser „Gelegenheitsschriften“ zeigen, darüber hinaus aber „sich beträchtlich in Grad und Tiefe der theologischen Reflexion unterscheiden“¹⁰ und beim gegenwärtigen Stand der Forschung noch zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen führen¹¹.

⁶ H. DIEM, Die Einheit der Schrift, in: *EvTh* 13 (1953) 393

⁷ W. MARXSEN, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament* (Neukirchen 1958) 65

⁸ Vgl. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus* (Göttingen 1959) 144

⁹ H. SCHLIER, Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, in: *Besinnung*, 9

¹⁰ RAHNER/LEHMANN, Kerygma und Dogma, in: *Mysterium Salutis* I (Einsiedeln 1965) 667

¹¹ Diese Ergebnisse können hier nur völlig summarisch zusammengefaßt werden, darum sei auf weiterführende Literatur verwiesen: W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus* (Göttingen 1959); S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft* (Hamburg 1967); J. GNILKA, *Die Verstockung Israels* (München 1961); H. CONZELMANN, Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten, in: *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge*, hrsg. von F. Vierung (Gütersloh 1967); H. W. BARTSCH, Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern, in: *ThZ* 20 (1964) 87–102; J. SCHREIBER, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums* (Hamburg 1967); W. TRILLING, *Das wahre Israel* (München 1964); G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen 1966); R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (München 1966); BORNKAMM/BARTH/HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Neukirchen 1965); R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1964); M. WERNER, *Der Einfluß der paulinischen Theologie im Markus-Evangelium*: ZNW Beiheft 1 (Gießen 1923); A. VÖGTLE, Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18–20, in: *Studia Evangelica* II = TU zur

So ist das Markusevangelium kein Report des Gewesenen, sondern eine Predigt vom Erhöhten, eine Predigt, die ganz vom Passions- und Auferstehungsgeschehen her konzipiert ist. KÄHLER¹² nannte das Markusevangelium darum eine „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“. Der Glanz des Auferstandenen strahlt zurück in das Leben Jesu von Nazareth, mit dem Gottes Macht bereits sieghaft in eine von Dämonen beherrschte Welt eingedrungen ist. Die Welt erkennt ihren verborgenen Messias, obwohl dessen Herrlichkeit immer wieder alle Verhüllungen durchbricht und in großen Machttaten epiphan wird. Erst nach Ostern kann dieses Geheimnis vor aller Welt kundgetan werden. Bis dahin aber soll selbst die an das Volk gerichtete Predigt Jesu gar nicht verstanden werden; sie verstockt und ergeht darum „in Gleichnissen“ (Parabeltheorie). Von dieser Gesamtkonzeption her bekommt das Geschehen, das Markus berichtet, einen anderen Hintergrund als später bei Matthäus und Lukas.

Markus hat bei seinem Unternehmen den ganzen, doch recht unterschiedlichen Stoff zudem nicht einfach hintereinander gereiht, sondern mehrfach verklammert. Der Begriff εὐαγγέλιον gibt dem ganzen Werk ein Leitmotiv, das schon zu Beginn anklingen läßt, worum es geht: um bewahrende Erinnerung an das Leben und Wirken Jesu als vergegenwärtigende Anrede, um Führung und Stärkung der Gemeinde in aktuellen Nöten. Die drei Leidensankündigungen verbinden die Passionsgeschichte nach rückwärts mit der Verkündigung Jesu. In dem verachteten „Galiläa der Heiden“ gibt der Evangelist dieser Verkündigung einen einheitlichen geographischen Rahmen, und mit dem durchgehenden Motiv des Messiasgeheimnisses (mit deutlicher Zäsur nach dem Petrusbekenntnis 8,26) verhindert er den Eindruck, als schildere er nur eine Reihe mißverständener Epiphanien, statt seinen heidenchristlichen Gemeinden¹³ die Gnade ihrer Berufung katechetisch nahezubringen mit allen Aktualisierungen, die solche Katechese impliziert.

Mit dem Rückgriff auf das Geschehene schützt Markus die Verkündigung vor der Verflüchtigung in gnostische Spekulationen oder legendäres

Geschichte der alttestamentlichen Literatur, Bd. 87 (Berlin 1964) 266—294; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*. Studien zur Theologie des Lukas (Tübingen 1964); W. C. ROBINSON jr., *Der Weg des Herrn*. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann (Hamburg 1964); H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments* (München 1967); H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (München 1965); M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, hrsg. von H. Greeven (Göttingen 1961); E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1965) 187—214; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1963)

¹² *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich biblische Christus*. Neu herausgegeben von E. Wolf (München 1961) 60 Anm.

¹³ Für diese Gemeinden schreibt sicherlich der Endredaktor.

Rankenwerk. Dabei scheut er sich nicht, die Probleme seiner Gemeinden in die Zeit Jesu zurückzuprojizieren, um sie vom Herrn selbst beantworten zu lassen. Damit gibt die Vergangenheit der Gegenwart die Kriterien zur Prüfung der Geister, und der irdische Jesus schützt den verkündigten davor, sich in die Projektion eines eschatologischen Selbstverständnisses aufzulösen.

Trotz weitgehender Übernahme des historisch-geographischen Aufzuges von Markus verfolgt Matthäus bei seiner „Neu-Erzählung“¹⁴ des Markusevangeliums durchaus eigene theologische Interessen, die vor allem um vier große Themen kreisen: Schrifterfüllung, Gesetzesverständnis, Christologie und Kirche.

Matthäus hat im wesentlichen den Rahmen des Markus übernommen und seiner Darstellung zugrunde gelegt, ohne chronologische und topographische Unschärfen zu präzisieren. Dabei erweitert er den Redestoff und verkürzt die Erzählungen. Aus sachlich benachbarten Stoffen gestaltet er größere Einheiten, die seiner Tendenz zur Systematisierung entsprechen. Er verzichtet nicht auf Wiederholungen und bringt manche Korrekturen an. So kürzt er die Heilungswunder, um sie den Streit- und Schulgesprächen anzugleichen. Die Gestalt Jesu ist stärker als bei Markus vom Glauben an den Erhöhten geprägt, die Jünger werden idealisiert. Besonders auffällig sind die zahlreichen Reflexionszitate, die Matthäus der Tradition entnimmt und zusammen mit dem Q-Stoff dem neugeformten Markus einfügt. Das Erfüllungsmotiv, das diese Zitate kennzeichnet, weist auf starke judenchristliche Tendenzen hin. Man wird daraus aber nicht schließen können, daß Matthäus das Markusevangelium von einem judenchristlichen Standpunkt aus umgeformt habe. Auch wird die Gemeinde, an die sich der Endredaktor wendet, kaum noch im Verband des Judentums gestanden haben; denn die universalistische Kirche des Matthäus hebt sich mit ihrer Auffassung von Gesetz und Schrifterfüllung und vor allem mit ihrem Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Messias, dem Gesalbten, dem König Israels, dem Sohn Davids, dem erhöhten *κύριος* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ* deutlich vom Judentum ab, ohne die Fragestellungen, die von dorthier kamen, für belanglos oder abgetan zu halten. Für Matthäus können diese Fragestellungen jedoch nur von Christus her beantwortet werden. Er nimmt die alttestamentliche Heilsgeschichte ernst und läßt sie in die neutestamentliche einmünden, allerdings nicht gradlinig: In der Kirche des Matthäus lebt der Gedanke vom alttestamentlichen Gottesvolk weiter, trotzdem muß sich die Kirche um ihres Selbstverständnisses wie um ihrer Sendung willen vom alten Israel lösen. Der Jesus des Matthäusevangeliums ist der Messias Israels; aber die Herrlichkeit des Erhöhten, den die Gemeinde bekennt, wirft ihr Licht zurück auf den Irdischen und umkleidet ihn mit dem Gewand des eschatologischen Herrn über alle Völker.

¹⁴ Der Terminus stammt von P. WERNLE, *Die synoptische Frage* (Freiburg 1899) 161

Das Matthäusevangelium enthält allerdings gewisse Spannungen, die wohl nur befriedigend erklärt werden können, wenn man mehrere Schichten und redaktionelle Phasen unterscheidet. Durch eine größere Materialfülle dürfte allmählich das Bedürfnis nach einer revidierten Markuss-Fassung entstanden sein. In einer groß angelegten Kompilation bietet das Evangelium daher den ganzen Markus, die hypothetische Redequelle und eine Fülle verschiedener Sonderüberlieferungen, wobei man durchaus mit redaktionellen Zwischenstufen vor einer Endredaktion rechnen kann. Der Markus-Aufriß wurde nach vorn und rückwärts ergänzt, mit Redestoff angereichert und nach systematischen Gesichtspunkten geordnet. Nach außen sollte das neue Werk den Anspruch der Kirche, Israel abgelöst zu haben, erweisen, nach innen sollte es eine katechetisch brauchbare Gemeindeunterweisung bieten. Dabei ist nach TRILLING¹⁵ „das apologetisch polemische Motiv mehr dem Rahmen des ‚Lebens Jesu‘, das didaktische mehr der systematischen Gliederung des Buches zugeordnet“.

Als Sitz im Leben dürfte für das Matthäusevangelium eine bestimmte Lokalkirche in Frage kommen, die das Traditionsgut gesammelt, weitergegeben und endgültig gestaltet hat, um für die Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Judentum gerüstet zu sein und für das alltägliche Leben in der Gemeinde ethische Weisung durch Jesu Wort zu erhalten. Die Endredaktion dürfte das Werk eines Fachtheologen gewesen sein, der das Fazit aus langjähriger Bemühung um das Traditionsgut zog¹⁶.

Ähnlich wie Matthäus geht es auch Lukas nicht einfach um eine Vermehrung des Markus-Stoffes. Er hat die übernommene Tradition nach einem theologischen Konzept gestaltet, das sich von dem seiner Vorgänger deutlich abhebt, obwohl sich auch das dritte Evangelium am Aufriß des Markus orientiert, der sich in Lk 3—21 wiederfindet. Davor setzt Lukas eine Vorgeschichte (Kap 1—2), die schon früher aus Einzeltraditionen zusammengewachsen war. In der Passionsgeschichte (Kap 22—23) gestaltet er seine Vorlage sehr selbständig um und verarbeitet noch einmal viel Sondergut in Kapitel 24.

Als historisch interessierter Theologe der dritten nachchristlichen Generation blickt er zurück auf die heilige Zeit des Ursprungs, die er seinen Gemeinden als bleibendes Ideal vorstellt. Darum gilt es, von der Vergangenheit ein „getreues“ Bild zu zeichnen. Das gelingt Lukas dadurch, daß er historisiert. Er stellt aus Verkündigungseinheiten eine Kette von Ereignissen zusammen. Raum und Zeit liefern ihm ein Koordinatensystem, mit dem er das Geschehene ordnet. Dabei wird der Glaube der lukanischen Kirche sorgfältig in der Vergangenheit verankert und von dorthier legitimiert. Die historische Kontinuität verbindet diese Kirche mit Jesus Christus, in dessen Namen Heil zu finden ist.

Historisierung ist für Lukas jedoch kein Selbstzweck, sondern soll die Vergangenheit der Gegenwart erschließen, um die Verkündigung einer

¹⁵ *Israel* 223

¹⁶ TRILLING, *Israel* 223

Kirche zu legitimieren, deren Glaubenseinheit bedroht ist. In der Bedrohung durch Irrlehrer kann nur die Kontinuität mit der Tradition der Apostel das Selbstverständnis der lukanischen Kirche rechtfertigen, die sich in der Verfolgung bewährt und die Kreuzesnachfolge angetreten hat. In der lang sich dehnenden Zeit übernimmt sie Verantwortung für die Welt, auch wenn Gegenwart und Zukunft letztlich Gott gehören. Angeichts dieser Tatsache ist der Zeitpunkt der Parusie unwesentlich.

Das dritte Evangelium nimmt die vorgegebene Situation des Christen in der Welt ernster als Markus und Matthäus. Der eschatologische Ruf Gottes trifft den Christen in der konkreten Geschichte, und die „heilige Vergangenheit“ gibt ihm die Antwort auf die Fragen, die das Leben stellt. Die Theologie des Lukas ist ganz in die Geschichte verwoben. Sie ruft die Gläubigen nicht aus dieser Geschichte heraus, sondern stellt sie mit konkreten Handlungsanweisungen auf den „Weg des Herrn“¹⁷. Lukas war sich seiner geschichtlichen Stellung und Aufgabe bewußt. Er hat seine Vorlagen gewiß mit Ehrfurcht gelesen, aber auch mit den Fragestellungen, die seine Zeit ihm aufgab. Nur so konnte er ihre Fragen beantworten.

Das Johannesevangelium sieht den historischen Jesus von Nazareth aus der theologiegeschichtlichen Situation gegen Ende des ersten Jahrhunderts. Die Fragestellung dieser Zeit, vor allem die Auseinandersetzung mit der Gnosis, haben die eigentümliche Begegnung mit der historischen Vergangenheit und der Überlieferung provoziert. So versucht dieses Evangelium, die historische Gestalt Jesu von Nazareth von den Problemen der Gegenwart her und als Antwort auf diese Probleme darzustellen und wird damit zur sinnerschließenden Anamnese des Lebens Jesu.

In der Erinnerung „sieht“ der glaubende und erkennende Zeuge den historischen Jesus so, daß dabei sein verborgenes Geheimnis schaubar und im Kerygma für die Kirche aussprechbar wird. Das johanneische Sehen beginnt schon in der Zeit der Augenzeugenschaft, klärt sich nach der Er-

¹⁷ Das Lukasevangelium ist wegen seiner historisierenden Tendenzen von einigen Theologen, vor allem von Ph. VIELHAUER, Zum Paulinismus in der Apostelgeschichte: *EvTh* 10 (1950/51) 1ff, hart kritisiert worden. E. HAENCHEN hat in seinem *Kommentar zur Apostelgeschichte* (Göttingen 1961) 45 Anm. 4 die Kontroversliteratur zusammengestellt, die VIELHAUERS Thesen hervorgerufen haben. U. WILCKENS, *Missionsreden* 196, hat gegenüber solchen Angriffen nachdrücklich darauf hingewiesen, daß „kein Urteil theologischer Sachkritik legitim (ist), das nicht innerhalb konkreter Geschichte seinen unaufgebbaren und unvertauschbaren Ort bezieht, das z. B. an der geschichtlichen Situation des Beurteilten, aus der diesem seine Fragen kamen und in der er seine Entscheidungen zu fällen hatte, vorbei, gemessen an sozusagen absoluten Bewertungsmaßstäben, gebildet wird. Es gibt kein legitimes Kriterium christlicher Theologie, das von außerhalb der Geschichte her seinen Ursprung haben und als solches grundsätzlich allen theologischen Entwürfen aller Zeiten gleich verbindliche Geltung beanspruchen könnte.“

höhung des Herrn und vollendet sich in der Überlieferung der frühen Kirche, die das Geschaute im Kerygma formuliert hat. Das „Sehen“ der Augenzeugen wird dabei in der Anamnesis zum erkennenden und wissenden „Zurückschauen“ der Zeugen, die in der Gemeinschaft der Kirche leben¹⁸.

In dieser Gemeinschaft behält die aktualisierende Vergangenheit ihre Bedeutung für die Gegenwart. Die Zeitenhorizonte verschmelzen. Die Rückschau versucht keine Reproduktion des historischen Jesus, sondern legt ihn aus. Aus dem historischen wird der Christus des Kerygmas, der gerade als solcher auch der Jesus der Geschichte ist; denn Geschichte ist Wirkungsgeschichte¹⁹.

Der Christus, den das vierte Evangelium auslegt, hat in der Auslegung der Kirche schon seine Wirkungsgeschichte gehabt. Die Überlieferung vermittelt das Vorverständnis. In der Auslegung kommt der Sinn, den die Überlieferung birgt, zum Verstehen. In konzentrischen Kreisen wird dann die Einheit der verstandenen Sinnmitte erweitert, und die Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen bildet das Kriterium des rechten Verstehens. So kommt im Johannesevangelium der Sinn, den die Tradition der Kirche barg, zu seinem Verständnis und legt sich aus als der verherrlichte *Christus praesens*, in dem der historische nicht vergessen ist²⁰.

Aufgrund des Zeitenabstandes kann Johannes den transzendenten Hintergrund, das Woher und Wohin des Christus, stärker zur Sprache bringen als die Synoptiker. Wenn er das in Vorstellungs- und Aussageschemata oder in einer Terminologie tut, die in der vorausgehenden Gesamttradition der Kirche nicht vorgegeben sind, sondern von anderswo, zum Beispiel aus einem gnostischen Dualismus stammen, so widerspricht er nicht dieser Überlieferung, sondern vollzieht, um sich verständlich zu machen, einen theologischen Anpassungsprozeß, der Maßstäbe setzt für alle Zeiten. Was GADAMER von der Auslegung historischer Texte sagt: „Die eigenen Begriffe bei der Auslegung vermeiden zu wollen, ist nicht nur unmöglich, sondern offenkundiger Widerspruch“²¹, gilt gerade für die Auslegungsarbeit des Johannes.

Das spezifisch johanneische Vorverständnis, das aus dem Zu-tun-Haben mit der gleichen Sache entspringt, der apostolischen Tradition der Kirche nämlich, mit der Johannes durch die Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile verbunden ist, bewahrte sein Werk vor einer Fehlinterpretation des Christusereignisses. Die Kirche hat dies dadurch be-

¹⁸ Vgl. F. MUSSNER, *Die johanneische Sehweise* (Freiburg 1965) 43

¹⁹ Vgl. MUSSNER a.a.O. 44. Natürlich steht Johannes mit seinem Verständnis der Evangelien-schreibung als eines Vorganges der vergegenwärtigenden und erkenntnis-schaffenden Anamnesis nicht allein da, sondern ganz und gar in einer Tradition, die von den Synoptikern bis weit ins Alte Testament zurückreicht.

²⁰ Vgl. MUSSNER, *Sehweise* 73

²¹ Vgl. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1965) 374

stätigt, daß sie das Johannesevangelium im Gegensatz zu den apokryphen Evangelien in ihren Schriftkanon aufgenommen hat. Diese Aufnahme erfolgte nicht bloß deshalb, weil der Verfasser des vierten Evangeliums nach früher Überzeugung der Apostel Johannes war, sondern weil die Kirche in ihm eine legitime Auslegung der Christusgeschichte sah²².

Es gibt also schon im Neuen Testament „Theologie“, die nicht mit dem schlichten Hören der Offenbarung identisch ist, sondern, davon abgeleitet, denkerische Bemühung und religiöse Erfahrung einschließt. Man kann ja eine Wahrheit nur verstehend hören, indem man sie aufnimmt, assimiliert und mit den übrigen Bewußtseinsinhalten konfrontiert. Hören und Reflexion sind keine adäquat unterscheidbare, zeitlich einander ablösende Phasen des Verstehensprozesses. Theologie beginnt schon im Hören des Wortes; sie geht dann notwendig weiter und entfaltet sich²³. Die unterschiedlichen theologischen Ansätze innerhalb des Kanons zeigen, mit welchem Ernst die Gemeinden die Überlieferung für ihre spezifische Situation auslegten, um sie zu verstehen. Eine theologische Vielfalt, die sich aus der kritisch-schöpferischen Antwort auf die Heilsfrage konkreter Gemeinden ergibt, ist damit bereits durch das Neue Testament, so wie es uns als Kanon vorliegt, legitimiert. Die Auslegung der biblischen Texte mit den Vorstellungen und Begriffen unserer Zeit setzt dann nur den hermeneutischen Prozeß fort, dessen Zeugnisse und Niederschlag die Texte des Neuen Testaments gerade in ihrer Verschiedenheit darstellen²⁴.

Die Kirche der ersten Jahrhunderte hat die Schrift als legitime Auslegung des Christusereignisses verstanden, ohne die Unterschiede zwischen den einzelnen Büchern zu verwischen. Sie war sich dabei bewußt, daß im Wechsel der Geschichte das simple Wiederholen fester Texte zu Mißverständnissen führen oder sogar auf Unverständnis stoßen könnte; denn die Verstehenssituation, in die ein Text hineinspricht, ist konstitutiv für den Text. Ändert sich die Situation, so kann sich die Bedeutung eines Textes ändern, selbst wenn die Worte dieselben bleiben. Nachsprechen und Hören sind immer mit Auslegung verbunden²⁵.

Erst im auslegenden Verstehen beginnen die zunächst stummen Texte zu sprechen. Der Wandel der Verstehenssituation zwang darum bereits die Autoren des Neuen Testaments zu ständiger Auslegung der Botschaft, um ihren Aussagegehalt zu bewahren. Dieser Aussagegehalt, dieser letzte Text, den alle Texte auslegen, ist keine Idee, sondern das Persongeheimnis Jesu Christi, das sich dem menschlichen Zugriff allerdings entzieht. Schon die Autoren des Neuen Testaments haben die Überlieferung mit dem Rückgriff auf das Geheimnis des historischen Jesus von Naza-

²² Vgl. MUSSNER, *Sehweise* 74

²³ Vgl. K. RAHNER, Theologie im Neuen Testament, in: *Schriften zur Theologie* V 33—53 (Einsiedeln 1962)

²⁴ Vgl. K. FRÖR, *Biblische Hermeneutik* (München ³1967) 66

²⁵ Vgl. W. MARXSEN, *Exegese und Verkündigung* (München 1957) 12

reth (der zugleich der geschichtlich Bedeutsame ist) vor Verfälschung bewahrt und von ihm her die Probleme ihrer Gemeinden zu lösen versucht. Jesus Christus selbst ist die „Mitte der Schrift“²⁶.

Die Auslegung biblischer Texte auf die Probleme unserer Zeit setzt den hermeneutischen Prozeß fort, dessen Zeugnis und Niederschlag die Texte des Neuen Testaments gerade in ihrer Verschiedenartigkeit darstellen. Dieser Prozeß der Auslegung ist prinzipiell unabschließbar. Die Fülle des Wortes Gottes liegt noch vor uns. Theologie kann sich nicht nur auf die alten Glaubensaussagen und Anatheme zurückziehen. Sie muß sich nach vorne öffnen, um neue Aspekte des Reichtums göttlicher Offenbarung zu erkennen. Sie muß die eigenen Fragen und Erfahrungen mit in die Wahrheitssuche einbeziehen; denn sie öffnen neu und geschichtlich konkret für die Fülle der göttlichen Offenbarung.

Die Situation ist heute, wo der christliche Glaube in den verschiedenen Kulturräumen als kritisch-schöpferisches Ferment Wurzeln fassen muß, komplizierter; das entbindet jedoch nicht von der Pflicht, den in der Schrift begonnenen und durch die Schrift bleibend normierten hermeneutischen Prozeß fortzusetzen. Wenn die Theologie das leistet, nimmt sie ernst, daß Akkommodation ein Problem der Theologie selbst ist. Sie wird sich dann auf die Mitte des Christlichen konzentrieren, um von dorthier zu prüfen, wie „das Ganze“ von einem neuen Verstehenshorizont her zu begreifen ist.

3. Der theologische Pluralismus als Konsequenz des Verstehens

Verstehen ist nicht nur ein geistiges Erfassen eines Gegenstandes, sondern eine ursprüngliche Vollzugsform menschlichen Daseins, ein Existenzial²⁷. Wo es dabei nicht um ein reines Erfassen einer Sache geht, son-

²⁶ Zur Diskussion um Einheit und Mitte der Schrift vgl. u. a.: H. DIEM, Die Einheit der Schrift: *EvTh* 13 (1953) 385—405; W. MARXSEN, *Exegese und Verkündigung* (München 1957); E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Göttingen 1965) 214—223; Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit, ebd. I 224—236; Paulus und der Frühkatholizismus, ebd. II 239—252. Mit KÄSEMANN hat sich H. KÜNG, *Strukturen der Kirche* (Freiburg 1962) auseinandergesetzt. Von katholischer Seite sei vor allem auf die Arbeit von N. APPEL, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus* (Paderborn 1964) hingewiesen. Vgl. ferner: O. KUSS, Exegese als theologische Aufgabe: *BZ N.F.* 5 (1961) 159—185; H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963); F. MUSSNER, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, in: *Praesentia salutis* (Düsseldorf 1967) 67—80. Vgl. zum Ganzen auch die Konzilsdiskussion über die „hierarchia veritatum“, die sich in Nr. 11 des Ökumenismusdekrets niedergeschlagen hat; dazu: U. VALESKE, *Hierarchia Veritatum* (München 1968); H. MÜHLEN, Die Lehre des Vaticanum II über die „hierarchia veritatum“ und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog: *ThGl* 56 (1966) 303—335.

²⁷ Auch hier muß wieder auf Literatur verwiesen werden. Vgl. vor allem: H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 21965); E. FUCHS, *Glaube und Er-*

dern um einen Anspruch, der mir begegnet, setzt das Verstehen einen Lebenszusammenhang voraus, in dem der Verstehende und das Verstandene von vornherein in einem durchgängigen Vorverständnis zusammengehören. Dieses Vorverständnis, das aus einer geschichtlich geprägten, geschichtlich sich vollziehenden Daseinsauslegung kommt, bestimmt bereits die Art jeder Fragestellung und damit das, was als fragwürdig erscheint. In diesem Vorverständnis ist menschliches Dasein sich je schon als ganzes gegenwärtig; diese Selbstgegenwart wird von der philosophischen wie theologischen Reflexion nicht gestiftet, sondern allenfalls erhellt oder in die Krisis geführt. Betrachtet man dieses Vorverständnis nicht als reine Seinsmöglichkeit, dann bringt es in den Verstehensvollzug die ganze Verstehenssituation mit ein, aus der der vernehmende, wenn auch anfanghafte Glaube kommt. Zu dieser Verstehenssituation gehört ebenso das reflexe, durch die Schrift normierte Glaubensverständnis der Kirche wie das grundlegende Daseinsverständnis eines bestimmten Kulturraumes, einer bestimmten Zeit. Was in gar keiner Weise den Grundzügen des Vorverständnisses entspricht, kann vom konkreten Menschen nicht als Heilsoffenbarung erkannt und vollzogen werden. Eine Verkündigung, die diese verborgenen Zusammenhänge übersieht, kann nie zu verantwortetem Glauben führen. Der Abfall afrikanischer Christengemeinden zu den grassierenden messianischen Sekten ist dafür ein eindringliches Zeugnis. Es ist relativ leicht, abhängige Völker, die sich noch dazu kulturell unterlegen fühlen, wie es in der Missionsgeschichte (nicht erst seit dem Entdeckungszeitalter) weithin der Fall war, zum Nachsprechen frühchristlicher Theologumena und katechetischer Kernsätze zu bewegen. Die eigenartige Tatsache, daß die jungen Kirchen aber erst jetzt beginnen, das Gehörte theologisch zu verantworten, zeigt ebenso wie das Faktum, daß es den Kirchen aller Konfessionen im asiatischen Raum bis jetzt kaum gelungen ist, die intellektuelle Führungsschicht anzusprechen, daß der Verstehensvorgang selbst von missionierenden Kreisen der Kirchen kaum

fahrung (Tübingen 1965); DERS., *Marburger Hermeneutik* (Tübingen 1968); Was ist existenziale Interpretation? in: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Tübingen 1965) 65—115; G. EBELING, *Hermeneutik*, in: *RGG³* III 242—262; DERS., *Wort und Glaube* (Tübingen 1967); R. BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1961) 211—235; DERS., *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* in: *Glauben und Verstehen* III (Tübingen 1962) 142—150; DERS., *Geschichte und Offenbarung* (Tübingen 1958); DERS., *Der griechische und hellenistische Sprachgebrauch von ἀλήθεια*, in: *ThW* I 239—242; DERS., *Der urchristliche Sprachgebrauch von ἀλήθεια*, in: *ThW* I 242—248; DERS., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, in: *Exegetica* (Tübingen 1967) 445—469; K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, hrsg. von J. B. Metz (München 1963). Eine gute Zusammenfassung der hermeneutischen Diskussion bieten auch J. M. ROBINSON / J. B. COBB (Hrsg.) *Die neue Hermeneutik*. Neuland in der Theologie, Bd. 2 (Zürich/Stuttgart 1965)

zum Gegenstand theologischer Reflexion gemacht worden ist. Da dieses Faktum heute von allen Konfessionen bedauert wird, ist es nicht nur römischem Zentralismus anzulasten.

Nun ist das Vorverständnis, wie die Erfahrung zeigt, kein unabänderliches Schicksal. Eine Verkündigung kann aber nur dann die Tiefenschichten eines Volkes erreichen, wenn das bereits vorhandene Woraufhin der Heilsfrage erkannt worden ist. Wahrscheinlich wird die christliche Verkündigung von der Geschichtlichkeit und Gemeinschaftlichkeit allen Heiles hier erst klärende Arbeit leisten und dem Hörer des Wortes erst einmal klar machen müssen, daß das Heil nicht in der zyklischen Rückkehr zum mütterlichen Urschoß, in der völligen Auslöschung des eigenen Selbst oder im Verschmelzen mit dem kosmischen All usw. besteht. Es ist gar nicht selbstverständlich, sondern spezifisch christlich, daß es so etwas wie eine Geschichtlichkeit, eine zielgerichtete Entwicklung, eine Heilsbedeutsamkeit einer bestimmten historischen Person (und nicht nur einer allgemein verständlichen Lehre) gibt, daß der Mensch mit einem transzendenten Gott und einer eschatologischen Vollendung der Welt zu rechnen hat. Werden diese und andere Grundlagen der christlichen Heilsbotschaft nicht erkannt, so bleibt es beim Nachsprechen verstehensfremder (nicht nur unverstandener) Formeln oder es kommt zu einem in sich unlogischen Synkretismus, der die widersprechendsten weltanschaulichen Elemente zu einem heterogenen Konglomerat verleimt.

Nun ist die Hoffnung nicht unberechtigt, daß durch den weltweiten Akkulturationsprozeß die Verstehensvoraussetzungen sich überall einander annähern. Vielleicht entsteht erst in diesem Prozeß ein universales Verständnis für grundlegende Voraussetzungen der christlich-jüdischen Heilsbotschaft, die sich auch im Abendland durchsetzen mußten, wie z. B. ein echtes Geschichtsdenken und ein spezifisches Weltverständnis, das den numinosen Kosmos sprengte und die Welt zum Laboratorium des schöpferischen Menschen machte²⁸. Wenn missionierende Kreise der Kirche (tatsächlich kann man im Moment noch nicht von einer missionierenden Kirche sprechen, sondern nur von missionierenden Kreisen der Kirche!) den Akkulturations- wie den damit verbundenen Säkularisierungsprozeß unter dieser Sicht sehen lernten, könnten sie leichter die Chance wahrnehmen, die dieser universale Wandel des Weltbildes für die christliche Verkündigung bedeuten könnte (nicht unbedingt bedeutet). Jedenfalls müßte vor einer christlichen Verkündigung das konkrete Vorverständnis von Heil eines bestimmten Kulturraumes erforscht werden,

²⁸ Es sei wiederum auf Literatur verwiesen: P. HÜNERMANN, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert* (Freiburg 1967); W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit* (Stuttgart 1951); T. BOMANN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Göttingen 1965); G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde. (München 1966), bes. II 108—133, 357—379; J. B. METZ, *Weltverständnis im Glauben* (Mainz 1965); DERS., *Zur Theologie der Welt* (Mainz/München 1968).

um erst einmal dieses Vorverständnis in eine klärende Krisis zu führen. Das Vorverständnis ist der Anknüpfungspunkt, der keinesfalls übersprungen werden darf, sondern oft erst aufnahmebereit gemacht werden muß für die christliche Heilsbotschaft. Die *Metanoia* muß also schon sehr früh ansetzen. Anpassung der missionarischen Verkündigung an den Hörer des Wortes bedeutet also keineswegs eine Reduzierung dieser Verkündigung, sondern eine Öffnung des Hörers für den spezifischen Heilszuspruch dieser Verkündigung. Der Schritt der christlichen Botschaft aus dem Raum hebräischen Denkens in die hellenistische Welt (die freilich ihrerseits das hebräische Denken schon beeinflusst hatte) zeigt, daß die spezifisch christliche Heilsbotschaft in einem ihr zunächst fremden weltanschaulichen Raume verstanden werden kann. Das jahrhundertelange Ringen mit einer schleichenden Gnosis zeigt umgekehrt, wie schwierig es ist, dem ursprünglichen Gehalt der christlichen Botschaft treu zu bleiben.

Dieser Verstehensprozeß, das beweist die Geschichte, braucht seine Zeit. Es ist auch nicht so, daß zuerst das Vorverständnis völlig gereinigt bzw. aufnahmebereit gemacht werden könnte für die christliche Botschaft und dann in einem (auch zeitlich) zweiten Ansatz das Verstehen folgen würde. Zwischen Vorverstehen und Verstehen vollzieht sich ja ein Zirkel. Nur innerhalb dieses Zirkels kann sich das Vorverständnis legitimieren oder korrigieren lassen. Das Verstehen muß sich also im Vollzuge selbst überprüfen. Die Vormeinungen müssen sich in der Ausarbeitung des Verstehens bewähren oder modifizieren. Dazu ist keine radikale Vorurteilslosigkeit gefordert, sondern nur die Offenheit, die, der eigenen Voreingenommenheit eingedenk, sich dem fremden Gedanken in seiner Andersartigkeit aussetzt, damit er seine Wahrheit den eigenen Vormeinungen gegenüber ausspielen kann. Der fragende, geschichtliche Mensch kann durchaus zu Erkenntnissen gelangen, die die Geschichtsbezogenheit seines Standpunktes übersteigen, auch wenn das In-der-Geschichte-Sein des Menschen selbst wieder eine Grundweise menschlichen Daseins ist, das im Geschichtsbezug sein Selbstverständnis bildet. Geschichtlichkeit des Menschen bedeutet keinesfalls absolute Relativität (in sich schon ein Widerspruch), die mit Fassung zu tragen wäre wie die antike Schicksalshaftigkeit, die keine Transzendenz zuließ. Geschichtlichkeit, darauf macht besonders Karl JASPERS²⁹ aufmerksam, bedeutet auch Einheit des Ursprungs. Geschichtlichkeit schließt die Tatsache ein, daß die Geschichte dem Menschen Antwort auf sein wesentliches Selbstverständnis geben kann, daß er über sein Dasein durch geschichtliche Begegnung verfügen lassen kann und (vor aller Reflexion bereits) verfügen läßt. Dabei zeigt es sich, daß der Verstehende vom Verstandenen selbst wieder ausgelegt wird, daß der Vorgang des Verstehens den gegenwärtigen Verstehenshorizont des Verstehenden verändert und somit der Subjekt-Objekt-Gegensatz überwunden ist bzw. in dieser Gegensätzlichkeit gar nicht

²⁹ *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Piper paperback (München 1963) 309

existiert. Die Subjektivität des Erkennenden läßt sich nicht ausschalten, steht aber selbst mit auf dem Spiel³⁰.

Eine Verkündigung, die die geistige Verantwortbarkeit des Glaubens von vornherein anvisiert, kann und muß den Hörer durchaus in eine Prüfung führen, in der seine ganze Subjektivität auf dem Spiel steht, in der sogar die Vormeinungen revidiert werden müssen, damit die richtigen, der Sache angemessenen Vorurteile gewonnen werden können und die Heilsfrage „richtig“ gestellt werden kann. Dieser Punkt muß unbedingt erreicht werden. Das erfordert ein aufmerksames Eingehen auf den Hörer des Wortes und seine gesamte geistige Umwelt. Es dürfte sich von selbst verstehen, daß dieses aufmerksame Eingehen mehr bedeutet als ein billiges Reduzieren *ad usum delphini* und Nach-dem-Munde-Reden, bei dem es gar nicht zur Metanoia kommen kann. Diese wird aber auch dann verfehlt, wenn der Hörer ständig zu einem *credo quia absurdum*, zu einem *sacrificium intellectus* aufgefordert wird, wenn das Vorverständnis ohne Reflexion übergangen wird oder sogar die naive Annahme vorherrscht, man könnte aus dem Menschen eine *tabula rasa* machen und mit ihm gleichsam auf dem Nullpunkt anfangen.

In der richtig verstandenen Anpassung kommt es also durchaus zu jenem Neuheitserlebnis, auf das alle gläubige Metanoia zielen muß³¹.

Dieses Neuheitserlebnis kann jedoch nicht darin bestehen, den Menschen aus aller Überlieferung zu reißen. Als geschichtlicher Mensch steht er ja immer schon in einer Überlieferung. Von dieser Überlieferung her verbindet er, um Verstehen bemüht, Vergangenheit und Gegenwart, Altes und Neues. Wenn Verstehen immer von einer vorgehenden Bewegung des Vorverständnisses bestimmt ist, so entspringt die Vorwegnahme von Sinn nicht einer willkürlichen Subjektivität, sondern dieser verbindenden Überlieferung. Beim Verstehen einer Überlieferung eines ursprünglich fremden Kulturraumes zeigt sich dabei eine Spannung zwischen einer gewissen Vertrautheit aufgrund des gemeinsamen Menschseins einerseits und einer starken Fremdheit aufgrund der unterschiedlichen geschichtlichen Herkunft andererseits. Diese Spannung zwischen Vertrautheit und Fremdheit (die sich ja auch schon bei der Einholung der eigenen geschichtlichen Überlieferung zeigt), durchkreuzt das Verstehen nicht von vorn-

³⁰ Der Glaube ist durchaus mehr als ein Verstehensvorgang; er impliziert aber eine intellektuelle Redlichkeit, er muß verantwortet werden. Diese Aufgabe leistet vor allem die Theologie. Von daher dürfte es berechtigt sein, daß in diesem Artikel, der sich ja mit dem Akkommodationsproblem als einem Problem der Theologie befaßt, vor allem der Verstehensvorgang im Glaubensvollzug untersucht und andere Aspekte ausgeblendet werden.

³¹ Vgl. dazu: Th. OHM, Neuer Wein in neuen Schläuchen, in *Ex contemplatione loqui* (Münster 1960) 150—172; DERS., *Machet zu Jüngern alle Völker* (Freiburg 1962). Zum Ganzen auch: *Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission*, hrsg. von L. Kilger, = Missionsstudienwoche Würzburg 1956 (Münster 1957)

herein, sondern ermöglicht es, die eigenen Vormeinungen zu überprüfen. Das, was sich in einer teilweisen (nicht völligen) Fremdheit zeigt, lockt geradezu zum Verstehen und gibt damit die Möglichkeit, die eigenen Vormeinungen an der Andersartigkeit der zunächst fremd anmutenden Überlieferung zu messen. Diese Andersartigkeit schränkt, wenn man sie gelten läßt, die Freiheit des Erkennens nicht ein, sondern ermöglicht sie. In diesem Sinne gibt es keinen Horizont, der eine Kultur grundsätzlich abschließt. Aller Horizont läßt sich in verstehendem Erkennen ausweiten. Horizonte lassen sich sogar verschmelzen. Verstehen besteht dann in der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte. Wie nämlich ein Verstehenshorizont nicht ohne die eigene Tradition gewachsen ist, so bildet er sich (gerade heute) auch nicht ohne die Kommunikation mit fremden Kulturen und den Existenzmöglichkeiten, die sie anbieten. Der Verstehenshorizont ist nicht nur seiner eigenen unabschließbaren Tiefe, sondern auch der ganzen Breite der Gegenwart geöffnet. Im Verstehen wird dann auch die historische Tiefe scheinbar abgeschlossener Horizonte mit ins Verstehen eingebracht. Geschichtliche Standortbezogenheit des Menschen bedeutet eine Vorbedingung des Verstehens, nicht dessen Scheitern.

Die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Verstehens hat Konsequenzen für die Theologie. Theologisches Denken kommt einerseits aus dem verstehenden Hören der Offenbarung. Verstehendes Hören ist immer passiv und aktiv zugleich. Theologisches Denken setzt damit bereits eine positive Glaubensentscheidung voraus und stellt antwortend den Glauben selbst dar. Die Theologie ist selbst bereits in Besitz genommen von der Wahrheit der Offenbarung. Sie kann über diese Wahrheit nicht so verfügen, als wäre sie ihr Eigentum. Die Wahrheit der Offenbarung entspricht allerdings weniger dem abendländischen Wahrheitsbegriff, der in der Identität von Denken und Sein gründet, sondern jenem typisch biblischen Wahrheitsbegriff, für den die Identität von Verheißung und Erfüllung charakteristisch ist. Diese Identität gründet allein in der Treue Gottes. Gott ist aber zugleich der Andere, der Größere. Seine Erfüllung übertrifft alle menschliche Erwartung. Sie ist nicht errechenbar und verrechenbar und bringt immer das Moment des Neuen und Überraschenden. Die theologische Wahrheit läßt sich deshalb nur aus der Spannung von schon gültiger Zusage und noch ausstehender verheißener Erfüllung verstehen. Der letzte Sinn theologischer Aussagen wird erst eschatologisch offenbar. Theologisches Denken muß also von seinem spezifischen Wahrheitsbegriff her stets offen sein für das Neue. Es darf nie ein abgeschlossenes System vorlegen, zu dem dann allenfalls neue Scholia hinzugefügt werden müßten.

Theologisches Denken hat sich allerdings nicht nur angesichts der Offenbarung zu verantworten, sondern auch angesichts eines sich wandelnden Weltzusammenhanges, in dem der Mensch lebt und sein Dasein auslegt. Theologie darf um der Antwort willen, die sie dem konkreten Menschen schuldet, die Subjektivität des grundlegenden Daseinsverständ-

nisses nicht überspringen. Diese Subjektivität des grundlegenden Daseinsverständnisses ist keine rein individualistische, sondern eine intersubjektiv-geschichtliche. Sie entspringt jenem gemeinschaftlichen Bezeugungszusammenhang, in dem sich auch der Glaube artikulieren muß.

In der theologischen Antwort muß der ganze Mensch innestehen können. Sie darf nie völlig ablösbar sein von jener geistigen Subjektivität, in der der Mensch existiert, sondern erwächst aus und in der Konfrontation mit den pluralen Erfahrungen des Menschen. Theologisches Denken steht in ständigem Dialog mit anderen, der Glaubensantwort bereits entgegengehaltenen, philosophischen oder sonstigen wissenschaftlichen Daseinsauslegungen.

Das besagt gerade nicht, daß es eine fertige (etwa philosophische) Daseinsauslegung gibt, die die Theologie sich einfach voraussetzen kann, sondern daß die Theologie aufgrund der Offenbarungswahrheit eine herrschende Daseinsauslegung in die Krisis führen darf und muß. Sie darf von dieser Daseinsauslegung nur nicht abstrahieren. Heute steht die abendländische Theologie bereits einem Pluralismus von Philosophien und Einzelwissenschaften gegenüber, die das Selbstverständnis des Menschen bestimmen. Damit wird es in Zukunft unvermeidlich einen theologischen Pluralismus geben. Die Theologie wird dann am Fragmentarischen allen Daseinsverständnisses stärkeren Anteil haben als bisher.

Die heutige Theologie gerät notwendigerweise immer stärker ins Gespräch mit Philosophien, Einzelwissenschaften und weltanschaulichen Problemen, die von keinem Theologen mehr überblickt werden können³². Die Philosophie, mit der der Theologe sein Geschäft betreiben sollte, existiert nicht mehr. Zudem müßte der einzelne mit all den Wissenschaften im Dialog stehen, die sich von der Philosophie emanzipiert haben, für das moderne Denken aber außerordentlich relevant sind. Diese Disparität kann auch kein Team bewältigen.

Damit entsteht in der Theologie ein Pluralismus, der sich von den Lehrstreitigkeiten früherer Schulen grundsätzlich unterscheidet. Die alten Schulen stimmten in der Terminologie und in den philosophischen Voraussetzungen, im Sprachfeld und im unreflektierten Lebensgefühl entweder überein oder ließen solch tiefere Differenzen unreflektiert. Heute unterscheiden sich Theologien bereits im Denkansatz, nicht erst im Scholion. Ein gemeinsamer Verstehenshorizont ist kaum mehr auffindbar oder bereits nicht mehr gegeben. Der „Partner“ geht von Ausgangspunkten

³² Vgl. dazu vor allem die Arbeiten von K. RAHNER, Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: *Schriften zur Theologie* VIII (Einsiedeln 1967) 88—110; Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, *ebd.* 111—132; Philosophie und Philosophieren in der Theologie, *ebd.* 66—87; Philosophie und Theologie, in: *Schriften zur Theologie* VI (Einsiedeln 1965) 91—103; Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche: *Concilium* 5 (1969) 462—471

aus, bietet Gesprächsmaterial an, spricht von Vorgegebenheiten her, die fremd sind und ein Gespräch kaum mehr sinnvoll erscheinen lassen.

Der Versuch, diesen Pluralismus noch einmal mit einer Theologie zu übersteigen, die allgemein Anerkennung finden könnte, weil sie wenigstens in Fragestellung und Terminologie allen Theologen gleich zugänglich wäre, würde zur Theologie einer kleinen Sekte führen, die nicht mehr mit ihrer Umwelt sprechen könnte. Sie hätte sich von jedem konkreten Vorverständnis von Heil schon gelöst, bevor der Dialog begonnen hätte. Damit hätte sie ihre eigentliche Aufgabe vom Ansatz her bereits verfehlt.

4. „Einheimische Theologien“ als Ausdruck des theologischen Pluralismus

Der theologische Pluralismus wird sich noch verstärken, wenn Theologen einmal damit beginnen, sich ernsthaft mit dem Daseinsverständnis jener sozio-kulturellen Räume auseinanderzusetzen, die nicht vom Abendland ihre geschichtliche Prägung empfangen haben.

Hier ist noch nicht allzuviel geschehen. 1948 stellte Hendrik KRAEMER fest³³, in den jungen Kirchen gebe es „kein wirklich eigenes theologisches Denken“, weil die Mission die Jungen Kirchen „nie zu selbständigem Denken, sondern nur zur Aufnahme fremder Gedanken erzogen“ habe. 1962 warnte Josef NEUNER³⁴ davor, die Augen vor den großen Problemen der modernen Priesterausbildung in den Missionen zu schließen. Die Fragen der Theologie müßten unbedingt von einheimischen Theologen durchdacht werden. „Es wird“, so urteilte NEUNER³⁵, „schwer sein, in den beinahe zweitausend Jahren indischer Kirchengeschichte einen Theologen zu finden, der für Indien und für die Gesamtkirche einen wesentlichen Beitrag zur Theologie hervorgebracht hätte. In anderen Missionsländern ist es wohl nicht viel besser. In der katholischen Literatur höherer Ordnung sind die Missionsländer immer noch großenteils auf die Heimat angewiesen. Das kommt nicht vom Mangel an Begabung unter den Christen — jeder, der mit Seminaristen in Missionsländern zu tun hat, stößt auf ausgezeichnete Talente —, es kommt von der Ausbildung und vom Mangel an Verständnis für die umfassenden kirchlichen Interessen in der Missionsplanung. In der frühen Kirche waren die besten Männer mit der Durchdringung des christlichen Erbes für ihre Zeit und ihre Gemeinden beschäftigt, heute werden die besten Kräfte der jungen Kirchen für Organisation und Erziehungswesen beansprucht, sehr zum Schaden des eigentlichen kirchlichen Lebens. Das Kernproblem der heutigen Mission scheint also nicht mehr einfach der einheimische Priester zu sein — er ist längst da —, sondern seine Ausbildung im Zusammenhang mit der universalen Orientierung des kirchlichen Lebens... Das Antlitz unserer

³³ H. KRAEMER, *Mission und Kolonialismus* (Basel 1948) 15

³⁴ J. NEUNER, Die Weltkirche, in: *Mysterium Kirche*, hrsg. von F. Holböck und Th. Sartory (Salzburg 1962) II 878

³⁵ a.a.O. 878f

Missionskirchen wäre anders, wenn die theologischen Interessen der Priester nicht großenteils verschüttet wären.“ Überblickt man die Literatur, so läßt sich Neuners Urteil nur bestätigen. Bis zum Tode von Thomas OHM (1962) hat die deutsche katholische Missionswissenschaft das Problem einer einheimischen Theologie kaum ernsthaft unterbaut. Trotz wertvoller Erfahrungsberichte und gelegentlicher Imperative unterschied OHM theologisch immer noch zwischen „Missionssubjekt“ (in der Regel der europäische Missionar) als dem einzigen aktiven Träger des gesamten Anpassungsprozesses und dem „Missionsobjekt“, das eigentlich nur das zu assimilierende und zu transformierende „Material“ lieferte.

Diese Theorie von OHM entspricht eher den tatsächlichen Verhältnissen der Kolonisation als den Erfordernissen einer nachkolonialen Zukunft. Normalerweise verfällt die junge Kirche ja auch zunächst einer Periode der Imitation, in der sie von dem lebt, was ihr ausländische Missionare gegeben haben. Danach folgt in der Regel ein Stadium der Adaptation, in dessen Verlauf importierte theologische Denkstrukturen und -inhalte erstmals bewußt auf die eigene Situation angewandt und in etwa sogar übersetzt werden. Diese Übersetzung kann gelegentlich für den Außenstehenden den Zug des Synkretismus tragen³⁶. In diesem Stadium kann der europäische Theologe wertvolle Übersetzungsarbeit leisten und den Anstoß zu eigenen Ansätzen einheimischer Theologen liefern. Die Arbeiten von TEMPELS, NEUNER und Maurus HEINRICHS sowie von Horst BÜRKLE³⁷ kennzeichnen diese Periode ebenso wie die Aufsatzsammlungen, die vor allem evangelische Theologen zusammengestellt haben. Solche Sammlungen stellen im allgemeinen nur Auseinandersetzungen mit Einzelproblemen dar; ohne zusammenhängende Entwürfe zu bieten, dokumentieren sie das theologische Erwachen der jungen Kirchen, selbst wenn der wissenschaftliche Ertrag noch spärlich bleibt³⁸.

Bei all diesen Versuchen, von denen hier nur einige genannt wurden, zeigt sich jedoch, daß der europäische Theologe zwar wertvolle Über-

³⁶ Vgl. dazu H. W. GENSICHEN, in: *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika* I (München 1965) 17.

³⁷ H. BÜRKLE, *Dialog mit dem Osten*. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltendung (Stuttgart 1965); DERS. (Hrsg.), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart* (Stuttgart 1966); *Theologie und Kirche in Afrika* (Stuttgart 1968)

³⁸ Dazu: H. W. GENSICHEN (Hrsg.), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika* I. Das Problem einer einheimischen Theologie (München 1965); G. ROSENKRANZ (Hrsg.), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika* II. Beiträge zur biblischen Theologie (München 1967); F. VICEDOM (Hrsg.), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika* III. Beiträge zur systematischen Theologie (München 1968). Mit „Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien“ hat sich Herwig WAGNER kritisch auseinandergesetzt (München 1963). Einen interessanten Einblick in die beginnende christlich-theologische Arbeit in Japan bietet C. MICHALSON, *Japanische Theologie der Gegenwart* (Gütersloh 1962).

setzungsarbeit leistet, daß er Anstöße und Initialzündungen geben kann, ja daß er oft helllichtig genug ist, den Partner im Dialog für seinen anonymen Wahrheitsgehalt frei zu machen, daß er aber doch nicht so in der ihm ursprünglich fremden Tradition steht, daß er das Daseinsverständnis eines fremden sozio-kulturellen Raumes über ein wissenschaftliches Erforschen hinaus auch existenziell zu seinem eigenen machen könnte. Das aber ist letztlich gefordert, um die Offenbarung Gottes in Jesus Christus inmitten nichteuropäischer Umwelt relevant zu machen. Alle Theologie pendelt zwischen einem bereits angenommenen Daseinsverständnis und einem Offenbarungsverständnis hin und her. Ein Europäer wird das Daseinsverständnis eines Inders nicht unmittelbar, sondern eher nur mittelbar nachvollziehen können. Welche Fragen ein afrikanisches Daseinsverständnis³⁹ an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus stellt, stellen kann und stellen muß, wird sich erst zeigen, wenn einmal Afrikaner selbst von ihrem eigenen, nie ganz reflektierbaren Daseinsverständnis her Theologie treiben.

Solche Theologie wird — wie alle Theologie — akkommodierte Theologie sein, Ergebnis einer Anpassung, keinesfalls Anfang vom Nullpunkt her⁴⁰.

Es wird eine Verschmelzung von Verstehenshorizonten erfolgen wie bei jedem Verstehensvorgang. Die Tradition abendländischer Theologie, abendländischen Offenbarungsverständnisses wird verarbeitet eingehen in die neue „einheimische“ Theologie, die auf ein eigenes ursprüngliches Daseinsverständnis hinpricht, aus dessen Krisis sie selbst erwachsen ist. Eine solche Theologie wird die in der Tradition der abendländischen Kirchen verwahrte Offenbarung klar zum Ausdruck bringen, aber so, daß ihr Gehalt für die Heilsfrage einer bestimmten Generation zur Antwort wird. Damit umfaßt die Theologie erst alle drei Bezugspunkte, die für jede Theologie relevant sind: Offenbarung, konkrete Umwelt und Kirche. Theologische Akkommodation wird dann auch nicht mehr so verstanden werden können, als würde dem geschlossenen Block scholastischer Theologie noch etwas hinzugefügt, so daß diese Theologie dann allerlei Elemente enthielte, die die Kirche sich auf ihrem Weg durch die Jahrhunderte allmählich angeeignet hätte. Es werden vielmehr aus dem Ernstnehmen der geschichtlichen Verfaßtheit des Menschen eigenständige Theologien erwachsen. Diese Theologien werden das Ergebnis der gemeinsamen Bemühungen von Europäern und Nichteuropäern sein. Sie werden den Weg durch die Geschichte des Abend-

³⁹ Da es sich hier um theoretische Erwägungen handelt, sei diese Verallgemeinerung einmal erlaubt.

⁴⁰ Vgl. J. GLAZIK, Eine Korrektur, keine Magna Charta. Kommentare zum Missionsdekret, in: *Die Autorität der Freiheit* III, hrsg. von J. Chr. Hampe (München 1967) 551; H. R. SCHLETTE, Akkommodation, in: *Sacramentum Mundi* I 55—61

landes spiegeln, den die christliche Botschaft genommen hat, und so immer auch ein Produkt einer missionarischen Begegnung sein. Sie werden beim heutigen Wissenschaftsbetrieb auch nicht mehr die Spitzenleistung Einzelner darstellen, sondern Frucht gemeinsamer Bemühungen. Solche Theologien werden sich dann auch stärker in den Dienst stellen müssen, den die Kirche einer spezifischen Gesellschaftsordnung zu leisten hat. „Dieser Schritt vor das eigene Lager“, so urteilt BÜRKLE⁴¹, „ist deshalb missionarisch im strikten Sinne des Wortes zu nennen, weil er verhindert, daß die christliche Botschaft als eine rein ‚religiöse‘ Angelegenheit abgetan wird.“ Im Aufspüren der anonymen Wahrheit, die sich in jeder Gesellschaftsordnung, wenn auch etwas verschüttet, finden läßt, wird sie Wertvolles bewahren und die Jungen Kirchen das Erbe ihrer Völker, als eigene Tradition verwandelt, wieder finden lassen. Akkommodation ist dann nicht mehr die geschickte Hineinnahme in eine fertige Kirche, sondern ermöglicht das Werden einer eigenständigen Ortskirche, wie sie vom II. Vatikanischen Konzil bereits anvisiert wurde. Ihre Theologie wird die Übersetzung und Neuinterpretation des Evangeliums sein, eine Wieder-Darlegung des Willens und Weges des einen Christus, die im Dialog mit den Denkformen der eigenen Kultur erwachsen ist.

Alle Interpretation aber wird immer wieder zeigen, daß weder die Schrift noch Traditionszeugen noch das Dogma das Evangelium ausschöpfen können. Die Variabilität des neutestamentlichen Kerygmas zeigt, daß man sich dem einen Wort Gottes nur mit einer Vielfalt von Formeln, Aspekten und Denkformen nähern kann. Damit ist eine Pluralität von Theologien legitimiert, die genau wie die Theologien des Neuen Testaments selbst die Fülle des Evangeliums vor den Evangelien in die Situation hineinsprechen und von dieser Situation her diese Fülle konkret zu entfalten haben. Die Fülle der Wahrheit liegt als Verheißung vor uns. Der Auslegungsprozeß ist prinzipiell unabschließbar. Das gilt selbst für die Interpretation dogmatischer Formulierungen, die ja kein Ende des Bedenkens markieren, sondern die Erhebung des Bedachten in das unbestreitbar und unverlierbar Denkwürdige (SCHLIER)⁴².

Im Dogma ist sich die Kirche ihres Glaubens reflex bewußt geworden und hat ihn verbindlich dargelegt. Aber auch das Dogma zeigt, daß es eine bleibende Differenz zwischen Gesagtem und Gemeintem in all unserem Reden von Gott gibt. Ein Dogma verweist immer ins Mysterium, von dem kein Dogma objektivierende Aussagen machen kann. Das Dogma dient eher dem gemeinsamen Bekenntnis. Bekenntnisbindung muß jedoch einen Pluralismus von Bekenntnisformulierungen nicht *a priori* ausschließen.

Es ist durchaus möglich, daß es in der Kirche verschiedene Bekenntnisformulierungen gibt und die sichtbare Einheit darin besteht, daß die ver-

⁴¹ in: *Theologie und Kirche in Afrika*, 15

⁴² H. SCHLIER, Biblische und dogmatische Theologie, in: *Besinnung* 32

schiedenen Teilkirchen sich diese Bekenntnisformulierungen gegenseitig anerkennen, daß sie sich zugestehen, daß jede im Bekenntnis der anderen ihren Glauben wiedererkennen kann. Dabei muß natürlich jede Formulierung bzw. Neuformulierung von Glaubenswahrheiten den grundlegenden Sinn eines Dogmas treffen; das soll keineswegs heißen, man könne so einfach zwischen Formulierung und gemeintem Gehalt unterscheiden. Es vollzieht sich hier ein sehr schwieriger Übersetzungsprozeß, in dem sich das in der Schrift bezeugte Offenbarungswort und die auslegende Interpretation begegnen. Dabei ist es nie von vornherein klar, daß der Versuch der Neuinterpretation wirkliches Glaubensverständnis ist. Leider ist der Unterschied zwischen einem unveränderlichen dogmatischen Kern und den veränderlichen einkleidenden Momenten für diesen Übersetzungsprozeß höchst unergiebig. „Das Absolute“, so könnte man mit SCHILLEBEECKX⁴³ sagen, „durchdringt eben alle relativen Interpretationen; es gibt das eine nie ohne das andere“. Die Unterscheidung zwischen Kern und Form hat allenfalls in der Rückschau ihren Sinn. Wenn eine neue Interpretation von der Kirche bereits angenommen ist, läßt sich in der älteren Interpretation diese Unterscheidung machen. Sie läßt uns aber völlig im Stich, wenn wir sie wirklich nötig hätten, bei der Neuinterpretation des authentischen Glaubens nämlich⁴⁴. Wollten wir dabei das Einkleidungsmoment traditioneller Formulierungen durchschauen und ausklammern, um zur Neuinterpretation zu kommen, so behielten wir gewiß einen „Inhalt“ übrig. Es wäre jedoch eine Täuschung, diesen Inhalt nur als zeitlosen Kern zu betrachten; denn er ist bereits durch Interpretation gewonnen — und Interpretation ist immer Neuinterpretation von der eigenen hermeneutischen Situation aus. Es gibt keine Identität außerhalb jeder Interpretation. Die Gegenwart, die Existenz Erfahrung eines bestimmten kulturellen Raumes, ist die hermeneutische Situation des Verstehens. Abseits von dieser „Gegenwart“ gibt es kein Verstehen.

Das Dogma und die dogmatische Theologie wollen in dieser Situation das ein für allemal ergangene Offenbarungswort verantworten. Sie haben ihren Platz zwischen der Schriftauslegung als vergegenwärtigender Anamnese und der Verkündigung einer missionarischen Kirche, die mit ihrem Glaubenszeugnis dienend auf die Fragen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft bezogen ist. Theologie wird darum auch die Vielfalt widerspiegeln, die sich aus ihrem Gespräch mit den Philosophien und Einzelwissenschaften ergibt, die die jeweilige Existenz Erfahrung zu erhellen versuchen.

„Rom“ wird in einer solchen Situation nur mehr ein Rahmenwort geben können und lernen müssen, aufmerksam auf die Stimmen der Teilkirchen zu hören. Es kann Asiaten und Afrikanern nicht inhaltlich vorschreiben, wie ihre Theologie auszusehen hat; denn diese Theologie soll ja gerade

⁴³ Gott — *die Zukunft des Menschen* (Mainz 1969) 18

⁴⁴ Vgl. SCHILLEBEECKX, a.a.O. 17

Schätze der Wahrheit ans Licht bringen, die bislang verborgen waren und dennoch die Kirche bereichern können.

Die jungen Kirchen werden sich nur dann wirklich ernst genommen fühlen, wenn die ganze Kirche von ihnen Bereicherung erwartet. „Kraft ihrer Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft untereinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken“, sagt die Kirchenkonstitution (Nr. 13).

Die alte Kirche kannte das ortskirchliche Prinzip. Das II. Vatikanische Konzil hat dieses Prinzip, wenn auch zögernd, anerkannt. Dabei sollte man „Ortskirche“ nicht zu eng fassen. Es geht nicht um die einzelne Pfarrei, sondern um größere Zusammenschlüsse, wie sie die Bischofskonferenzen bereits verwirklichen. Diesen „Ortskirchen“ obliegt die Auslegung des einmal in einer ganz anderen Situation an ein ganz anderes Volk ergangenen Rufes. Hier liegt ihre theologische Aufgabe. Man kann diese Aufgabe sehr unzulänglich mit „Anpassung“ bezeichnen, weil man sich oft nur mit unzulänglichen, aber seit langem eingeführten Begriffen verständlich machen kann.

Anpassung bedeutet dann aber nicht mehr die Suche nach der rechten Methode, mit der man Unwissenden etwas klar machen kann, sondern ein Prinzip, das allem theologischen Forschen zugrunde liegen muß, wenn es aktuell bleiben will.

COVENANT AND UNIVERSALISM

Guide for a missionary reading of the Old Testament*

by Walter Vogels W. F.

The great theme which easily manifests itself as one reads the Old Testament is, without a doubt, that God has chosen Israel as his people and has made a covenant with her. It is because of this that W. EICHRODT has been able to construct all his theology of the Old Testament around the theme of the covenant. We may therefore ask ourselves the question: what about the salvation of nations? Is there a universalism in the Old Testament?

Some studies have been undertaken on this subject¹, but too often it has been treated as a separate subject. For a typical example of this approach we may quote the eminent English exegete, H. H. ROWLEY. The author has published one book on the election: *The Biblical Doctrine of Election* (London, 1950), and another one on the universalism of the Old Testament: *The Missionary Message of the Old Testament* (London, 1955). We can therefore easily see the problem which presents itself: must we speak separately of the election of Israel and, on the other hand, of the salvation of the nations; or should we not see a very intimate link between the two? The question remains very relevant for the Church; don't we too often speak of the Church *and* the missions, rather than of the Church *which is* mission?

Perhaps the research of the past fifteen years which has been devoted to the study of the covenant² allows us to look the question over and to conclude that there really does exist a very intimate link which unites the theology of the covenant with that of universalism in the Old Testament.

It is now an established fact that the sacred authors have been inspired by certain practices of extra-biblical international politics to express the ties which unite Yahweh to Israel. They have considered this relationship between Yahweh as Suzerain and Israel as Vassal, in the light of the types of vassal treaties especially as they are employed by the Hittites.

* The reflections which follow are the major divisions of a course entitled "Covenant and Universalism in the Old Testament" given at the Institute of Mission Studies of St. Paul University (Ottawa) and at the Divine Word, International Centre of Religious Education (London). Each point could have been developed, but we preferred to present a guide for personal reading, and one can illustrate the different points with many other texts.

¹ For a recent study and a bibliographie on this subject, cf. J. BLAUW, *The Missionary Nature of the Church. Foundations of the Christian Mission* (London, 1963)

² For a total picture of the latest research, cf. W. VOGELS, *La Promesse Royale de Yahweh préparatoire à l'Alliance* (Ottawa, 1970) especially pp. 13—19

The literary outline is clearly established: (I) The Suzerain presents himself with his name and his titles: "I am Yahweh, your God"; — (II) then follows a list of past benefits that the Suzerain has brought about for his vassal. In the Scriptures the two great benefits which constantly reappear are the flight from Egypt, "I have brought you out of the land of Egypt" and the entry into the promised land, "I have given you this land". — (III) What precedes is the basis of the tie which is now created between the two partners of the treaty: "I will be your God and you will be my people". This comprises the promises of protection for his people on Yahweh's part, but also a mandate for recognition and submission by observation of his commandments on Israel's part. — (IV) As is the case in each contract, the witnesses are convoked. With the Hittites it was the gods of the two parties, or the deified elements of nature, the sky and the earth. The Scriptures have likewise retained this last element; again we find the sky and the earth as witnesses, sometimes it is an erected stone which is the witness. — (V) And finally the blessings or curses are enumerated, depending on whether the vassal remained faithful or became unfaithful to the mandates of this covenant.

We can easily find these elements in some texts; for example: *Ex* 19,3—8; 20ff.; *Jos* 24.

Now what is the importance of these conclusions for the problem of universalism in the Old Testament?

I. *The Primitive Universal Covenant*³

As we have said, this idea of the covenant is central to the theology of the entire Old Testament, so we could never insist sufficiently on a significant and important fact which appears in the first eleven chapters of Genesis. When the Yahwist described his prehistory, he described the relationships between God and men with descriptions borrowed from the theology of the Covenant. Thus in his mind, the divine plan for man was universal, the tie which existed between Yahweh and Israel was nothing else than the bond which existed between God and mankind from the beginnings of the history of the world.

According to the Yahwist, Yahweh is already known by these first men under his own name (*Gen* 4,26). The benefits which God had given to man are also a departure and an entry: Yahweh created man in a desert and from there he removed him to place him in a promised land: "Yahweh God *took* man and *established* him in the garden of Eden" (*Gen* 2,15). From these benefits therefore, flow the mandate of submission for man, "Then Yahweh God gave man this admonition: you may

³ For a more technical justification of this question, cf. W. VOGELS, "L'Universalisme de la Préhistoire, Gen. 1—11", in *Eglise et Théologie* 2 (1971) pp. 5—34

eat ... you are not to eat ..." (*Gen* 2,16—17). Afterwards we see in the rest of prehistory more precisely what these mandates consist of. The sacred author shows how mankind was already supposed to live according to the decalogue, the charter of the covenant. Adam and Eve rejected the first commandment (*Gen* 3,5 cf. *Ex* 20,3—6); Cain, the fifth "you shall not kill" (*Gen* 4,8 cf. *Ex* 20,13); Lamech, the sixth (*Gen* 4,19 cf. *Ex* 20,14); Cham, son of Noah, the fourth (*Gen* 9,22ff. cf. *Ex* 20,12). And upon this observance or rejection, depends the blessing or the curse, "for on the day you eat of it you shall most surely die" (*Gen* 2,17).

All this Yahwist prehistory is thus a history of divine benefitssins of man — divine chastisements — but also of pardon. Thus the application of whole outline of the history of salvation to the history of mankind becomes apparent. The Yahwist author thus attributes to all of mankind what Israel considered to be her own privilege, without explicitly using the word "covenant". Many centuries after him, when the priestly author will write his prehistory, he will clearly state that God has made a covenant with humanity: God has drawn up a "covenant" with Noah (*Gen* 9,8ff.).

Meanwhile all of this Yahwist prehistory culminates in total failure when, at the moment of the construction of the Tower of Babel we are present at the dispersion of the peoples: "It was from there that Yahweh scattered them over the whole face of the earth" (*Gen* 11,9). It is truly the "Exile" of humanity. And at the end of the account one question remains without an answer: does this Exile mean the end of the history of salvation for mankind?

The answer is given to us in the history of the patriarchs and more particularly by the call of Abraham (*Gen* 12,1—3). This text gives as well the key for the interpretation of the whole history of salvation which is to follow: "I will make you (Abraham) a great nation" (*Gen* 12,2), God will choose himself a people first; but "in you (i. e. in Abraham, but through him in Israel) all the tribes of the earth shall be blessed" (*Gen* 12,3). Thus all history which will follow and which will begin with the election of a people will have as its final purpose to reestablish this first universal covenant for all men.

II. The Place of the Nations in the Historical Covenant of Israel

God, according to his plan of salvation, first made a covenant with a people Israel, to finally reestablish (finally) the universal covenant, but what is the destiny of the nations in this historical covenant itself?

a. *This Covenant is at the service of the Nations* — The text of the Sinai Covenant strongly underlines the link between election and universalism. God, universal master, has chosen Israel among the nations, "you of all the nations shall be my very own for all the earth is mine" (*Ex* 19,5); but this election is in view of a service to be rendered to others, "I will count you a kingdom of priests" (*Ex* 19,6).

As the priest is placed between God and men, Israel is placed apart as a priestly people. Israel must serve Yahweh in the name of the nations and bring them the Good News of Salvation.

b. *The Nations are treated according to their attitude towards the two partners of the covenant: Yahweh (Suzerain) and Israel (Vassal)* — In the Hittite treaties the Suzerain committed himself to help protect his vassal in case of attack. This explains therefore the protection that Yahweh bestows upon Israel. Israel must be able to become a people and live faithfully according to the covenant, hence the numerous texts where Yahweh-Suzerain promises victory over all those who would oppose or threaten his vassal-Israel. We can quote the reference which shows most clearly the way in which we must understand the numerous passages against enemies: "If you listen carefully to his voice and do all that I say, I shall be enemy to your enemies, foe to your foes. My angel will go before you and lead you to where the Amorites are and the Hittites, the Perizites, the Canaanites, the Hivites, the Jebusites; I shall exterminate these" (*Ex* 23,22—23).

The vassal in his turn must promise absolute fidelity to the Suzerain, he was also obliged to come to the Suzerain's aid if he was attacked, and he was forbidden to draw up any other covenants which would constitute a revolt against his master. It is in this manner that, in order to remain faithful to Yahweh, Israel would oppose any of Yahweh's enemies, i.e. the idolaters. The continuation of the text from Exodus that we have just quoted, well illustrates Israel's rule of behavior with regard to the nations, at this period of her history: "You must not bow down to their gods or worship them; you must not do as they do..." (*Ex* 23,24); and, in an even clearer manner, "Make no pact with the inhabitants of the land or, when they prostitute themselves to their own gods and sacrifice to them, they may invite..." (*Ex* 34,14—17). Thus Israel is admonished and condemned by the prophets, when the people want to make a covenant with the nations, because they are lacking faith in Yahweh (*Os* 7,8ff.; 12,2). On the other hand we notice that certain individuals are accepted into the community or that certain covenants are made with groups, in the event that these strangers recognize Yahweh and respect Israel, in other words where the covenant is not placed in any danger. For example we can cite Jethro's case (*Ex* 18,1—12), or of Rahab who recognizes Yahweh, "I know that Yahweh has given you this land" (*Jos* 2,8ff.), or again of the treaty between the Israelites and the Gibeonites (*Jos* 9).

Thus at the beginning of this epoch the point is to solidify the covenant between Yahweh and Israel. Yahweh will protect Israel against all those who place her existence in danger, and Israel must oppose all those who might be a source of danger for her faithfulness to her Suzerain.

c. *The Nations are the witnesses of the Covenant* — The nations nevertheless occupy an even more positive role in this covenant between

Yahweh and His people. If, in the Hittite treaties, the gods of the two partners were summoned to be witnesses, in the Scriptures it is the nations who are sometimes witnesses to the contract; because they were witnesses to the benefits that Yahweh had afforded to his people, which is expressed by a very classical formula: "in the sight of the nations", "For their sake I will remember the Covenant I made with those first generations that I brought out of the land of Egypt in the sight of the nations, that I would be their God, I Yahweh" (*Lv* 26,45; very often in *Ezekiel* 5,8.14; 16,41 etc.; cf. also "in the sight of Pharaoh" *Ex* 7,20; 9,8). Yahweh did in this way because he had a precise goal in mind, the nations themselves also "will know that I am Yahweh" (*Ez* 36,23.36). Thus when Yahweh brings to trial his people who have been unfaithful to the covenant, the prophet Amos does not hesitate to summon the nations as witnesses at this trial (*Am* 3,9).

d. *The Nations, Yahweh's instruments for the execution of the curses or blessings of the Covenant* — The gods, witnesses to the Hittite covenants, were the ones who had to inflict the curses or bestow the blessings upon the vassal. In the Scriptures on the other hand it is Yahweh, the principal partner, who will do it; but many times we see that He will do it through those who were witnesses to the Covenant, the nations.

The nations will inflict the chastisement upon Israel who has become unfaithful to the clauses of the covenant (*Am* 6,14; *Os* 10,10; *Is* 5,26ff.; 7,18 etc.), but they could equally become the instruments of the blessing and of the mercy of Yahweh for His people; the most obvious instance of this was certainly Cyrus (*Is* 41,1ff.; 45,1: "Cyrus, his anointed one"!).

Thus even in this covenant between Yahweh and Israel, the nations are not forgotten. The covenant is in view of their salvation; if they constitute a danger for this same covenant, they will be exterminated; but they already play a positive witness role, not as a simple spectator witness, but as an active one, executor of the judgment, according to the juridical practice employed in Israel (*Dt* 17,7).

III. *Parallel Covenant with the Nations?*

During this period of salvation history which constitutes the covenant between Yahweh and Israel, we come across a few texts which throw some interesting light on the relations between Yahweh and the nations and always in the perspective of the theology and language of the Covenant.

The escape from Egypt and entry into the promised land which are the historical benefits "par excellence" and foundation of the covenant, are still not a unique feat in the history of the world. Other peoples have had their "exodus-experience" as well: "For, is it not true, that I had Israel come here from the land of Egypt, but also the Philistines from

Caphtor, and the Aramaeans from Kir?" (*Am* 9,7b). And if it is benefits which are the basis of a tie of partnership, other nations therefore also have a tie of partnership with God, "Are you not mine, sons of Israel, as the Cushites are mine?" (*Am* 9,7a).

Consequently Yahweh has a right to the recognition and submission of the nations as well, and, like Israel, if they become unfaithful, they will be judged and punished (*Am* 1—2). This very chastisement resembles to a remarkable degree the purification of Israel, "I intend to reduce the land of Egypt to a waste among wasted countries; for forty years..." (*Ez* 29,12).

But again, as God has shown His mercy in announcing restoration to Israel, a similar restoration is promised to the nations: "After forty years have passed, I will gather the inhabitants of Egypt from the nations where they have been scattered. I will bring the Egyptian captives back and reinstall them in the land of Pathros, the land they came from" (*Ex* 29,13—14).

Thus the texts clearly show that Yahweh concerns Himself with the nations in a manner very similar to his behavior with respect to His people. The question therefore presents itself: do many parallel covenants exist? Are there many ways to be saved, or is there only one?

If there are any very striking similarities between Israel's experience and that of the nations, as the texts show us, there is nevertheless an extremely important element which is absent when it comes to the nations: they have not received Yahweh's revelation. Even if Israel and the nations have had their "exodus-experience", only Israel was conscious that "Yahweh" directed this history, "but if they ask me what his name is..." (*Ex* 3,13). The tie which is thus created between Yahweh and Israel is accompanied by a revelation of His person and of His will. Israel will thus be judged according to the norms of this revealed law (*Am* 2,6—16), whereas the nations will be judged according to the norms of a "natural" law (*Am* 1,3—2,3). The difference is such that we cannot yet speak of a real covenant between Yahweh and the nations, it is only to Israel that Yahweh will say, "I will be your God and you will be my people". It is here that the role which Israel has to play will appear, the profound meaning of her election.

IV. The New Universal Covenant

The knowledge of Yahweh and His revelation was lacking on the part of the nations to have a true covenant relationship with Yahweh. The role and the mission of Israel will now be to communicate this knowledge to the nations, as it had already been indicated from the first moment of her election. The salvation of the nations will thus be realized "in" and "through" Israel. It is here then, that we find again all the texts which the authors cite in their studies devoted to universalism. We can group them into two kinds.

a. Centripetal Universalism — These texts attribute to Israel the role of being a sign and witness, of attracting others. The nations come towards the center, towards Israel, Zion and Jerusalem to receive instruction, law, and revelation from her. "In the days to come the mountain of the Temple of Yahweh shall tower above the mountains and be lifted higher than the hills. All the nations will stream to it, peoples without number will come to it; and they will say: 'Come, let us go up to the mountain of Yahweh, to the Temple of the God of Jacob that he may teach us his ways so that we may walk in his paths; since the Law will go out from Zion, and the oracle of Yahweh from Jerusalem'" (*Is* 2,2—3; *Mi* 4,1—2). Therefore the nations receive what was missing: the revelation of Yahweh and his Law (cf. *Ps* 87; *Is* 25,6ff.; 55, 3b—5; 60; *Hg* 2,6ff.; *Zc* 14,1ff. etc.).

b. Centrifugal Universalism — Israel is not longer only a sign which attracts the nations, but Israel will go to the others to announce the revelation. Here we touch upon very debatable passages, which, according to some authors, will have a real missionary scope: Israel must go to the nations. These are some of the texts from Deutero-Isaiah: "Here is my servant whom I uphold, . . . that he may bring true justice to the nations" (*Is* 42,1.3.4) or again "the light of the nations" (*Is* 42,6; 49,6); the revelation must be communicated to others. Certain Psalms are invitations to proclaim to the nations the revelation of Yahweh, "proclaim his deeds to the peoples" (*Ps* 105,1; cf. 18,50; 57,10—12) or else the nations are invited to unite themselves to Israel in praising Yahweh (*Ps* 66,8; 86,9; 117 etc.). Finally in the small book of Jonah, it is the Prophet who is sent to Nineveh. It is true that these texts are very debatable, Jonah after all does not yet preach the Good News, he preaches judgment: "Only forty days more and Nineveh is going to be destroyed" (*Jon* 3,4). Do these Psalms presuppose a mission on Israel's part? And what is there that is more debated than the songs of the Servant? Certain authors will go so far as to say that Deutero-Isaiah was very nationalistic.

It is therefore not certain that real "missionary" texts are already found in the Old Testament: but what remains absolutely certain, is that the salvation of the nations and their participation in this new covenant, which will again be universal, will pass through Israel. The nations will participate therefore in a revelation already given to the chosen people, and now they will also be able to be called "people of Yahweh" (*Is* 19,25; *Zc* 2,15).

Conclusion

Attentive reading of the Old Testament shows that the theme of covenant is at the same time the theme of universalism. One contains the other. God had made a covenant with a humanity which had become unfaithful. To restore this damaged order, Yahweh made a covenant with a particular people, Israel, which was to be his mediator, without

forgetting at the same time to concern himself with the nations; it is in this way that the universal covenant will finally be re-established⁴.

It is to the degree that Israel lives her fidelity to the covenant, that she will play her universalizing role. This is an important lesson for the Church herself, who, to the extent that she remains faithful, will be missionary.

⁴ Perhaps this concept permits a response to the famous problem of the relationships between Jesus and the pagans. It is at the moment of the Lord's death that the old covenant ends: "and behold the curtain of the Temple was torn in two, from the top to the bottom" (*Mt* 27,51; cf. *Mk* 15,38; *Luke* 23,45). The era of the nations may begin.

P. GUSTAAF HULSTAERT, M.S.C.
EHRENDOKTOR DER
JOHANNES-GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ

von Ernst Wilhelm Müller

Die Philosophische Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz hat am 24. 4. 1972 Herrn P. GUSTAAF HULSTAERT, m.s.c., Bamanya, Republik Zaïre, die Würde eines Dr. phil. h. c. verliehen in Anerkennung seiner wissenschaftlichen Leistungen für die linguistische und ethnologische Afrikanistik, wie sie in seinen zahlreichen Veröffentlichungen zu Sprache, Folklore und Gesellschaftsordnung der Môngo niedergelegt sind, seiner Bemühungen um die Sprach- und Kulturpflege der Bevölkerung des Äquatorialgebietes von Zaïre und in Würdigung seiner Förderung der gleichgerichteten Unternehmungen des Instituts für Ethnologie der Mainzer Universität.

In einer Feierstunde am 20. 10. 1972 überreichte der Dekan Prof. Dr. Peege Pater Dr. h.c. HULSTAERT die Ehrenurkunde. Die dabei vom Autor gehaltene Laudatio liegt der folgenden Würdigung des Wissenschaftlers Dr. P. G. HULSTAERT zugrunde.

Gustaaf HULSTAERT wurde am 5. Juli 1900 in Melsele in Ostflandern geboren. Nach der humanistischen Ausbildung in Asse trat er 1917 in das Noviziat der Missionare vom Heiligsten Herzen ein, studierte 1918—1924 Philosophie und Theologie in Löwen und wurde 1924 zum Priester geweiht. Zunächst lehrte Pater HULSTAERT sechs Monate am Ordenskolleg in Asse, dann wurde er zum Missionar in der Präfektur Tshuapa bestimmt, die seine Kongregation wenige Monate zuvor von den Trappisten übernommen hatte. Schon in seiner Studienzeit hatte er sich intensiv mit drei Disziplinen beschäftigt, denen er später einen großen Teil seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit widmen sollte: Linguistik, Entomologie und Botanik. Nun bereitete er sich durch das Studium der Grammatiken und Wörterbücher des Lomôngo auf seine neue Tätigkeit vor, da diese Sprache das einzige Verständigungsmittel der neuen Mission sein konnte.

Am 25. 9. 1925 reiste HULSTAERT nach Afrika ab. Das Missionsgebiet seines Ordens von ca. 150 000 qkm liegt in der Äquatorprovinz des damaligen Belgisch-Kongo, heute République du Zaïre. Die Bevölkerung ist Teil der großen Ethnie Môngo und spricht Dialekte des Lomôngo. Ethnographisches Quellenmaterial gab es damals noch nicht; für die Missionare war dieses Gebiet Neuland.

Pater HULSTAERT wurde ab Januar 1926 als Reisepater der Station Boéndé eingesetzt, d. h. als Missionar, der im zugehörigen Gebiet von Dorf zu Dorf reist. Hier stellte er bald fest, daß die älteren Grammatiken und Wörterbücher ihm nicht helfen konnten, das Lomôngo zu verstehen. Auf Grund seiner Untersuchungen erarbeitete er eine verbesserte Phono-

logie und begründete die Tonologie dieser Sprachgruppe. Er erkannte die semantische und grammatische Bedeutung der Töne und die Tatsache, daß das Lomongo nicht fünf, wie bisher angenommen, sondern sieben Vokalphoneme hat.

Daneben nahm HULSTAERT in Boéndé seine Arbeiten an den anderen Interessengebieten der Studienzeit wieder auf. Hatte er damals schon ein Dutzend Aufsätze zur Entomologie in englischer, französischer und niederländischer Sprache vorgelegt, in denen einige neue Arten beschrieben werden, die heute seinen Namen tragen, so legte er jetzt selbst große entomologische und botanische Kollektionen an. Aus dieser Zeit stammt auch seine erste wichtige ethnologische Arbeit über die Volksstämme am Lömela, die 1931 erschien.

1927 kam HULSTAERT als Rektor der Missionsstation und Schuldirektor nach Boteka. Hier erzielte er in seinen tonologischen Forschungen den entscheidenden Fortschritt. Darüber veröffentlichte er 1934 in der internationalen Zeitschrift *Anthropos* den umfangreichen Artikel 'Les tons en Lonkundó (Lomongo)', an dem auch heute, nach bald 40 Jahren der Dokumentation, kaum Korrekturen anzubringen sind. Damit waren seine lexikalischen Arbeiten auf eine korrekte Grundlage gestellt, und 1936 konnte sein erstes Wörterbuch *Nederlands-Lomongo*, phonetisch und tonetisch zuverlässig, für Missionszwecke vervielfältigt werden.

1933 wurde HULSTAERT Rektor der Station Bokúma, Lehrer und Direktor am dortigen Seminar, 1936 Rektor der Station Bamanya und dann Oberer der Missionare im Vikariat Coquilhatville und Schulinspektor des Vikariats. Seit 1946 war er bis zur Freistellung von der Missionsarbeit 1950 wieder Rektor und Schulleiter in Boteka.

Neben dieser sozusagen amtlichen Tätigkeit liefen die sprachwissenschaftlichen und ethnologischen Studien. Besonders Flandria-Boteka als Industrieort mit Arbeitern aus vielen Gegenden des Mongo-Gebietes und das Seminar in Bokúma boten HULSTAERT Möglichkeiten zu Dialektstudien, die er als Schulinspektor auf seinen Reisen durch das ganze Vikariat fortsetzen konnte. Die Schulferien nützte er zu Reisen in das Hinterland der Missionstationen und lernte so alle Gruppen der Mongo in ihrem heimischen Milieu kennen.

Aus dieser Zeit stammen die Veröffentlichungen in internationalen Fachzeitschriften über das Lomongo, ethnographische Artikel über Sozialordnung, Recht, orale Literatur und Kunst. 1937 begründete HULSTAERT zusammen mit seinem leider so früh verstorbenen Konfrater BOELAERT die Zeitschrift *Aequatoria*, die sich bald ein gutes wissenschaftliches Ansehen errang. Hier veröffentlichte er außerdem viele Artikel zu aktuellen Fragen, darunter kritische Kommentare zu den jährlichen Reden des Generalgouverneurs, die er vom Standpunkt der Autochthonen aus beurteilte. In der Zeit des zweiten Weltkrieges war *Aequatoria* das einzige Organ, um zu wissenschaftlichen und Tagesfragen Stellung nehmen zu können.

Nach mehreren Lehr- und Lesebüchern in Lomongo für den Schulunterricht und Übersetzungen für die missionarische Arbeit ließ HULSTAERT 1938 die beiden Bücher erscheinen, die ihn in der Fachwelt allgemein bekannt machten und ihm internationalen Ruf einbrachten: die Kongo-Overzee-Bibliothek wurde begründet mit HULSTAERTS ausgezeichnete praktischer Grammatik des Lonkundó (Lomongo), heute von seiner großen Grammatik aus den fünfziger Jahren weit übertroffen, und das Institut Royal Colonial Belge veröffentlichte *Mariage des Nkundó*, ein bis heute unübertroffenes Meisterwerk, das das Thema mit solcher Ausführlichkeit behandelt und mit Beispielen belegt, daß es als Fallsammlung zum Eherecht bei der Rechtssprechung herangezogen werden konnte. Dieses Buch fand in der ethnologischen Diskussion um Verwandtschaft und Heirat große Beachtung.

Im Jahre 1950 wurde HULSTAERT von der Missionsarbeit zugunsten seiner wissenschaftlichen Arbeiten freigestellt. Aber auch danach oblag ihm noch die sprachliche Ausbildung der neuankommenden Missionare, und notwendige Vertretungen nahmen seine Zeit zusätzlich in Anspruch. Seitdem wohnt HULSTAERT in Bamanya.

Durch die Freistellung wurde es ihm ermöglicht, die große und immer weiter wachsende Dokumentation auszuwerten und zu veröffentlichen. Neben seinen Aufsätzen in *Aequatoria*, in belgischen und internationalen Zeitschriften oder in Sammelwerken veröffentlichte HULSTAERT von 1950 an seine großen Werke, die von der Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer in Brüssel und dem Musée de l'Afrique Centrale in Tervuren herausgegeben wurden. In rascher Folge erschienen seine Sprachenkarte des Kongo, das Französisch-Lomongo-Wörterbuch und das großartige Wörterbuch Lomongo-Französisch. Dann folgte die Grammatik in drei Teilen, Phonologie, Morphologie und Syntax, die einen der Gutachter für die Ehrenpromotion zu der gewiß nicht übertriebenen Feststellung veranlaßte, daß keine Bantusprache, wenn nicht sogar keine afrikanische Sprache, in diesem Umfang und mit dieser wissenschaftlichen Akribie erforscht worden sei wie das Lomongo durch Pater Gustaaf HULSTAERT. Dazu kommt ein instruktiver ethnographischer Überblick über die Mongo und immer neue Textsammlungen: Sprichwörter, alte und neue Gedichte, Fabeln, Monstergeschichten und Rechtsfallösungen in Fabelform. Weiter veröffentlichte er Dialektstudien und zahlreiche Arbeiten, die in das Thema 'Ethnoscience' fallen, wie Ethnobotanik oder Farben der Mongo. Neben 245 erschienenen Arbeiten sind neun weitere Werke im Druck, andere in Vorbereitung, darunter alle noch fehlenden Teile der Übersetzung von Altem und Neuem Testament, die auch von den protestantischen Missionen akzeptiert und verwendet wird.

Mit seinen Arbeiten gehört HULSTAERT zu den Pionieren der Bantuistik. Mit seiner linguistischen Begabung und durch seine unablässige Arbeit erkannte er die Mongo-Dialekte als zusammenhängende Sprachgruppe und erreichte durch seine Studien eine durchdringende Darstel-

lung dieser Sprache. Die zahlreichen von ihm veröffentlichten Texte, phonetisch und tonetisch nach internationaler Orthographie, erlauben jederzeit eine kritische Würdigung seiner systematischen Arbeiten. Die Dialektstudien haben ihn dazugetührt, den zentralen Dialekt mit der weit-aus größten Zahl von Sprechern für seine Übersetzungen ins Lomongo zu wählen. Damit hat er das Entstehen einer einheitlichen Schul- und Kirchensprache bewußt gefördert. Durch HULSTAERT ist das Lomongo eine Schriftsprache geworden. Seine Veröffentlichungen der Folklore und seine Übersetzungen sind deren erste Literatur. Daneben regte er manche Lehrer und Katechisten zu Veröffentlichungen in ihrer eigenen Sprache an.

Neben seinen Folklore-Sammlungen, die sowohl Linguistik wie Ethnologie förderten, sind noch die zahlreichen rein ethnologischen Arbeiten zu erwähnen. Durch seine umfassende Kenntnis der Mongo war er den Ethnologen, die nur kurz und ohne spezielle Sprachkenntnisse im Mongo-Gebiet arbeiteten, weit überlegen. Diese überragende Kenntnis veranlaßte Pater HULSTAERT zu öffentlichen Diskussionen mit anerkannten Gelehrten, in denen er sachlich seine — die bessere Meinung — vertrat. So in einer Auseinandersetzung mit Pater Paul SCHEBESTA, der nach kurzem Aufenthalt bei den Mongo eine unzutreffende Darstellung religiöser Konzeptionen publizierte, die sogar von bedeutenden Ethnologen wie Pater Wilhelm SCHMIDT und Hermann BAUMANN übernommen wurde. Die Ergebnisse späterer Mainzer Forschungen über denselben Gegenstand bestätigten die Auffassung von HULSTAERT. Der detaillierten, in ihrer Sachlichkeit vernichtenden Kritik HULSTAERTS an der umfangreichen Arbeit des ehemaligen Gouverneurs VANDERKERKEN über die Mongo können sich die Mainzer Ethnologen ebenfalls anschließen.

Die ethnologischen Arbeiten von Pater HULSTAERT lassen praktisch keinen Bereich der Kultur der Mongo aus. Besonders aber lag ihm das Recht, und darin wieder das Bodenrecht, am Herzen. Dahinter stand auch ein praktisches Interesse, war es doch der Konflikt zwischen Mongo-Bodenrecht und kolonialem Recht, der die größte Gefahr für die gedeihliche Entwicklung der Mongo-Gesellschaft bildete. Hier, wie in anderen Bereichen, bewies HULSTAERT Mut zur Kritik an Aussagen und Maßnahmen der Kolonialverwaltung, wenn es galt, die Rechte der autochthonen Bevölkerung zu wahren. Dabei war er überall als sachlich und als integre Persönlichkeit hoch angesehen. Die Mainzer Ethnologen haben in Belgisch-Kongo und in Zaïre oft genug erfahren können, welches Prestige HULSTAERT hat und wieviel es bedeutet, zu seinen Freunden zu gehören.

Seit seinen ersten bahnbrechenden Publikationen ist Pater HULSTAERT ein in der Fachwelt anerkannter Wissenschaftler. 1945 wurde er Korrespondierendes Mitglied der Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, damals Institut Royal Colonial Belge, in Brüssel; bis zu ihrer Auflösung 1960 war er Mitglied der Commission de linguistique africaine und der Commission Royale de la protection des Indigènes; seit 1950 ist er *chercheur associé* de l'Institut de Recherche Scientifique en Afrique Centrale (IRSAC).

Die Regierungen von Belgien und Zaïre haben HULSTAERTS Leistungen durch die Verleihung von mehreren Orden anerkannt. Aber höher ist das Ansehen zu werten, das sich HULSTAERT bei den Menschen erwarb, denen seine Lebensarbeit gewidmet ist, den Môngo, die ihn als einen Freund anerkennen und den einzigen Fremden, der ihre Sprache vollkommen, ja besser als sie, beherrscht.

Der Wissenschaftler HULSTAERT vereinigt in sich in hervorragender Weise große Vielseitigkeit, Genauigkeit in der Detailforschung und Überblick, drei Eigenschaften, die mancher als unvereinbar ansehen mag. Die Genauigkeit im Detail zeigt sich ebenso in seinen linguistischen Arbeiten wie etwa in *Mariage des Nkundó*, die Vielseitigkeit in dem Interesse an so vielen verschiedenen Disziplinen, wie sie vor allem auch seinen Wörterbüchern zugute kommt: bei den Môngo-Namen von Pflanzen und Tieren fehlt nicht der lateinische Name von Genus und Species, viele Stichwörter enthalten wichtige Information für den Ethnologen. Die Vielseitigkeit zeigt sich auch in seiner ethnobotanischen Arbeit, die sowohl ein botanisches als auch ein ethnologisches Werk darstellt. Ohne den Überblick über die Bantuistik und die Entwicklung der allgemeinen Linguistik wären seine linguistischen Arbeiten ebensowenig möglich wie die ethnologischen ohne seine weitreichenden Kenntnisse der afrikanischen Völkerkunde.

Pater HULSTAERT hat alle Forschungen des Mainzer Instituts für Ethnologie im Kongo von 1951 bis heute uneigennützig mit Rat und Tat unterstützt. Nach dem Kriege bestand noch manches Ressentiment gegen Deutsche, und es war für sie manchmal schwierig, die nötige Förderung bei ihrer Arbeit im Ausland zu finden. P. HULSTAERT unterstützte uns mit der schlichten Selbstverständlichkeit, mit der er seine Begabung, Kraft und Zeit in den Dienst seiner Berufung und der Wissenschaft stellt. Seit Beginn der Mainzer Kongo-Forschung besteht eine gute Zusammenarbeit zwischen Mainz und Bamanya, und das Institut für Ethnologie betrachtet P. HULSTAERT als seinen auswärtigen Freund und Mitarbeiter. Bei der wissenschaftlichen Kommunikation — mündlich und brieflich — gewannen wir wertvolle Anregungen. Die Diskussionen mit P. HULSTAERT in Mbándáká-Bamanya und (z. T. mit Studenten) in Mainz haben die Teilnehmer stets sehr beeindruckt.

Dr. HULSTAERT hat alle Leistungen, die ich kurz zu skizzieren versucht habe, unter Lebensbedingungen geschaffen, die asketische Anspruchslosigkeit voraussetzen. Wenn ich die wissenschaftliche Arbeit als eine Leistung neben der Missionsarbeit dargestellt habe, so trifft das die Sachlage nicht richtig. Für HULSTAERT war alles, was er tat, im Dienste der Gesellschaft geleistet, der er seine Arbeitskraft widmete. Seine Sprachuntersuchungen dienten nicht nur der reinen Wissenschaft — so wichtig sie für die Afrikanistik auch sind — sondern in erster Linie den Môngo, der Sprachvereinheitlichung, der Entwicklung einer Schul- und Kirchensprache und der Erhaltung kultureller Werte über die Umwälzungen der

kolonialen und postkolonialen Periode hinaus. Seine Arbeiten über das Recht, insbesondere das Bodenrecht, verteidigten die wirtschaftlich bedeutsamsten Rechte der Bevölkerung gegen die Kolonialmacht. Seine Lehrbücher schufen die Grundlage für einen Unterricht in Lomongo, sie förderten die Integration der Mongo und die Schaffung eines Wir-Gefühls, das die engen Grenzen der Verwandtschaftsgruppen überschreitet und die Grundlage ist für eine Nationwerdung der Mongo.

Bei allen seinen Leistungen, die erst künftige Generationen von Mongo zu würdigen in der Lage sein werden, blieb HULSTAERT immer bescheiden und stellte seine Person hinter der Sache zurück. Ich glaube nicht, ein besseres Wort zu finden über unseren Ehrendoktor als Prof. DE ROP in einem der letzten Sätze seiner Hulstaert-Biographie: «On ne saurait dire ce qu'il faut admirer le plus dans le père HULSTAERT, ses œuvres magistrales dont il a recueilli les éléments avec une patience sans pareille et une persévérance inouïe, ou l'humilité dont il a fait preuve et qui caractérise le vrai savant.»

Ehren hat dieser bescheidene Gelehrte nie erstrebt. Um so mehr freut es mich, daß die Philosophische Fakultät in Mainz in einmütiger Weise die wissenschaftlichen Leistungen Gustaaf HULSTAERTS anerkannt hat durch die höchste Ehrung, die sie zu verleihen hat, die Ehrenpromotion.

Literatur:

DE ROP, ALBERT, A l'occasion du 70e anniversaire de G. Hulstaert, M.S.C. *Africa-Tervuren* 14: 107—112, 1970

DE ROP, ALBERT, *Bibliographie analytique de G. Hulstaert*, M.S.C. Antwerpen-Borgerhout, Missionnaires du Sacré-Cœur 1972

Es ist beinahe schon Tradition, daß auf einem Kongreß für Religionsgeschichte das Thema „Religionsgeographie“ irgendwie behandelt wird. Auf der internationalen Tagung in Marburg klang das Problem der Religion/Umwelt-Beziehung zunächst nur indirekt an. In Bonn rief der damalige Rektor der Universität, der Geograph TROLL, die Anwesenden auf, doch auch religionsgeographische Probleme mit in die Diskussion einzubeziehen, und auf dem Münchener Kongreß hielt dann SPROCKHOFF sein Referat über die Beziehungen zwischen Religionsgeographie und Religionswissenschaft. (Er war es dann auch, der für das Westermann-Lexikon der Geographie einen großen Teil der religionsgeographischen Stichworte bearbeitete.)

Es freut mich, daß ich diese Tradition heute fortsetzen kann und von den neuen Strömungen berichten darf, die sich seit dem letzten Kongreß in der Religionsgeographie abzuzeichnen beginnen.

Bislang konnte und mußte man folgendes Paradoxon konstatieren: Obwohl von seiten der Geographen immer wieder betont darauf hingewiesen wurde, daß die Religionsgeographie ein geographisches Fach sei, waren es doch gerade die Geographen selbst, die dieses ihr Fachgebiet sehr vernachlässigten. Immer wieder wurde und wird zwar betont, wie wichtig religionsgeographische Forschung (besonders in bezug auf die Entwicklungsländer) ist; aber gearbeitet wurde auf diesem Gebiet wenig. — Auch auf den Geographentagen spielte das Thema „Religionsgeographie“ bisher eine so untergeordnete Rolle, daß ich mich auf dem letzten Geographentag in Erlangen/Nürnberg¹ zu der Bemerkung veranlaßt sah: Unser Fach ist vernachlässigt und daher unterentwickelt.

Ich nenne dazu drei Punkte:

1. Es ist von der *Quantität* her unterentwickelt. Es befaßten und befassen sich so wenig Geographen mit Religionsgeographie, daß man die in den letzten 50 Jahren herausgekommenen Arbeiten bequem in einer Aktentasche aufbewahren kann.

2. Aber die Unterentwicklung bezieht sich auch auf die *Qualität*. Die Religionsgeographie wurde bisher von den Geographen praktisch mit der linken Hand betrieben. Ich kenne keinen Ordinarius, der diesen angeblich so wichtigen Teilbereich des Gesamtfaches Geographie zum Zentrum seiner Arbeit und seines

* Abdruck eines Vortrags, der auf der XII. Jahrestagung des DVRG (s. ZMR 56, 1972, 215f) in Berchtesgaden gehalten wurde.

¹ Mein Geographentags-Vortrag ist inzwischen im Druck erschienen, s. M. BÜTTNER, Der dialektische Prozeß der Religion/Umwelt-Beziehung in seiner Bedeutung für den Religions- bzw. Sozialgeographen, in: *Münchener Studien zur Sozial- u. Wirtschaftsgeographie* (1972). — Auch in meinem für den internationalen Geographentag 1972 in Kanada verfaßten Paper habe ich mich entsprechend geäußert; s. dazu M. BÜTTNER, Recent Developments in Religious Geography (erscheint demnächst in einer englischsprachigen Zeitschrift).

Forschens gemacht hätte. Man schreibt hier und da einen kleineren Aufsatz religionsgeographischen Inhalts, vergibt gelegentlich eine Staats- oder Dr.-Arbeit, doch damit ist das Interesse an der Religionsgeographie dann auch erschöpft. Keiner der bekannten und führenden Geographen hat es bisher unternommen, etwa einmal ein Handbuch oder ein grundlegendes Werk über Religionsgeographie zu verfassen.

Wenn eine wissenschaftliche Disziplin dadurch etabliert ist, daß es in ihr klare Arbeitsthesen, Theorien usw. (eben einen wissenschaftlichen Denkapparat) gibt, mit deren Hilfe man die Menge des anfallenden Einzelmateri als aufbereiten und überschaubar machen kann, dann muß man eingestehen: Die Religionsgeographie als wissenschaftliche geographische Disziplin, die solchen selbstverständlichen Ansprüchen genügt, gibt es eigentlich noch gar nicht.

Wenn man die vorhandene religionsgeographische Literatur etwa mit der religionswissenschaftlichen vergleicht, dann wird dieser Qualitätsunterschied ganz besonders deutlich. Seit es die Arbeiten von Rudolf OTTO, SÖDERBLOM usw. gibt, kann man sagen: Das Fach Religionswissenschaft ist etabliert. Dieses Fach ist heute durch Werke von ELIADE, GLASENAPP, HEILER, MENSCHING, RATSCHOW (um nur einige zu nennen) in einer Weise gefestigt, die dem Religionsgeographen nur Bewunderung abverlangen kann. Ich scheue mich nicht zu behaupten, daß der Niveau-Unterschied zwischen Religionswissenschaft (bzw. Religionsgeschichte) und Religionsgeographie beträchtlich ist. Neben den eben genannten Werken aus dem Bereich der Religionswissenschaft nehmen sich die sogenannten grundlegenden religionsgeographischen Arbeiten recht bescheiden aus. (Ich denke da an die Werke von FICKELER, FRIEDRICH, GEBEL, DEFFONTAINE, SOPHER, IMBRIGHI usw.)

3. Die Religionsgeographie ist unterentwickelt in bezug auf *interdisziplinäre Teamarbeit*. Man muß hier von einer eigentlich anachronistischen Isolierung sprechen. Während z. B. der Sozialgeograph seit längerer Zeit ganz selbstverständlich eng mit dem Soziologen zusammenarbeitet (genau wie der Geomorphologe mit dem Geologen oder der Klimatologe mit dem Meteorologen usw.), pflegt noch heute der Religionsgeograph im allgemeinen zu sagen: Wir sind Geographen, deswegen lassen wir alle religionswissenschaftlichen, theologischen, philosophischen Erörterungen usw. beiseite!

Als ich auf dem Geographentag sagte, ich nähme nur eine religionsgeographische Arbeit eines Kandidaten an, der wenigstens im Nebenfach Religionswissenschaft, Theologie oder Philosophie studiert hätte und der auch die Sprache der Religionsgemeinschaft verstünde, über die er seine Arbeit anfertigen wolle, erregte ich damit einiges Aufsehen. Als ich dann noch sagte, daß es meiner Meinung nach für einen Religionsgeographen gerade darauf ankäme, die *Beziehungen* zwischen Religion und geographischer Umwelt herauszuarbeiten, und daß er sich gerade nicht auf das angeblich rein Geographische (ich frage mich nämlich: Was ist das überhaupt?) beschränken dürfe, war das Erstaunen (ja teilweise sogar die Entrüstung) noch größer. Doch darüber später mehr.

Zu diesen drei Gründen, die die Unterentwickeltheit unseres Faches kennzeichnen, kommt noch ein weiterer, weswegen die Religionsgeographie im allgemeinen relativ wenig Anklang findet: Man hält sie weithin immer noch für eine Disziplin, in der man deterministisch vorgeht und wohl auch vorgehen muß.

Ich nenne zur Veranschaulichung drei Beispiele: 1. GEBEL versucht nachzuweisen, daß Mohammed nur in der Wüste zum Monotheismus kommen konnte und mußte. Obwohl jeder Fachmann weiß, daß Mohammed gerade nicht in der Wüste gelebt hat und der Islam eine Stadtreigion ist, sind doch die Gedanken-

gänge Gebels noch heute selbst unter den Geographen so lebendig, daß man in der jüngsten Ausgabe des Lehrbuches für den Geographie-Unterricht an Höheren Schulen (Harms) ausgerechnet das Buch von Gebel zu den Standardwerken der Religionsgeographie rechnet. — 2. FRICK versucht zu beweisen, daß Luther ganz besonders durch die Wittenberger Landschaft zu seinen reformatorischen Ideen angeregt wurde. — 3. KREBS zeigt noch 1953, daß man in Indien wegen der dort herrschenden Mannigfaltigkeit der Vegetation einfach zum Polytheismus kommen mußte.

Ich fasse das bisher Gesagte zusammen:

1. Die Religionsgeographie ist unterentwickelt. Im Vergleich mit der Religionswissenschaft kann man sagen: Das Fach Religionsgeographie gibt es eigentlich noch gar nicht; denn ihm fehlt das erforderliche wissenschaftliche Grundgerüst.
2. Dieses Grundgerüst muß in Teamarbeit mit allen anderen, an derselben Sache (nämlich an dem Problem: Religion/Umwelt-Beziehung) arbeitenden Disziplinen erst noch erstellt werden².
3. Dabei gilt es, die Relikte deterministischen Denkens zu überwinden, ohne in ein anderes Extrem zu verfallen.

Es ist nach dem bisher Gesagten nicht verwunderlich, daß man Religionswissenschaftler bitten mußte, religionsgeographische Stichworte in geographischen Lexika zu behandeln. Es ist weiterhin nicht erstaunlich (und entspricht dem eingangs genannten Paradoxon), daß viele Geographen mit diesen Artikeln nicht einverstanden waren und sind, ohne etwas Besseres bieten zu können. Man ist daher übereingekommen, für das neue geographische Lexikon *Geopaedia* die Religionsgeographie zunächst einmal weitgehend unberücksichtigt zu lassen und zu warten, bis sich das Fach konsolidiert hat.

Im folgenden soll nun versucht werden, kurz von den neuen Strömungen zu berichten. Es scheint sich eine Entwicklung anzubahnen, die von der Kulturgeographie über die Sozialgeographie in die Religionsgeographie führt. Wenn es der Religionsgeographie gelingt, hier den Anschluß zu gewinnen und (zusammen mit der Sozialgeographie) vor allem die hemmende Isolierung zu überwinden, in Teamarbeit mit den Kollegen von den Nachbardisziplinen (besonders der Religionsgeschichte und Religionssoziologie) eine neue zeitgemäße Methode zu entwickeln, klare Arbeitsthemen zu definieren usw., dann müßte es möglich sein, unserem Fach die erforderlichen Grundlagen zu geben.

Doch bevor ich auf die neuen Strömungen eingehe, möchte ich wenigstens in ganz kurzen Zügen auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund zu sprechen kommen und deutlich zu machen versuchen, wieso es überhaupt zu der eingangs geschilderten „Unterentwicklung“ in der Religionsgeographie kommen konnte, und welche geistesgeschichtliche Konstellation dazu führte, daß sich in jüngster Zeit ein Wandel anbahnt.

² Diese Forderung war der Scopus meines für den internationalen Geographentag eingereichten Papers: Recent Developments (s. o.)

I. ZUR GESCHICHTE DER RELIGIONS GEOGRAPHIE

Die Religionsgeographie (bzw. das, was wir heute im weitesten Sinne darunter verstehen) entsteht zu einer Zeit, als die Geographie praktisch nur von Theologen betrieben wurde. Die Frage, ob Religionsgeographie ein geographisches, theologisches, philosophisches Fach (oder was auch immer) sei, stellt sich zu dieser Zeit daher grundsätzlich noch nicht. Ebenfalls stellt sich noch nicht die Frage nach dem methodischen Vorgehen. Wie ich in meiner Habil.-Schrift³ im einzelnen gezeigt habe, war es zu jener Zeit, da sich so etwas wie eine europäische Geographie (und innerhalb dieser eine Religionsgeographie) herausbildete, ganz selbstverständlich, daß man auch als Geograph theologische Vorstellungen zugrundelegte. Da Geographie im 15. und 16. Jahrhundert nichts anderes war als eine „Entfaltung der *Providential*lehre mit geographischem Material“, ergab es sich zwangsläufig, daß die *lutherischen* Geographen eine andere Geographie vortrugen als die *reformierten*. Für die *Reformierten* beginnt ja bekanntlich die *Providentia* bereits beim Plan Gottes, also vor der Schöpfung. Demzufolge hat der reformierte Geograph Gottes *Providentia* von der Planung an über die Schöpfung, Sündflut usw. bis hin zum jetzigen Handeln Gottes zu beschreiben. — Die *lutherische* *Providential*lehre, zunächst von MELANCHTHON entfaltet, ist dagegen praktisch nur auf das Jetzt des gnädigen Gottes ausgerichtet. Aus dem Grunde beschäftigt sich Melanchthon als Begründer der lutherischen Geographie denn auch nur mit dem gegenwärtigen Zustand auf der Erde und erklärt das jetzige gute Funktionieren als Folge der ständigen göttlichen *Directio ab bonum*. Das Früher interessiert ihn nicht. Schöpfung, Sündflut usw., jene *Loci*, die in der Geographie der Reformierten einen großen Raum einnehmen, kommen bei den lutherischen Geographen überhaupt nicht vor⁴.

Das Werden der Religionsgeographie (bzw. die Geschichte der Religionsgeographie) muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Für die Reformierten war die gesamte Kulturgeographie (die sich damals erst entwickelte) nichts anderes als Religionsgeographie. Es ging vornehmlich darum, die Ausbreitung des Menschengeschlechtes über die Erde (nach der Ausweisung aus dem Paradies) darzustellen. Diese Ausbreitung geschah unter der Leitung Gottes; hier war die aktualisierte *Providentia* sichtbar und beweisbar. Geographie als Kultur- bzw. Religionsgeographie war soviel wie natürliche Theologie bzw. natürliche *Providential*lehre.

Für die Lutheraner galt sowohl in der Physiogeographie als auch in der Kulturgeographie vornehmlich das Jetzt. PEUCER, der als Schüler Melanchthons eine erste klare Methode der lutherischen Religions- bzw. Kulturgeographie entfaltet, sagt, daß ihn weder die Schöpfung noch das Paradies oder die Sündflut interessiere. Wenn man schon zurückschaue, dann dürfe, ja müsse man sogar allenfalls bis zu Christus gehen, denn mit ihm begann ja die eigentliche *Providentia*. Mit ihm begann die Heilsverwirklichung. Aus dem Grunde setzt Peucer in seiner Kultur- bzw. Religionsgeographie denn auch mit Christus und dem Land Palästina an und verfolgt, wie sich von dort das Heil, nämlich die Verbreitung des Christentums über die Erde, verwirklicht. [Es sei hier eine Anmerkung erlaubt: Man sieht, wie der Kryptocalvinist Peucer auch in seiner Geo-

³ M. BÜTTNER, *Die Geographie generalis* ... *Providential*lehre und geographisches Weltbild [Habilitationsschrift] (Wiesbaden 1973)

⁴ vgl. dazu M. BÜTTNER, *A Geographia generalis before Varenius*, in: *International Geography* 1972, Bd. 2 (University of Toronto Press 1972)

graphie eine gewisse Mittelstellung zwischen Lutheranern und Reformierten einnimmt.]

Um 1600 setzt dann eine gewisse Neutralisierung der Geographie ein. Es ist KECKERMANN, das Haupt der damaligen Reformierten in Deutschland und zugleich nach dem Zeugnis seiner Zeitgenossen einer der größten Geographen, der die theologischen Grundlagen für die Emanzipation der Geographie erarbeitete⁵. Er sagt: Der Geograph kann und darf nicht weiterhin Handlanger des Theologen sein und für diesen die *Providentia* nachweisen. Der Geograph hat nach eigenen geographischen Methoden vorzugehen und die Welt zu erforschen. Daß Keckermann so zum Begründer der modernen emanzipierten Geographie wird, interessiert hier vielleicht weniger, wohl aber, daß er die Emanzipation mit Hilfe seiner neuen Sünden- und *imago*-Lehre begründet. Er sagt: Durch den Sündenfall ist unser subjektives Verhältnis zu Gott gestört, es ist uns nicht mehr möglich, ihn ohne Offenbarung zu erkennen. Die *objektive* Naturerkenntnis ist jedoch nicht unterbrochen. Der Mensch kann als Naturwissenschaftler die Welt durchaus trotz des vorausgegangenen Sündenfalles erforschen, sich untertan machen und dabei die alte, durch den Sündenfall verlorengegangene Gottebenbildlichkeit (wenigstens zu einem gewissen Teil) zurückgewinnen. (Im Paradies bestand ja die Gottesebenbildlichkeit z. T. darin, daß der Mensch — wie Gott — Herr über die Natur war.) Aus dem Grund geht Keckermann dann sogar so weit zu behaupten: Es kann nur derjenige ein guter Theologe werden, der zunächst einmal Geographie studiert hat, und zwar nicht eine Geographie alten Stiles, in der es darum ging, die *Providentia* nachzuweisen, sondern Geographie neuen Stiles, deren Ziel es ist, die Natur erkennen und beherrschen zu lernen.

Im Zuge dieser von Keckermann eingeleiteten Emanzipation der Geographie aus der Theologie entstehen dann auch erste religionsgeographische Arbeiten, die man als theologisch neutral bezeichnen kann. Hier wäre vor allem BERTIUS zu nennen, der eine wertneutrale Klassifizierung der Religionen vornimmt und ihre Verbreitungsareale beschreibt. Auch VARENIUS mit seiner „Religionsgeographie“ Japans gehört hierher.

Im 18. Jahrhundert beginnt, ausgelöst durch die Aufklärung, die grundsätzliche Spaltung der Religionsgeographie in eine theologische und eine deterministisch-materialistische Richtung. Die Physikotheologen⁶ von DERHAM, RAY, FABRICIUS usw. bis hin zu WOLFF, KANT und RITTER versuchen, trotz der durch Keckermann eingeleiteten Neutralisierung im Gegensatz gegen die aufkommende kausalmechanische Betrachtungsweise (die ihrer Meinung nach die Geographie zu einer anti-theologischen Wissenschaft machen würde) wieder unser Fach auf die Theologie hin auszurichten⁷. Noch KANT nennt seine „Religions-

⁵ vgl. M. BÜTTNER, Keckermann und die Begründung der allgemeinen Geographie. Das Werden der *Geographia generalis* im Zusammenhang der wechselseitigen Beziehungen zwischen Geographie und Theologie, in: PLEWE-Festschrift 1973 (Sonderband der *Geographischen Zeitschrift*)

⁶ vgl. M. BÜTTNER, Klimatologie und Theologie im 18. Jahrhundert, in: *Neue Zeitschr. f. syst. Theol. u. Religionsphil.* 1964; M. BÜTTNER, Geographie und Theologie, in: *Deutscher Geographentag Bochum 1965* (Tagungsbericht). Wiesbaden 1966

⁷ vgl. M. BÜTTNER, Zum Gegenüber von Naturwissenschaft, insbesondere Geographie und Theologie, in: *Philosophia naturalis* 1973. Vgl. dazu auch meinen Heim-Aufsatz, s. Literatur-Verzeichnis

geographie“ daher „theologische Geographie“, obwohl er der Sache nach viel weniger theologisch vorgeht als die weiter oben genannten Männer wie Peucer, Melancthon usw. (Ich sehe darin einen Versuch, die Physikotheologie neu zu beleben und gegen die aufkommende Kausalmechanik abzusichern⁸.) Man vergleiche dazu Kants Schrift mit dem Titel „Der einzig mögliche Beweisgrund...“, wo er in größerem Rahmen versucht, nicht nur die Geographie, sondern die gesamte Naturwissenschaft durch Verbesserung der physikotheologischen Methode erneut theologisch in Dienst zu nehmen.

Die Gegenposition wird von Forschern eingenommen, die in irgendeiner Weise in der Nachfolge von MONTESQUIEU, VOLTAIRE usw. stehen⁹. Hier greift man Gedankengut vor allem von ARISTOTELES und STRABO auf. Schon diese griechischen Geographen bzw. Philosophen wiesen ja darauf hin, daß Religion, Sitte, Charakter usw. durch die geographische Umwelt, vor allem das Klima, geprägt seien. Im christlichen Mittelalter bis hin zur Aufklärung hatte man diese Dinge betont unberücksichtigt gelassen, weil sie nicht zur göttlichen *Providentia* zu passen schienen. Selbst Sebastian MÜNSTER, den man den deutschen Strabo nannte, ging darauf nicht ein.

Nach dem augenblicklichen Stand der Forschung ist es dann KASCHKE, der erstmals den Begriff „Religionsgeographie“ verwendet und definiert. Er sagt, es sei die Aufgabe des Religionsgeographen, den *Einfluß der geographischen Umwelt auf den Ideengehalt der Religion zu untersuchen*. Die von ihm vertretene Richtung der Religionsgeographie behauptet sich dann im 19. Jahrhundert, ebenso wie sich die materialistisch-deterministische Richtung in der Gesamtgeographie gegen die physikotheologische Überfremdung durchsetzt. Von nun ab kann uneingeschränkt die Definition Kaschkes gelten. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein betrachten es die Religionsgeographen als ihre eigentliche Aufgabe, die Religion von der Umwelt her zu „erklären“. Typische Vertreter dieser Richtung sind die bereits genannten Forscher FRIEDRICH (er verwendet übrigens erstmals den Begriff Religionsgeographie im Titel), GEBEL und FRICK. Trotz der gleich zu besprechenden grundsätzlichen Ablehnung solchen Vorgehens nach dem 2. Weltkrieg veröffentlicht jedoch noch KREBS 1953 seine bereits genannte Theorie über den Ursprung des Polytheismus in Indien.

An Strömungen solcher Art mag es liegen, wenn bei manchen Theologen und Religionswissenschaftlern noch heute die Meinung verbreitet ist, die Religionsgeographie betrachte es als ihre Aufgabe, den Einfluß der geographischen Umwelt auf den Ideengehalt der Religion nachzuweisen. Ich verweise dazu auf das Stichwort „Religionsgeographie“ in den einschlägigen theologischen und religionswissenschaftlichen Werken, wie z. B. in RGG oder im Werk von KÖNIG.

Die Geographen selbst haben indessen im Zusammenhang der allgemeinen Abkehr vom Determinismus eine klare Kehrtwendung vollzogen, und zwar unter bewußtem Aufgreifen des Ideengutes von MAX WEBER. Es war vor allem die Bonner Schule, in der man — angeführt von TROLL — erstmals daran ging, vorwiegend den umweltschöpfenden Charakter der Religion zu untersuchen und herauszustellen. FICKELER, der mit seinem grundlegenden Aufsatz in der damals neubegründeten Zeitschrift „Erdkunde“ die Weichen für die Neuausrichtung der

⁸ vgl. M. BÜTTNER, Kant und die Beziehungen zwischen Geographie (Kosmologie), Philosophie und Theologie, in: *Erdkunde* 1973

⁹ vgl. M. BÜTTNER, *Theologie und Naturwissenschaft*. [Theologische Dissertation Münster 1963]

Religionsgeographie stellte, sprach zwar in der Einleitung noch von wechselseitigen Beziehungen Religion und Umwelt, im Text selbst behandelte er aber nur die eine Seite, nämlich die von der Religion ausgehende Umweltpprägung.

Obwohl man schon in den kurz danach erschienenen Werken (ich denke da an die Arbeiten von HAHN, SIEVERS, DEFFONTAINE, IMBRIGHI usw.) in manchen Punkten von Fickeler abrückte, blieb man doch bis heute bei der Vorstellung, daß sich der Geograph als Religionsgeograph nur mit der einen Seite der wechselseitigen Beziehungen, nämlich mit der von der Religion ausgehenden Landschaftsprägung zu befassen habe. Zwar stellte man die These Fickelers, daß die Umweltpprägung hauptsächlich von der Kultkomponente ausging, immer stärker in Frage (man war ja inzwischen von einer Kult-Religionsgeographie zu einer mehr soziologisch orientierten Religionsgeographie übergegangen), doch die einseitige Betrachtungsweise behielt man bei. Man lehnte sich zwar an Max WEBER an und erkannte die Bedeutung der sozialen Gruppe für die Landschaftsprägung, daß aber auch die Gruppe und insbesondere deren Geisteshaltung ihrerseits wiederum durch die Umwelt geprägt sein könne, diesen Gedanken, den Weber selbst noch betont und breit ausführte, ließ man außer acht¹⁰.

Im übrigen manövrierte sich die Religionsgeographie in eine gewisse Isolierung hinein. Zu der eben genannten Einseitigkeit kam nämlich eine andere: Man lehnte jede Zusammenarbeit mit der Religionswissenschaft, Theologie, Philosophie usw. ab. Hier folgte man (ob bewußt oder unbewußt, das sei dahingestellt) der Aufforderung Fickelers, der ausdrücklich gesagt hatte, daß der Religionsgeograph seinen eigenen Weg gehen müsse, eigene Begriffe bilden müsse usw.

Beide „Einseitigkeiten“ sind aufgrund des bisher Gesagten verständlich. Man hatte erkannt, daß die alte deterministisch betriebene Religionsgeographie eine Kompetenzüberschreitung gewesen war. Der Geograph war einfach nicht mehr dafür zuständig (und konnte es aufgrund seiner Ausbildung auch gar nicht mehr sein), den Einfluß der Umwelt auf den Ideengehalt der Religion zu untersuchen. Das war nur früher sinnvoll, als die Geographen zugleich auch Theologen waren. Wer sich nun aber als Geograph und Nicht-Theologe (bzw. Nicht-Religionswissenschaftler) eine solche Aufgabe anmaßte, mußte dilettantisch arbeiten, das wurde allen Forschern offenbar deutlich. Also zog man die naheliegende Konsequenz, sich auf das *rein Geographische* zu beschränken, seinen eigenen, von der Religionswissenschaft unabhängigen Begriffsapparat aufzubauen usw. An dieser Stelle setzen nun die neuen Strömungen in der Religionsgeographie ein. Die Entwicklung der Gesamtgeographie der letzten Jahre hat uns nämlich deutlich gezeigt, wie wenig sicher wir sagen können, was *rein geographisch* ist. Unser Verständnis von Geographie und allen Begriffen, die in ihr verwandt werden, hat sich sehr gewandelt.

II. DIE NEUEN STRÖMUNGEN IN DER RELIGIONS GEOGRAPHIE

Ich frage: 1. Wie konnte es zu den neuen Strömungen kommen? — 2. Wie arbeitet man in der sich neu entwickelnden Religionsgeographie? Die Frage 1) hängt mit der anderen, soeben gestellten Frage nach dem rein Geographischen eng zusammen, oder anders ausgedrückt: Da sich in den letzten Jahren eine deutliche Wandlung innerhalb des Faches

¹⁰ vgl. M. BÜTTNER, Ein neuer Wendepunkt in der Religionsgeographie?, in: *Erdkunde* 1973

Geographie vollzieht, ist es ganz selbstverständlich, daß sich die Religionsgeographie als ein Teilbereich der Geographie ebenfalls mitwandeln muß, wenn sie nicht innerhalb dieses Faches einen Fremdkörper bilden will.

Sehen wir uns in der gebotenen Kürze die Veränderungen an, die unser Fach zur Zeit durchmacht; sehen wir uns also an, was die Geographie vor etwa 5 oder 10 Jahren als ihren Forschungsgegenstand ansah im Vergleich zu heute. Wir kommen dann von selbst darauf, was man früher und was man heute als das sogenannte „rein Geographische“ bezeichnet, bzw. wir kommen dann dazu, daß es das rein Geographische nach der vorherrschenden Meinung vor allem der jüngeren Kollegen heute gar nicht mehr gibt. Und wenn es das in der Tat noch gäbe, dann wäre es uninteressant; denn an die Stelle des *fachorientierten* Denkens und Forschens ist weithin das *problemorientierte* getreten.

Wie bekannt, bestand und besteht das Gesamtfach Geographie aus den beiden großen Teilgebieten Physiogeographie und Kulturgeographie bzw. Anthropogeographie. Was hielt diese beiden so unterschiedlichen Teilbereiche zusammen? Eigentlich nur die gemeinsame naturwissenschaftliche Betrachtungsweise, die im Falle der Kulturgeographie deterministische Züge hatte. So konnte man z. B. noch in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts sagen: Die Kultur interessiert den Geographen nur insofern, als sie durch die natürliche Umwelt determiniert ist. In jener Zeit konnte daher z. B. noch ein Buch geschrieben werden mit dem Titel: Die geographischen Grundlagen der Geschichte (HASSINGER).

Je mehr man jedoch in der Kulturgeographie von dieser Betrachtungsweise (ja von der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise überhaupt) abkam und sich geisteswissenschaftlicher Methoden bediente, um so mehr fiel das Gesamtfach Geographie auseinander. Man kann heute ohne Übertreibung feststellen: Das Gesamtfach Geographie gibt es gar nicht mehr! Immer stärker setzt sich daher auch bereits der Trend durch, Berufungen oder die *venia legendi* nicht für das Gesamtfach, sondern speziell nur für Kultur- oder Physiogeographie auszuschreiben bzw. zu erteilen.

Aber auch innerhalb der Kulturgeographie selbst besteht kaum noch ein einigendes Band. Worüber man sich einig ist, das sind lediglich folgende Punkte:

1. Die Physiogeographie ist „nur“ noch Hilfswissenschaft für die Kulturgeographie. Ja, die Niederländer gehen bereits so weit, die Sozialgeographie zu den Sozialwissenschaften und nicht mehr zur Geographie zu rechnen, und verzichten daher sogar auf die Physiogeographie als Hilfswissenschaft. Doch darüber später mehr¹¹.

2. Ganz gleich, in welchem Teilbereich der Kulturgeographie man forschend tätig ist, man kommt ohne den Kontakt mit den in Frage

¹¹ vgl. dazu die Aufsätze in der HARTKE-Festschrift (s. Lit.-Verzeichnis). Dazu auch die Ausführungen von CLAVAL in: D. BARTELS, *Wirtschafts- und Sozialgeographie* (s. Lit.-Verz.)

kommenden Nachbardisziplinen nicht mehr aus, sofern man nicht als Dilettant angesehen werden will. Das Zurückziehen auf das angeblich rein Geographische, wie es in der deterministischen Epoche möglich war, läßt sich heute nicht mehr durchführen. Daraus folgt, daß z. B. der Wirtschaftsgeograph ohne eine gründliche wirtschaftswissenschaftliche Ausbildung nicht mehr auskommt. Für den Religionsgeographen gilt analog dasselbe.

3. Möglicherweise bildet die immer stärker in den Vordergrund rückende *Sozialgeographie* eines Tages das neue einigende Band. Noch ist es zwar nicht so weit, aber vieles deutet darauf hin. Geographie in den Oberstufen der Gymnasien wird bekanntlich nur noch im Rahmen der Gemeinschaftskunde, also als Sozialgeographie erteilt.

Ich möchte auf das zuletzt Gesagte etwas näher eingehen, weil sich hier der Ansatz für die Neuausrichtung der Religionsgeographie ergibt.

Jüngst hat einer der führenden Geographen¹² die Sozialgeographie folgendermaßen definiert: Sie ist nicht ein neuer Teilbereich der Kulturgeographie, sondern „die methodische Neuorientierung der Anthropogeographie, die alle Teilbereiche der Geographie des Menschen gleichermaßen zu erfassen hat.“ Lassen Sie mich auf diese methodische Neuorientierung der gesamten Kulturgeographie noch etwas eingehen, um deutlich zu machen, an welcher Stelle der moderne Religionsgeograph meiner Meinung nach anzusetzen hat.

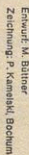
Man kann sich den Unterschied zwischen alter zweidimensional vorgehender Kulturgeographie und moderner dreidimensionaler Sozialgeographie vielleicht am besten anhand einer Skizze klarmachen (vgl. Skizze 1 unten).

Wer z. B. als Stadtgeograph das *funktionale Gefüge*¹³ zwischen Wohn- und Arbeitsstätte untersucht, der geht im übertragenen Sinne zweidimensional vor. Er untersucht Beziehungen in der Ebene, die zwischen bestimmten Räumen bestehen. Ein simples Beispiel: Man findet eine bestimmte Anzahl von Wohnhäusern, die in Beziehung zu den Fabriken steht. Dieses Beziehungssystem ist wechselseitig. Gibt es mehr Arbeitsplätze als Wohnplätze, dann vergrößert sich entweder die Anzahl der Wohnplätze oder es findet eine Zunahme des Pendlersoges statt. Der Pendler-Einzugsbereich wird größer. Nimmt die Zahl der Arbeitsplätze ab, so wird der Pendlersog geringer.

Umgekehrt: Wohnen viele Menschen an irgendeiner Stelle, ist also ein Arbeitskräftereservoir vorhanden, so wirkt das „anziehend“ auf Industriebetriebe. Wenn sich diese ansiedeln, müssen Verkehrswege angelegt werden usw.

¹² vgl. RUPPERT/SCHAFFER: Zur Konzeption der Sozialgeographie: *Geograph. Rundschau* 1969

¹³ zum Funktionsbegriff und seiner Verwendung in der Geographie s. M. BÜTTNER, Der dialektische Prozeß ... (a.a.O. S. 93 Anm. 9)



Der Sozialgeograph geht nun (um im Bilde zu bleiben) von dieser zweidimensionalen Betrachtungsweise zur dreidimensionalen über, indem er das, was sich in der zweidimensionalen Ebene abspielt, „nur“ als Indikator für das ansieht, was sich in der „höheren Ebene“, nämlich der Sozialebene, abspielt. Er sagt: Der Mensch hat bestimmte Grundbedürfnisse. Durch diese Grundbedürfnisse (Grunddaseinsfunktionen genannt) wird das zweidimensionale Beziehungsgeflecht erst in Gang gesetzt. Demzufolge darf der Geograph nicht mehr — wie in früheren Zeiten — beim Beschreiben der vordergründig sichtbaren Fakten (sprich Indikatoren) stehen bleiben, sondern es gehört *auch* zu seinen Aufgaben, die hintergründigen Kräfte zu erforschen, die dazu führten, daß die sichtbaren Beziehungen so und nicht anders verlaufen¹⁴.

An diesen kurzen Andeutungen ist zu ersehen, daß zwischen dem, was der moderne Sozialgeograph und der alte Kulturgeograph als das *eigentliche Geographische* bezeichnen, ein gewaltiger Unterschied besteht. Das rein Geographische war für den Geographen alter Schule das, was man sehen und kartographisch erfassen konnte. Der moderne Sozialgeograph betrachtet dieses dagegen nur als Indikator für das, was dahinter steht, als Manifestation dessen, was sich im sozialen Bereich abspielt. Einige fortschrittliche Geographen gehen sogar noch einen Schritt weiter und sagen: Man darf die Dinge nicht nur statisch sehen, sondern muß das Dynamische, den Prozeß, herausarbeiten. Hier fiel dann das Schlagwort von der Erdoberfläche als dem Prozeßfeld sozialgeographischer Abläufe. Dabei kam man zum Begriff der *vierdimensionalen Sozialgeographie* (HAHN).

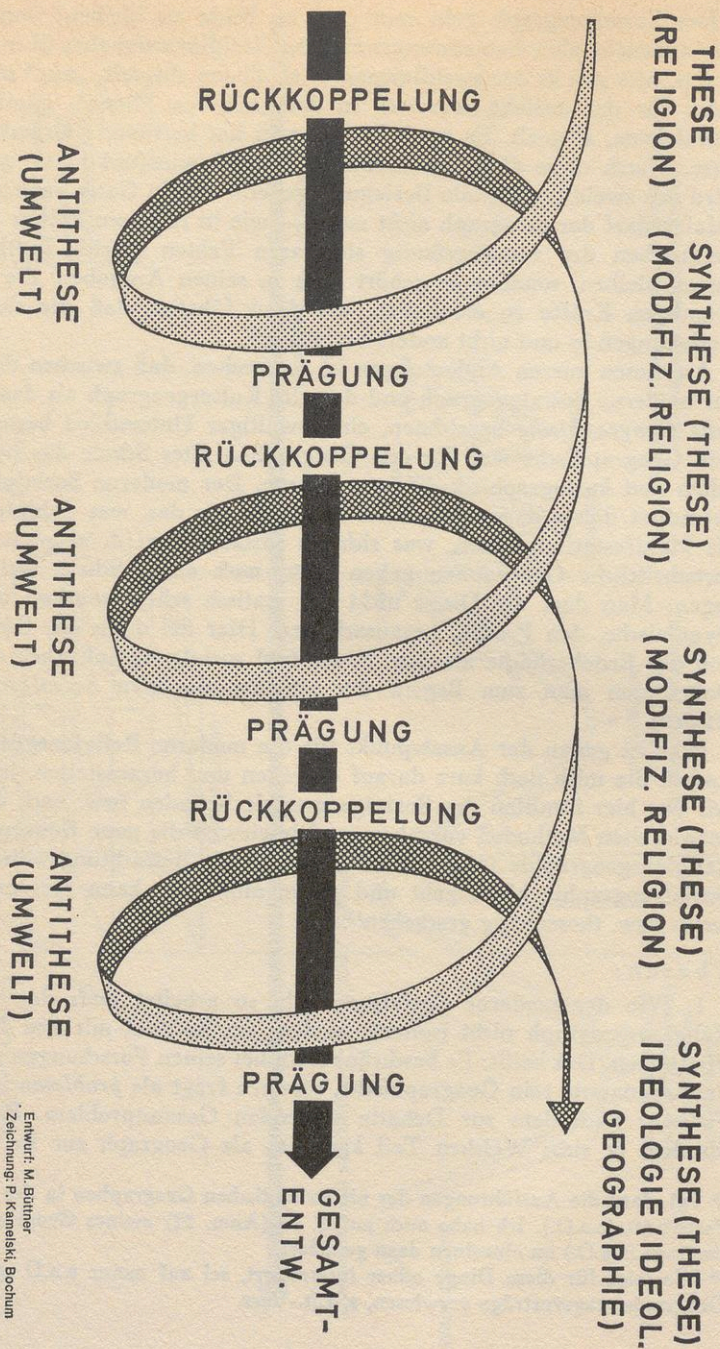
Hier ist genau der Ansatzpunkt für die moderne Religionsgeographie. Lassen Sie mich noch kurz darauf eingehen und herausstellen, inwieweit wir uns hier inmitten der Sozialgeographie befinden bzw. nach den dort entwickelten Methoden vorgehen, und inwieweit die neue Konzeption der Religionsgeographie über die vierdimensionale Betrachtungsweise in der Sozialgeographie hinausgeht und gehen muß. Das kann hier nur stichwort- bzw. thesenartig geschehen¹⁵.

Thesen:

1. Wie der moderne Sozialgeograph, so arbeitet auch der moderne Religionsgeograph nicht isoliert, sondern im Kontakt mit den *Nachbar-disziplinen*. Das heißt: Er beschränkt sich bei seinen Forschungen nicht auf das sogenannte rein Geographische, sondern fragt als *problemorientierter* Forscher nach dem zur Debatte stehenden Gesamtproblem. Erst dann überlegt er sich: Welchen Teil kann ich als Geograph zur Erforschung

¹⁴ vgl. dazu die Ausführungen der niederländischen Geographen in der HARTKE-Festschrift (a.a.O.). Ich habe mich auf S. 99 (Anm. 22) meines Geographentagsvortrags (a.a.O.) im einzelnen dazu geäußert.

¹⁵ Wer sich für diese Dinge näher interessiert, sei auf meine a.a.O. genannten Geographentagsvorträge verwiesen, s. Lit.-Verz.



Entwurf: M. Büttner
 Zeichnung: P. Kameiski, Bochum

dieses Gesamtkomplexes, den man mit „Religion/Umwelt-Beziehung“ bezeichnen kann, beitragen?

2. Auch der Religionsgeograph denkt neuerdings vierdimensional. Das heißt: Er begnügt sich nicht damit festzustellen, welchen prägenden Einfluß die Religion auf die geographische Umwelt hat, sondern er erkennt das Prozeßhafte der Religion/Umwelt-Beziehung und versucht, diesen Prozeß zu erforschen und zu beschreiben. Dabei kommt er dann sozusagen ganz von selbst zu einer Synthese zwischen der alten deterministischen Betrachtungsweise und der jüngeren, die weiter oben erklärt wurde. Er bemerkt, daß die Beziehungen zwischen Religion und Umwelt durchaus wechselseitig sind, und daß man nicht bei der Erforschung des Gesamtkomplexes die eine Seite dieser Beziehungen unberücksichtigt lassen darf. Als Grundthese für die im Augenblick sich neu entfaltende Religionsgeographie kann man daher folgenden Satz nennen: Die (ihrerseits zum Teil von der jeweiligen Umwelt beeinflusste) Religion prägt die geographische Umwelt in spezifischer Weise. Von der Umwelt gehen dann wieder sogenannte Rückkoppelungseffekte aus, die zu einer Modifikation führen. Das Ganze stellt sich als dialektischer Prozeß dar bzw. kann als solcher gesehen werden. Ich habe diesen dialektischen Prozeß der Religion/Umwelt-Beziehung einmal anhand einer Skizze, wenn Sie so wollen als Denkmodell, zu veranschaulichen versucht. (Vergl. Skizze 2 und Skizze 1 oben)

3. Anders als der Sozialgeograph kann sich der Religionsgeograph jedoch nicht damit zufrieden geben, die Umweltprägung als Indikator für das anzusehen, was sich in der Sozialebene vollzieht. Er muß (um wieder im Bilde bzw. beim Modell zu bleiben) das dreidimensionale funktionale Beziehungsgeflecht „nach oben“ erweitern. Für ihn ist auch das, was sich in der Sozialebene (also im sozialen Bereich) abspielt, seinerseits wieder „nur“ ein Indikator für das, was in der übergeordneten Ebene, nämlich der Geistesebene, abläuft.

Nun haben wir uns angewöhnt, statt von Geist besser von Geisteshaltung zu sprechen. Die Geisteshaltung einer Religionsgemeinschaft ist es dann, die über die Sozialebene bis in die physiognomisch sichtbare Indikatorebene hineinwirkt; aber andererseits (und damit kommen wir zur Dialektik des Prozesses) ist diese religiös geprägte Geisteshaltung einer Religionsgemeinschaft immer wieder Kräften ausgesetzt, die modifizierend von der Umwelt (und zwar sowohl von der physiogeographischen als auch von der sozialen) in die Religion und damit in die Geisteshaltung der Religionsträger rückkoppelnd hineinwirken.

4. Wie die Sozialgeographen, Religionswissenschaftler usw. so müssen auch die modernen Religionsgeographen *Empiriker* sein; d. h.: Der Religionsgeograph hat nicht zu untersuchen, was sein *soll*, sondern was *ist*. Er geht also nicht (wie etwa der Theologe) vorwiegend von den schriftlich fixierten Glaubensnormen aus, nach denen sich die Anhänger der jeweiligen Glaubensgemeinschaften richten sollen, sondern er fragt ledig-

lich: Was glauben die Leute, und inwieweit wird durch diesen Glauben ihre Geisteshaltung geprägt? Und weiter: Inwieweit prägt diese Geisteshaltung dann ihrerseits die Sozial-, Wirtschaftsstruktur, die Siedlungsweise, Landnutzung usw.? Dann kommt das Umgekehrte: Inwieweit erfolgt von der Umwelt her eine Rückkoppelung, die möglicherweise bis in die Mitte der Religion bzw. Geisteshaltung hineinwirkt und schließlich den Ideengehalt verändert? Wodurch seinerseits eine Veränderung in der Umweltprägung von neuem einsetzt.

An einigen Beispielen soll kurz verdeutlicht werden, wie der moderne Religionsgeograph hier im einzelnen vorgeht und welche Probleme er zu bewältigen hat.

Da es kaum möglich sein wird (zumindest nicht im augenblicklichen Entwicklungsstadium der Religionsgeographie), auch nur für eine einzige Religion bzw. Religionsgemeinschaft die ganze Spirale, wie sie in der Skizze zur Veranschaulichung dargestellt ist, im einzelnen zu erforschen und zu beschreiben, begnügen wir uns zunächst damit, für einige kleine überschaubare Religionsgemeinschaften *Teilausschnitte* des jeweils unendlichen dialektischen Prozesses zu erforschen. So haben wir uns zunächst den *Herrnhutern* und *Waldensern* zugewandt. Diese Religionsgemeinschaften sind so klein, daß man Totalbefragungen vornehmen kann. Wir haben in Bochum ein Team von etwa 15 Leuten zusammengestellt, in dem zwar die Geographen überwiegen, wo aber auch Soziologen, Theologen, Religionswissenschaftler, Mathematiker bzw. Computerspezialisten usw. vertreten sind.

In Zusammenarbeit vor allem mit den Kollegen von der Sozialpsychologie in *Bochum*, sowie in Zusammenarbeit mit den Forschungsteams in *Amsterdam* und *Turin* haben wir dann einen Fragebogen für die deutsch-niederländischen Herrnhuter und für die italienischen Waldenser entwickelt und gehen mit diesem (unterstützt von den jeweiligen Pfarrern, Bürgermeister, Lehrern usw.) von Haus zu Haus und von Familie zu Familie. Stellenweise haben wir bereits 95 % der Fragebögen zurückbekommen. Im Augenblick sind wir dabei, Kriterien für eine Repräsentativ-Befragung zu entwickeln, damit es dann möglich wird, in größeren Zeitabständen dieselbe Befragung mit geringerem Energieaufwand durchzuführen, um den Prozeß der Wandlung in den Griff zu bekommen. (Leider können wir nicht von vornherein mit einer Repräsentativbefragung beginnen; denn die Soziologen haben für das, was uns interessiert, noch keine Kriterien einer repräsentativen Auswahl erarbeitet).

Worum geht es nun bei dieser Befragung? Wir wollen insbesondere den von der modernen Industriewelt ausgehenden Rückkoppelungsprozeß untersuchen, also (im Bilde gesprochen) die letzte Schleife der Spirale erforschen. Wir wollen herausbringen, inwieweit sich z. B. bei den *Waldensern* in Italien oder den *Herrnhutern* in Deutschland und den Niederlanden durch das Hereinwirken der modernen Industriewelt die Geisteshaltung der Anhänger dieser Religionsgemeinschaften ändert (wie mög-

licherweise die Kirchenleitungen der örtlichen Gemeindeleitungen darauf reagieren) und inwieweit sich schließlich diese veränderte Geisteshaltung dann wieder physiognomisch greifbar in der Landschaft niederschlägt.

Hierzu ein Beispiel: Für die Waldenser ist seit alters her das Armutsideal so etwas wie ein Dogma. (Daß dieses „Dogma“ eine andere Werteskala als die in der modernen Industriegesellschaft gültige intendiert und daß daher der Waldenser einen anderen Kodex von Grunddaseinsfunktionen hat als sein katholischer Nachbar, sei nur nebenbei erwähnt.) Weiter gilt bzw. galt für die Waldenser wie für alle Reformierten (man vergleiche die Reformierten im Emsland) das Gebot der Feiertagsheiligung ganz besonders streng. (Noch heute kann man z. B. bei einer Sonntags-Fahrt durch Norddeutschland genau bemerken, ob man sich im lutherischen oder reformierten Gebiet befindet. Hier wird grundsätzlich sonntags nicht gearbeitet, dort jedoch sieht man die Bauern auf den Feldern. Ähnlich lagen die Dinge bei den Waldensern.)

Nun pendeln neuerdings die Waldenser zum Arbeiten in die nahegelegenen Industrierwerke aus. Sie bleiben jedoch Nebenerwerbler, d. h.: Da der Verdienst in der Fabrik nicht ausreicht, müssen sie nebenher der Landwirtschaft nachgehen. Dazu bleibt ihnen aber vorwiegend nur der Sonntag. Zunächst ging der Waldenser sonntags mit schlechtem Gewissen auf den Acker und versteckte sich, wenn der Pfarrer vorbeikam (genau so liegen die Dinge übrigens im Emsland), doch im Laufe der Zeit hat sich hier eine grundlegende Wandlung vollzogen. Die Gemeindeleitungen haben positiv auf diese von der Umwelt ausgehende Änderung der Geisteshaltung reagiert und dulden nicht nur die Sonntagsarbeit, sondern verkündigen, es sei besser, den Sonntag mit Landarbeit zu verbringen als mit Spielen und Trinken.

Ähnlich liegen die Dinge bezüglich des *Armutsideals*. In den Pendler-Einzugsbereichen hält man die Armut durchaus nicht mehr für etwas Positives. Während der arme Waldenser in den Bergen noch heute der Meinung ist, Reichtum bzw. Wohlstand sei hinderlich für das Heil, hat der Fabrikarbeiter seine diesbezügliche Geisteshaltung grundsätzlich geändert. Die „geographischen“ Folgen dieser Änderung der Geisteshaltung lassen sich wiederum physiognomisch greifen und kartographisch erfassen. In den Pendler-Einzugsbereichen findet man moderne schmucke Häuschen, sieht statt des Eselkarrens einen Fiat vor der Türe stehen usw.

Ein anderes Beispiel: Die Entwicklung der Herrnhuter-„Religion“ zu einem gefestigten *Religionskörper*, in dem sich religiös geprägte Geisteshaltung, Sozial-Berufs- und Wirtschaftsstruktur sowie Siedlungsweise gegeneinander abstützen (bzw. zueinander passen), beginnt Anfang des 18. Jahrhundert. (Hier kann man also auch einmal den ersten Teil der dialektischen Spirale untersuchen.) Gegen die Mitte des Jahrhunderts, namentlich seit der Gründung Herrnhags, hat sich dann ein Gleichgewicht zwischen Religion und Umwelt eingependelt. Man wollte „Streiter Christi“ sein, um seinen Teil an der Verbreitung des Evangeliums bei-

zutragen. Aus dem Grunde wurde die ganze „Streitmacht“ straff organisiert und in einzelne Gruppen (Chöre genannt) eingeteilt. Jeder Chor hatte seine eigene Behausung, seinen eigenen (vor allem seelsorgerlichen) Führer usw.

Zu diesem Streitergeist paßte dann insbesondere der *Dienstgedanke*, d. h. man verzichtete auf Entlohnung für seine Arbeit und stellte seine Kraft unentgeltlich in den Dienst für Jesus Christus. Weiter paßte dazu ganz besonders die Berufsstruktur. Man war vorwiegend ortsungebundener Handwerker und nicht (wie die Böhmisches Brüder) ortsgebundener Bauer. (Dort, wo auch die Herrnhuter Siedlungen aus Bauern bestanden, wie z. B. in Berlin-Rixdorf, konnte sich daher nicht der typische Herrnhuter Religionskörper mit seinem soeben genannten Gleichgewicht zwischen Religion, Sozial-Berufsstruktur, Siedlungsweise usw. entwickeln.)

Nun wirkt insbesondere seit dem 2. Weltkrieg die äußere Umwelt mit ihrem *leistungsorientierten Denken* in diesen Religionskörper hinein. Die Folge ist eine Veränderung der Berufsstruktur, der Sozialverfassung, ja schließlich der Geisteshaltung. (Ich lasse es dahingestellt, ob die Änderung der Geisteshaltung eine Folge der Änderung der Berufs- und Sozialstruktur ist, oder ob die Dinge umgekehrt liegen. Vielleicht vollzieht sich die Änderung in den verschiedenen „Etagen“ auch gleichzeitig und unabhängig voneinander. Eingehende empirische Untersuchungen werden hier möglicherweise Aufschluß geben.)

Auch physiognomisch schlägt sich die Änderung im Religionskörper in einem veränderten Siedlungsbild nieder. Die alten Chorchäuser z. B., die nur zu der früheren Sozialverfassung, Geisteshaltung usw. paßten, werden heute abgerissen und durch Bauten ersetzt, die man als Manifestation des neuen Geistes bezeichnen kann.

Wie sich die Geisteshaltung der in diesen neuen Wohnungen lebenden Herrnhuter im einzelnen gewandelt hat und weiter wandelt, ja, wie sich das Ganze möglicherweise auf ein neues Gleichgewicht hin einpendelt, ermitteln wir durch unsere Fragebogenaktion. Auch hier muß selbstverständlich immer das Wechselseitige der Beziehungen berücksichtigt werden. Einmal wünschen die Brüder, die einen „neuen“ Beruf haben (und die obendrein verheiratet sind), eine andere Unterkunft als die ledigen Brüder früherer Generationen. Zum anderen schaukelt sich dieses ihr Anderssein aber durch die neuen Wohnungen auch weiter auf. In getrennten Familienwohnungen bildet sich nun einmal eine andere Geisteshaltung (und vor allem Gemeinschaftshaltung) heraus als in Gemeinschaftswohnungen, besonders dann, wenn diese getrennt Wohnenden nun auch (anders als früher) obendrein noch tagsüber getrennt arbeiten und während ihrer Arbeit stark mit der fremden Umwelt in Kontakt kommen, und zwar als *einzelne* in Kontakt kommen. (Bekanntlich reagiert der einzelne auf Einflüsse von außen immer schneller und leichter als eine geschlossene Gruppe. Man sieht an diesem Beispiel, daß wir uns bei unserer Fragebogenaktion nicht — wie in der Soziologie sonst üblich

— nach dem Beruf allein richten können, sondern viel spezieller fragen müssen.)

Soviel läßt sich schon jetzt nach erster oberflächlicher Auswertung unserer Fragebögen sagen: Der ursprünglich für die Herrnhuter Geisteshaltung typische *Dienstgedanke* ist nur noch bei denjenigen anzutreffen, die direkt in der Gemeinde ihren Dienst tun. Aber auch hier wird der Ruf nach leistungsgerechter Bezahlung immer stärker. Selbst die an Herrnhuter Schulen tätigen Brüder haben neuerdings kaum noch Verständnis dafür, daß sie weniger verdienen sollen als ihre Kollegen an städtischen oder staatlichen Schulen.

Abschließend läßt sich also folgendes sagen: Es ist deutlich zu sehen, wie sich in der Religionsgeographie, aufbauend auf Methoden der modernen Sozialgeographie und empirischen Sozialforschung, auch so etwas wie eine neue Geisteshaltung zu entfalten beginnt. Damit sind wir beim entscheidenden Stichwort. Was ist eigentlich *Geisteshaltung*? Wie soll man diesen Begriff genauer definieren, so daß man damit arbeiten kann?

Für die alten Religionsgemeinschaften, in denen man noch sein ganzes Leben auf der Grundlage der Glaubensnorm gestaltete, wo man wirklich im Glauben lebte, ist die Definition relativ leicht zu geben. Da würde ich sagen: Geisteshaltung ist die von der Religion ausgehende Prägung des Denkens und Handelns der Anhänger der jeweiligen Religionsgemeinschaft. (Wobei man allerdings berücksichtigen muß, daß diese Geisteshaltung auch zum Teil durch die Umwelt, also den Beruf, das Klima, die Landschaft usw. mitgeprägt ist.)

Doch wie ist der Begriff Geisteshaltung zu definieren, wenn die von der modernen Industriewelt ausgehenden rückkoppelnden Kräfte so stark werden, daß sie zur Säkularisierung führen? Ich habe einmal gesagt, daß der Wissenschaftler, der diese Dinge untersucht, sozusagen ganz von selbst vom Religionsgeographen zum *Ideologiegeographen* wird. Sollte man in einer areligiösen bzw. postreligiösen Gesellschaft, deren Geisteshaltung also nicht mehr durch Religion, sondern durch Ideologie geprägt ist (und leistungsorientiertes Denken ist auch eine durch Ideologie geprägte Denkungsart!), sollte man da einfach von *Wertskala* sprechen und dann Geisteshaltung und Wertethik gleichsetzen? Ich muß eingestehen, daß wir als Religions- bzw. Ideologiegeographen hier noch sehr auf Teamarbeit angewiesen sind. Zwar haben wir im Augenblick, indem wir einfach pragmatisch vorgehen, damit begonnen, zunächst lediglich eine Veränderung der Geisteshaltung *in einzelnen Punkten* (z. B. 2. Gebot, Armutsideal, Dienstgedanke usw.) zu konstatieren und kartographisch-quantitativ zu erfassen. Diese Veränderung betrachten wir als Folge der von der modernen Industriewelt ausgehenden Rückkoppelung, wobei sich das Endglied dieser Rückkoppelungskette dann in einem veränderten Landschaftsbild auch vordergründig physiognomisch fassen läßt.

Aber das alles ist nur erst ein Anfang. Wir wollen dahin kommen, genau zu definieren, was Geisteshaltung ist, und vor allem, welche Denk-

kategorien innerhalb der Gesamtgeisteshaltung dann ihrerseits eine umweltschöpfende Rolle spielen und welche nicht. Ja, wir würden gern herausbringen, ob und wie sich möglicherweise auch hier ein Prozeß innerhalb des übergreifenden Prozesses der Religion/Umwelt-Beziehung abspielt, der immer wieder zu einer Schwerpunktverlagerung innerhalb des Gesamt-Denkgefüges und der Gesamt-Wertvorstellung führt.

Wenn Herr TROLL Sie vor Jahren bat, auch religionsgeographische Fragen zu diskutieren und in Ihre Forschungen miteinzubeziehen, dann möchte ich heute diese Bitte dahingehend präzisieren: Helfen Sie uns bitte (ähnlich wie uns die Soziologen bei der Erstellung des Fragebogens geholfen haben) bei der Definition des Begriffes Geisteshaltung. Oder wenn Sie es für nicht tunlich halten, diesen Begriff endgültig festzulegen, dann wäre schon viel gewonnen, wenn wir wenigstens eine *operationelle Definition* an die Hand bekämen, damit wir in Zukunft nicht mehr als Geographen isoliert für uns eine andere Begriffssprache als Sie haben und deswegen (wie noch zu Zeiten Fickelers) aneinander vorbeireden und vorbeiforschen, sondern in Teamarbeit mit Ihnen die gemeinsame Sache der Religion/Umwelt-Beziehung mit demselben begrifflichen Handwerkszeug zu erforschen vermögen.

Literaturhinweise (in Auswahl)

I. Sozial- und Wirtschaftsgeographie: D. BARTELS (Hrg.), *Wirtschafts- und Sozialgeographie* (Köln-Berlin 1970) — H. BOBEK, Stellung und Bedeutung der Sozialgeographie: *Erdkunde* (1948) — P. CLAVAL, Geographie als sozialwissenschaftliche Disziplin, in: BARTELS, *Wirtschafts- u. Sozialgeographie* — H. HAHN, Sozialgruppen als Forschungsgegenstand der Sozialgeographie: *Erdkunde* (1948) — HARTKE-Festschrift: darin Aufsätze von JULLARD, KEUNING, BOBEK, RUPPERT, SCHÖLLER u. a. (Regensburg 1968) — D. KÜHNE, *Malaysia* (Paderborn 1970) — R. E. PAHL, Trends in Social Geography, in: *Frontiers in Geographical Teaching*, ed. R. J. CHORLEY/P. HAGGETT, London 1967 — A. RÜHL, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient* (Leipzig 1925) — RUPPERT/SCHAFER, Zur Konzeption der Sozialgeographie: *Geogr. Rundschau* (1969) — W. STORKEBAUM (Hrg.), *Sozialgeographie* (Darmstadt 1969), darin Aufsätze von BOBEK, OTREMB, WINKLER u. a. — E. WIRTH, Zum Problem einer allgemeinen Kulturgeographie: *Die Erde* (1969) — D. WHITTESEY, The Horizon of Geography: *Annals of American Geographers* (1945)

II. Religionsgeographie: M. BÜTTNER, *Der dialektische Prozeß der Religion/Umweltbeziehung in seiner Bedeutung für den Sozial- bzw. Religionsgeographen*: Münchener Studien zur Sozial- und Wirtschaftsgeographie (1972); Gibt es die fertige Religion?: *ZS f. Religion und Geistesgeschichte* (in Vorb.); Der Geograph und die Religion: *Neue Zeitschr. f. system. Theologie u. Religionsphilosophie* (1973); Geography and Religion: *History of Religions* (in Vorb.); Ein neuer Wendepunkt in der Religionsgeographie?: *Erdkunde* (1973) — P. DEFFONTAINE, *Géographie et religions* (Paris 1948) — P. FICKELER, Grundfragen der Religionsgeographie: *Erdkunde* (1947) — H. FRICK, Regionale Religionskunde: *ZS f. Geopolitik* (1943) — W. GEBEL, *Der Islam — die Religion der Wüste* (Breslau 1922) — H. HAHN, Geographie und Konfession: *Ber. z. dt. Landeskunde* (1952) — G. IMBRIGHI, La géographie religieuse: *Abstr. of. P. Int. Geogr. Congr.* (Norden 1960)

— H. KASCHE, *Ideen über religiöse Geographie* (Lübeck 1795) — H. LAUTENSACH, *Das Mormonenland*: Bonner geograph. Arbeit (Bonn 1953) — H. SCHEMPF, *Gemeinschaftssiedlungen auf rel. u. weltanschaulicher Grundlage* (Tübingen 1969) — A. SIEVERS, Christentum und Landschaft: *Erdkunde* (1958); Die Christengruppen in Kerala (Indien), ihr Lebensraum und das Problem der christlichen Einheit: ZMR 46 (Münster 1962) 161—187. — D. E. SOPHER, *Geography and Religions* (Englewood Cliffs 1967) — J. F. SPROCKHOFF, Religiöse Lebensformen: *Numen* (1964) — WESTERMANN, *Lexikon der Geographie* (Braunschweig 1968) Stichwörter: Religionsgeographie, Buddhismus, Hinduismus, Islam usw. Jeweils ausführliche Literaturangaben. — E. WIRTH, Zur Sozialgeographie der Religionsgemeinschaften: *Erdkunde* (1965) — H. G. ZIMPEL, Vom Religionseinfluß: *Mittl. Geogr. Ges.* (München 1963)

III. Soziologie, insbes. Religionssoziologie: S. S. ACQUAVIVA, *Der Untergang des Heiligen* (Essen 1964) — Th. W. ADORNO: Soziologie und empirische Forschung: *Sociologica* II (1962) — K. BROCKMÖLLER, *Industriekultur und Religion* (Frankfurt 1966) — A. BURGER, *Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten* (Göttingen 1964) — R. DAHRENSDORF, *Konflikt und Freiheit* (München 1970) — J. MATHES, *Religionssoziologie I/II* (Hamburg 1968) — G. MENSCHING, *Soziologie und Religion* (Bonn 1968²) — G. MYRDAL, *Das Wertproblem in der Sozialwissenschaft* (Hannover 1965) — MÜLLER-ARMACK, *Zur Religionssoziologie: Weltwirtschaftl. Archiv* (1945) — O. NEULOH, *Vom Kirchdorf zur Industriegemeinde* (Köln 1967) — E. PFEIL, *Raum und Gesellschaft* (Bremen 1950) — H. SCHÖFFLER, *Wirkungen der Reformation* (Frankfurt/M 1960). — R. H. TAWNEY, *Religion und Frühkapitalismus* (Bern 1946) — R. DE VAUX, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* (Freiburg 1962) — Kl. VONTOBEL, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus* (Bern 1946) — J. WACH, *Religionssoziologie* (Tübingen 1951) — M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze* (Tübingen 1963⁵)

IV. Statistik, Datenverarbeitung u. a.: R. W. BECKER, *Religion in Zahlen: Päd. Forschung* (Heidelberg 1968) — BERRY/MARBLE, *Spatial Analysis: Statistical Geography* (Englewood Cliffs 1968) — COLE/KING, *Quantitative Geography* (London 1968) — F. FLIRI, *Statistik und Diagramm: Das Geographische Seminar* (Braunschweig 1970) — P. GOULD, *Computers and Spatial Analysis: Geoforum* (Braunschweig 1970) — T. HÄGERSTRAND, *Der Computer und der Geograph*, in BARTELS (s. o. I) — H. KELLERER, *Statistik im modernen Wirtschafts- und Sozialleben* (Hamburg 1960) — D. MARSALL, *Statistische Methoden für Erdwissenschaftler* (Stuttgart 1967) — E. NOELLE, *Umfragen in der Massengesellschaft* (Reinbeck 1963) — Pastoralinstitut Essen: *Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Meßmethoden der Religiosität* (Essen 1966) — WALLIS/ROBERTS, *Methoden der Statistik* (Hamburg 1969)

V. Mehrere Fachbereiche betreffend: P. BOLLHAGEN, *Soziologie und Geschichte* (Berlin 1966). — M. BÜTTNER, *Die Stellung der Frau in der menschlichen Gesellschaft*. Eine religionshistorisch-sozialgeographische Untersuchung [Arbeit für die Geograph. Kommission Münster] (1959); *Theologie und Naturwissenschaft* [Dissertation] (Münster 1963); *Theologie und Klimatologie: Neue ZS f. system. Theologie und Religionsphilosophie* (1964); *Geographie und Theologie im 18. Jahrhundert* (Wiesbaden 1966); *Die Geographia generalis...* Providentiallehre und geographisches Weltbild [Habilitationsschrift] (Wiesbaden 1973); Kant und die Beziehungen zwischen Geographie, Theologie und Philosophie: *Erdkunde* (1973); Zum Gegenüber von Naturwissenschaft, insbesondere Geographie und

Theologie, in: *Philosophie naturalis* 1973; Kekermann und die Begründung der allgemeinen Geographie. Das Werden der Geographia generalis im Zusammenhang der wechselseitigen Beziehungen zwischen Geographie und Theologie, in: PLEWE-Festschrift 1973 (Sonderband der *Geographischen Zeitschrift*); Karl Heim und die Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft im 20. Jahrhundert, in: *Kerygma und Dogma* 1973 — VON HERTLING, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft* (Freiburg 1899) — H. R. SCHLETTE, *Philosophie-Theologie-Ideologie* (Köln 1968) — YI-FU TUAN, *The Hydrological Cycle and the Wisdom of God* (Toronto 1968). — O. ZÖCKLER, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (Gütersloh 1877)

VI. *Grundlegende theologische philosophische und religionswissenschaftliche Literatur u. a.*: G. ALTNER, *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke* (Zürich 1965) — J. R. CHANDRAN, *Das Problem der Heimischmachung christlicher Religion in Asien*, in: *Theologische Stimmen* (München 1965) — Fr. KÖNIG (Hg.), *Christus und die Religionen der Erde* (Wien-Freiburg 1961); *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (Freiburg 1956) — M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane* (Hamburg 1957) — H. M. ELZER, *Menschenbild . . .* (Darmstadt 1956) — H. GLASENAPP, *Die fünf großen Religionen* (Düsseldorf 1951/52) — M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tübingen 1957) — F. HEILER, *Die Religionen der Menschheit* (Stuttgart 1959) — A. E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart 1949) — F. KERN, *Geschichte und Entwicklung* (Bern 1952) — L. KLAGES, *Mensch und Erde* (Stuttgart 1856) — G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1956²) — B. MALINOWSKI, *Die Dynamik des Kulturwandels* (Stuttgart 1951) — MÜLLER-ARMACK, *Das Jahrhundert ohne Gott* (Münster 1948) — R. OTTO, *Das Heilige* (München 1963) — C. H. RATSCHOW, *Magie und Religion* (Gütersloh 1955); *Das Heilshandeln und Welthandeln Gottes: Neue ZS f. system. Theol. u. Religionsphilosophie* (1959); *Lutherische Dogmatik* (Gütersloh 1964 ff) — RINGGREEN/STRÖM, *Die Religionen der Völker* (Stuttgart 1959) — G. ROSENKRANZ, *Zur Methodik der Religionswissenschaft*, in *Festschrift HEILER* (1943) — H. R. SCHLETTE, *Ist die Religionswissenschaft am Ende?* *ZMR* (1970) — M. SCHWIND, *Kulturlandschaft als objektivierter Geist: Dt. Geogr. Blätter* (Bremen 1951) — N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig 1926) — A. WEBER, *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie* (München 1950) — G. WILDENGREN, *Religionsphänomenologie* (Berlin 1969)

VII. *Spezialliteratur zu den Herrenhutern*: S. BAUDERT, *Auf der Hut des Herrn* (Lahr 1952²) — M. BÜTTNER, *Herrnhut als Typ religiös geprägter Gruppensiedlung* (erscheint demnächst); 25 Jahre Neugnadenfeld. Zur Religionssoziographie eines Herrnhuter Ortes: *Ber. z. dt. Landeskunde* (in Vorb.) — M. ERBE, *Zinzendorf und der fromme hohe Adel seiner Zeit* (Leipzig 1928); *Bethlehem, Pa* (Stuttgart 1929) — H. GRAEFEN, *Die Bevölkerung im Kreise Neuwied: Ber. z. dt. Landeskunde* (1969) — M. A. HALLER, *Dürninger . . .* (Berlin 1925) — Th. KRAUS, *Neuwied: Ber. z. dt. Landeskunde* (1956) — H. RENKEWITZ, *Die Anfänge der Gemeindebildung . . .* (Berlin 1928); *Die Brüder-Unität* (Stuttgart 1967) — K. SCHUSTER, *Gruppe, Gemeinschaft, Kirche* (= Theologische Existenz, N.F. 1960) — STÄHLIN/KRÜGER, *200 Jahre Brüdersozietät* (Basel 1940) — W. TUCKERMANN, *Königsfeld: Erdkunde* (1949) — O. UTTENDÖRFER, *Alt-Herrnhut* (Herrnhut 1923); *Wirtschaftsgeist . . .* (Herrnhut 1926) — H. WAGNER, *A. Dürninger* (Herrnhut 1940) — H. J. WOLLSTADT, *Geordnetes Dienen* (Göttingen 1966)

VIII. *Spezialliteratur zu den Waldensern*: Consiglio delle Valli Chisone e Germanasca: *Wirtschaftsstatistik* usw. (Turin 1968) — H. FISCHER, *Siedlungen*

religiöser Gruppen...: *Jahrbuch für Statistik u. Landeskunde Baden-Württembergs* (1964) — HUGON/GONNET, *Bibliografia Valdese* (Torre Pellice 1953) — P. JALLA, *Le valli valdese. Problemi economici e di emigrazione* (Torre Pellice 1966); *Quale emigrazione?* (Torre Pellici 1968) — F. JUNKER, *Die Waldenser* (Zürich 1969) — Th. KIEFNER, *Die Gründung der Waldenserkolonien...: Blätter f. württemberg. Kirchengeschichte* (Stuttgart 1968/69); Henri Arnaud, in: *Festbuch zur Feier der 250. Wiederkehr des Todestages...*, hrg. von der Deutschen Waldenservereinigung e.V. (Schönenberg b. Mühlacker) — MOLNA/HUGON/VINAY, *Storia dei Valdesi* (in Vorbereitung) — R. M. STEPHENS, *Never Failing Light* (Torre Pellici 1966²)

KLEINE BEITRÄGE

NEUKONFUZIANISMUS UND ABENDLAND

Ein neuer Beitrag zum Ost-West-Vergleich

von Heinz Robert Schlette

Wer die Mühe nicht scheut, das umfangreiche Werk des Benediktiners OLAF GRAF: *Tao und Jen, Sein und Sollen im sunghinesischen Monismus* (Verlag Otto Harrassowitz/Wiesbaden 1970; XII + 429 S.) zu studieren, wird nicht ohne Gewinn bleiben. Trotz mancher Überschneidungen und Wiederholungen ist das Buch geradezu „spannend“ zu lesen, denn es entwickelt in klarer Sprache eine nicht nur philosophisch-historisch, sondern auch aufgrund der jüngst erneuerten Aufmerksamkeit für China kulturell und politisch bedeutsame Problematik. Das Neue und Besondere liegt nicht primär in den „facts“, die geboten werden, vielmehr in der Perspektive des gründlichen und fundamentalen Vergleichens. Die Vertrautheit des Vf. mit der Geschichte der chinesischen Philosophie, insbesondere derjenigen der Sungzeit (ca. 960—1280) bzw. des Neukonfuzianismus, sowie der einschlägigen Literatur ist bemerkenswert, und es ist gewiß auch kein Nachteil, wenn der Leser wahrnimmt, wie sehr die Untersuchung durchzogen ist von der — sagen wir — „existentiellen“ Sorge um eine kritische, das Gemeinsame aufdeckende Gegenüberstellung von chinesisch-östlichem und abendländisch-westlichem Denken. Im Unterschied zu gewissen recht vereinfachenden Entgegensetzungen muß man positiv hervorheben, daß GRAF es sich keineswegs leicht macht, vielmehr immer wieder auf die methodischen Schwierigkeiten eines solchen Vergleichs hinweist (z.B. 242, 281, 298f, 316 u. ö.), speziell auf die Probleme der Sprache (341) und der Übersetzbarkeit sowie den oft nur allgemeinen und formalen Charakter der in Betracht kommenden Analogien.

GRAF verfolgt mit seiner umfassenden kulturvergleichenden Studie mehrere Ziele: Zunächst geht es ihm um die Frage, was und wie China im Grunde denkt (p. IX) und inwieweit die (neu-)konfuzianische Tradition ihre Wirkung bis in das China der Gegenwart behalten hat, wieweit letztere Problematik jedoch ziemlich negativ beurteilt wird (vgl. 316f, 358). Sodann will Vf., wie er mehrfach betont, dem Neukonfuzianismus, insbesondere dessen Hauptvertreter TSCHU HI (ca. 1130—1200), dem „Thomas von Aquin des Ostens“ (p. X), einen Platz in der *Philosophia perennis* der Menschheit sichern (p. XI; 375—398 u. ö.). Doch wenn ich recht sehe, möchte GRAF durch seine kultur-, philosophie- und religionsvergleichende Arbeit last not least dazu beitragen, die durch die jüdisch-christliche „Offenbarung“ (vgl. 394) in das Denken und Leben der Menschen eingebrachten grundlegenden Prinzipien der Weltdeutung — insbesondere den Schöpfungsglauben mit all seinen Implikationen (vgl. z.B. 326) — in ihrer Singularität und Tragweite sichtbar werden zu lassen. Ein großes und erregendes Programm also! GRAF kann den Mut zu seinem Unterfangen jedoch dadurch rechtfertigen, daß er die sunghinesischen (und andere) Texte vorzüglich kennt (er legte bereits 1953 Übersetzung und Kommentar des *Kin-sse lu*, der von TSCHU HI angefertigten Kompilation, vor) und darüber hinaus die Geschichte des westlich-abendländischen Denkens gut zu überschauen vermag. Niemand kann alles wissen, und für Werke dieser Art ist die Neigung zu hochspezialisierter Wissenschaft sogar eher ein Nachteil. Deswegen darf hier darüber hinweggesehen werden,

daß GRAF sich bei der Wiedergabe der Positionen des Westens vornehmlich auf die mehrbändige *Abendländische Weltanschauung* von H. MEYER bezieht. Freilich wird auch andere Literatur herangezogen, aber eine gewisse Unvollständigkeit ist hier weniger erwähnenswert als die Tatsache, daß GRAF gleichwohl die durchgehenden großen Linien und die Hauptmotive der abendländischen Philosophiegeschichte zutreffend wiedergibt und sein Vergleich insofern auf einer breiten und soliden Basis steht (was man nicht von allen derartigen Vergleichen behaupten kann).

Die Details können in einer Rezension nicht gebührend berücksichtigt werden. Was GRAFs Aussagen über den (Alt- und) Neukonfuzianismus und dessen Abgrenzung gegenüber Taoismus und mahayanistischem Buddhismus betrifft, so muß die Beurteilung dieser Partien im einzelnen den Sinologen überlassen bleiben. Absicht, Methode und Thesen des Vf. verleihen dem Werk seine besondere Bedeutung für eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Disziplinen: Kulturgeschichte, Religionswissenschaft, Philosophiegeschichte — speziell für die Geschichte der Ontologie und der Ethik —, Geschichte der Pädagogik; ja selbst für Soziologie und Politikwissenschaft, nicht zu reden von den theologischen Fächern Fundamentaltheologie, Missionswissenschaft, Moralthologie. Der Rezensent beschränkt sich angesichts dieser Stoff- und Problemfülle auf eine gedrängte Wiedergabe der behandelten Gegenstände und fügt dem noch einige Überlegungen hinzu.

Im 1. Teil entfaltet GRAF die zentralen Elemente des Sungkonfuzianismus bzw. der „Hsingli-Doktrin“, d. h. der Lehre von der „Natur“ (des Menschen) und vom *Li*, das vielleicht als Kurzformel für den Gesamtkomplex der Realisation von „Natur“ und in diesem Sinne als „Ethik“ angesprochen werden kann. Nach einer Übersicht über die *Hsingli*-Schule und ihre Begründer (3—12) werden die neukonfuzianische Natur-Philosophie (oder Ontologie), Ethik und soziopolitische Pädagogik dargestellt. Bei der Philosophie der Natur stehen die Worte oder „Begriffe“ *li* und *k'i* im Vordergrund, die GRAF hier und später umsichtig mit „Form“ und „Materie“ des ARISTOTELES vergleicht (20—34, 254—256); anhand der Worte *tao* und *t'ien* wird sodann der universalistische Monismus oder monistische Universalismus geschildert (34—44). Im Ethik-Kapitel gibt GRAF eine eindrucksvolle Analyse des neukonfuzianischen Verständnisses von *jen* (humanitas, Menschlichkeit, Liebe) sowie von den mit *jen* verbundenen „Tugenden“ *i* (Gerechtigkeit), *li* (im Sinne von Brauch und Ritus), *tschi* (Weisheit, Wissen), und endlich werden *tschi'eng* (Wesenstreue, Vollkommenheit) als das Ziel der Ethik sowie *tschung* (Gleichgewicht, Ruhe), *ho* (Harmonie) und *king* (Konzentration, Ehrfurcht) als Weg zu diesem Ziel beschrieben (59—107). Das pädagogische Kapitel handelt über Selbstbildung, insbesondere über das Verhältnis von Verstandesbildung (*ko-wu*) zu der Bildung des Herzens und des Willens, und über die häuslichen und staatlich-öffentlichen Pflichten (108—165). Zwei weitere, kürzere Kapitel über Irrwege und Heterodoxie (LU HSIANG-SCHAN und WANG YANG-MING) beschließen den 1. Teil (166—187).

Der eigentliche Vergleich, um den es O. GRAF geht, wird im 2. Teil des Buches ausführlich vorgetragen (189—398). Zunächst wird in einem historischen Résumé der enge Zusammenhang zwischen Neukonfuzianismus und der konfuzianischen Klassik (LUN-YÜ, MENCIOUS, I KING) beschrieben (190—210) und alsdann die Differenz zu Buddhismus und Taoismus aufgezeigt (211—233). Der damals in China bekannte Buddhismus (213—221) übte als Vertrauen verlangende Erlösungsreligion, aber auch als *Tsch'an*-Meditationspraxis (222—224) eine nicht geringe Anziehungskraft aus und wurde — trotz der Anerkennung der Über-

einstimmung in ethischer Hinsicht (zu *maitri* und *jen* vgl. 221) — vom Sungkonfuzianismus deshalb als Gefahr betrachtet, weil er die Autorität der „Natur“ durch seine Vorbehalte gegenüber der welthaften Existenz als ganzer in Zweifel zog. Umgekehrt verband den Neukonfuzianismus mit dem Taoismus eine wenigstens intentionale Übereinkunft in der Auffassung vom *tao*, doch wandten sich die aus der konfuzianischen Tradition Lebenden gegen den taoistischen Zug zu Mystik und Mantik sowie gegen das *wu-wei*, das als Desinteresse gegenüber den sozialen und politischen Pflichten nicht akzeptabel war (228—232).

In den Kapiteln 8—12 vergleicht GRAF den Neukonfuzianismus mit der klassisch-griechischen Antike, der Stoa und dem Neuplatonismus (244—269); der Patristik (270—286), mit einem wichtigen Exkurs über MAXIMUS CONFESSOR (286—292); der Früh-, Hoch- und Spätscholastik, mit besonderem Akzent auf den aristotelisch-ontologischen Grundlagen und dem *Ordo*-Prinzip bei THOMAS VON AQUIN (293—347); und mit der „neueren abendländischen Philosophie“, wobei GRAF abkürzend nur auf SPINOZA und LEIBNIZ eingeht (die Vorliebe der europäischen Aufklärung für das Vernünftig-Menschliche des KONFUZIUS leider fast ganz übergehend) (348—358). Kapitel 13 und 14 haben resümierenden Charakter: Es wird noch einmal das spezifische Verhältnis von *tao* und *jen* im Neukonfuzianismus erörtert (359—374) und abschließend dessen Bedeutung in einer *Philosophia perennis* hervorgehoben (375—398).

So reizvoll es wäre, auf Einzelfragen einzugehen (z. B. auf den Vergleich der vier „westlichen“ Kardinaltugenden mit deren Pendants, der Unterscheidung von *li* und *k'i* mit dem Hylemorphismus; auf die Begriffe Monismus und Theismus usw.) und vielleicht auch die an einigen Stellen zum Ausdruck kommende Neigung des Vf. zu doch recht kühnen Vergleichen ein wenig zu beschwichtigen (vgl. z. B. 183, 191, 251, 270f, 302, 309 u. ö.), — ich möchte es vorziehen, mit einigen Überlegungen auf die Grundintention GRAFS, wie ich sie verstehe, zuzusprechen.

Zunächst zur *philosophia perennis*! O. GRAF versteht darunter den „bleibenden Ertrag der geistigen Bemühung der Menschheit um die Grundfragen des Daseins und den Sinn des Lebens“, möchte dies jedoch nicht als ein Totum von Antworten aufgefaßt wissen, sondern so, daß die immer bleibende Philosophie auch Fragen, Zweifel, Probleme, vielleicht sogar Irrtümer mit umfaßt (375). So gesehen, wird man nicht zögern, die sunchinesische Philosophie aufzunehmen. Jenes „eindimensionale“ Verständnis von Philosophie, das heute nicht selten dazu führt, einen bestimmten, rationalistisch orientierten Begriff von Philosophie rückwirkend zum Kriterium der Legitimität von Philosophie als solcher zu erheben (vgl. 235f), kann man getrost auf sich beruhen lassen, wenn man sich nicht davor verschließt, daß es eine zunehmende Präzisierung der philosophischen Methodenproblematik und entsprechend eine Wandlung des Philosophiebegriffs gegeben hat; zurückzuweisen ist nur dessen (arrogante) Anwendung auf die gesamte Geschichte. — Über die Eignung des Terminus *Philosophia perennis*, der heute gewiß vielen Mißverständnissen ausgesetzt ist (vgl. 359f), kann man natürlich geteilter Ansicht sein. Dringlicher als diese „semantische“ Schwierigkeit scheinen mir zwei andere Fragen: Werden Philosophie und Philosophiegeschichte nicht oft einseitig als reine „Geisteswissenschaft“ und „Geistesgeschichte“ betrieben, ohne hinreichende Vergegenwärtigung des Praxis-Theorie-Zusammenhangs, so daß also die gesellschaftliche und politische Bedingtheit und Funktion von Philosophie zumeist unbefragt bleibt? Ich behaupte nicht, daß GRAF dieses Problem völlig übersieht, aber mir scheint, daß gerade bei der Untersuchung der (neu-)konfuzianischen Ethik und Pädagogik ein deutlicher ideologiekritischer Akzent nicht geschadet hätte. Die zweite Frage schließt sich hier sogleich an: Müßte nicht untersucht wer-

den, inwiefern auch die Forderungen der sunghinesischen Ethik von dem Vorwurf der Leerformelhaftigkeit (Topitsch) betroffen werden, demzufolge ihnen eine Mehrdeutigkeit eignet (z. B. dem Zentralwort *jen*, *Menschlichkeit*), die je nach politisch-gesellschaftlichem Gesamtinteresse inhaltlich fixiert und ausgenutzt werden kann?

Was den vielberufenen Ost-West-Dialog angeht, so ist GRAFS Buch eine (weitere) willkommene Mahnung, den Osten bzw. Asien nicht zu undifferenziert als Einheit zu nehmen; bei dieser Generalisierung wird bisweilen noch zusätzlich der Fehler gemacht, das „Indische“ für das „echt“ Asiatische zu halten und ihm gegenüber das Chinesisch-Konfuzianische als vorwiegend ethisch-praktisch, vielleicht sogar als „materialistisch“ (vgl. 237 f) zu vernachlässigen. Zu diesem Punkt sind m. E. die Bemerkungen über die Verschiedenheit zwischen Indien und China sehr nützlich (vgl. 226 f).

Auffallend ist endlich GRAFS Zurückhaltung in bezug auf christlich-theologische, genauer: dogmatische und missiologische Aussagen und Konsequenzen. Freilich wird dies aus der Absicht des Buches in gewissem Maße verständlich: es geht eben in erster Linie um einen formal-strukturellen Vergleich. Gerade weil dieser Vergleich in nuancierend vorgehender, behutsamer Weise die breite Zone von Gemeinsamkeiten und Analogien aufdeckt, die (auch) das chinesisch-neokonfuzianische mit dem westlichen Philosophieren verbindet, zeigt sich m. E. sehr deutlich, daß zum jüdisch-christlichen Glauben und seiner Weltauslegung einige fundamentale Züge gehören, die ohne Parallele sind (diese Beobachtung wird noch bekräftigt, wenn man „das Indische“ ebenfalls vergleichend heranzieht); dabei handelt es sich nicht nur um den Glauben an einen personal gedachten, transzendenten *creator* und die *creatio ex nihilo*, sondern auch um Wirklichkeiten wie Offenbarung, Schuld, Gnade sowie auch Person, Freiheit, Weltlichkeit, Geschichte, Zukunft. Eine strukturvergleichende Reflexion wird diese Singularität des Jüdisch-Christlichen als ein Faktum hinnehmen und unterstreichen müssen; außerdem ist die Wirkungsgeschichte dieses historisch unscheinbaren Anfangs zu studieren, dessen formaler Ansatz die kosmozentrisch-mythisch orientierten Systeme teils verdrängen konnte, teils mit ihnen eine Symbiose einging. Doch die Dialektik dieses Geschehens ist noch verwickelter: Es drängt sich heute philosophisch eine Konfrontation auf zwischen einer Tendenz, die letztendlich alles läßt und nimmt, wie es vor uns liegt, und einer anderen, die auf eine geschichtliche und darüber hinaus qualitative, weil eschatologische Veränderung des Gegenwärtigen hofft. In welche dieser Tendenzen vermittelt sich das jüdisch-christliche Erbe? Obwohl zu ihm eine im Schöpfungsglauben fundierte ontologische Dimension gehört, steht es seiner gesamten Spiritualität nach, wie sie vor allem durch das Neue Testament bezeugt wird, auf der Seite der Hoffnung, d. h. des Sich-nicht-Abfindens mit Natur und Welt. Damit aber stellt sich — Philosophen wie Theologen — wieder die alte Frage, ob und wie das *innere Recht* (oder einfach: die *Wahrheit*) der jüdisch-christlichen Weltdeutung zu erweisen sei. Ergibt es sich nur — offenbarungspositivistisch — aus einer kraft subjektiver Glaubensevidenz behaupteten Selbstmitteilung Gottes oder setzt sich in ihr die Erfahrung einer „Geschichtsepiphanie“ oder einer als Geschichte sich ereignenden Epiphanie durch (die freilich ihrerseits wiederum mehrdeutig bleibt, nämlich als philosophisch-natürlich erklärbare, als nur im Horizont von Transzendenz vernnehmbare, oder als beides in einem)?

Eine am Christentum nicht uninteressierte Philosophie könnte ebenso wie die Theologie von dieser Fragestellung aus den Befund, den O. GRAF ausgebreitet hat, auf seine gegenwärtige und künftige Bewandnis hin unter neuen Gesichts-

punkten interpretieren. Dessen ungeachtet ist als besonderes Verdienst dieses Werkes von O. GRAF hervorzuheben, daß es in eindringlicher und sorgfältiger Weise einen Vergleich vorgeführt hat, der in vielfacher Hinsicht erhellend wirken kann. Es ist zu wünschen, daß die hier aufgewiesenen Übereinstimmungen, Analogien und Unterschiede bei weiteren Studien über die faszinierende Thematik „Asien und der Westen“ gebührend berücksichtigt werden.

Bonn

H. R. Schlette

DIE INDISCHE ORTSKIRCHE AUF DEM WEG ZU EINER ERNEUERTEN MISSIONSTHEOLOGIE

von Georg Evers

Die „wichtigsten Referate“, die auf dem Internationalen Theologenkongreß in Nagpur, 6.—12. 10. 1971, gehalten wurden, liegen jetzt im Buch vor¹. Den 22 Beiträgen aus den verschiedenen Sachgebieten sind die Erklärung der Konferenz über die Evangelisation und den Dialog in Asien sowie der Bericht desselben Komitees vorangestellt. Ein kurzes Vorwort des Herausgebers, das aber ungenügend ist, die Hintergründe und den Verlauf der Konferenz zu erhellen, leitet den Band ein. Stützt man sich allein auf die kärglichen Andeutungen des Vorworts, so erfährt man nicht viel mehr, als daß im Jahre 1971 (die genauen Daten werden nicht gegeben) eine internationale Konferenz über Fragen der Evangelisation und der Mission in Nagpur stattgefunden hat. Die personale Zusammensetzung der Konferenz wird nicht deutlich gemacht; es wird kein Wort über die Thematik der verschiedenen Sachgruppen verloren; die Diskussion und ihre Ergebnisse werden nicht erwähnt. Die Zahl der Beiträge, aus denen die Auswahl getroffen wurde, sowie die Kriterien, nach denen die Beiträge in den vorliegenden Band aufgenommen wurden, bleiben ebenfalls unerwähnt. Für die Hintergrundinformation zur Konferenz von Nagpur sei daher verwiesen auf den Beitrag „Sucht Indien einen eigenen theologischen Weg?“ in HK 25 (1971), 569—573 und auf den Artikel von M. LEDERLE: „Theologen stellen sich den Missionaren“, in KM 91 (1972), 8—12. Danach nahmen an der Konferenz 93 Personen teil, von denen 70 aus Indien stammten, 15 aus Europa, 5 aus anderen asiatischen Ländern und 1 aus USA. Damit war ein starkes indisches Gesicht der Konferenz gesichert. Die Arbeit der Konferenz fand in 9 Sachgruppen statt, deren Grundsatzreferate in unterschiedlichem Maße Aufnahme in den vorliegenden Sammelband gefunden haben. Den Löwenanteil nehmen die Beiträge zu Fragen der theologischen Bewertung der nichtchristlichen Religionen (7 Beiträge), exegetische Überlegungen zur Missionstheologie (5) und des Dialogs (4) ein. Die Problematik des Zueinanders von Evangelisation und Entwicklungshilfe wird in 2 Beiträgen behandelt, während das Problem der Säkularisierung gerade noch in einem Beitrag zur Sprache kommt. Die Arbeitsgruppen „Ortskirche“ und „Kontemplation“ kommen in der Sammlung überhaupt nicht zu Wort.

¹ DHAVAMONY, MARIASUSAI (Ed.): *Evangelization, Dialogue and Development*. Selected Papers of the International Theological Conference, Nagpur (India) 1971 (= Documenta Missionalia, 5). Pont. Università Gregoriana/Roma 1972; VIII + 358 pp.

Die theologische Grundrichtung des Kongresses wird in dem Grundsatzreferat von A. S. AMALORPAVADAS, *The Theology of Evangelization in the Asian Context* (21—39) aufgezeigt. Aufgabe des Kongresses sei es, auf dem Hintergrund der indischen — und in einem weiteren Sinn —, der asiatischen Länder eine Antwort auf die Frage zu finden, wie heute die Botschaft Jesu Christi verkündet werden kann, damit sie als eine mögliche Antwort angesichts der drängenden Fragen dieser Länder erscheint. Der Verweis auf die Antworten der Theologie in anderen Ländern und die Übernahme fertiger Antworten genüge nicht mehr, sondern es sei Aufgabe der Lokalkirche und einer einheimischen Theologie, eine spezifische Antwort und ein besonderes Missionsmodell zu entwerfen. Eine Evangelisation, die nicht auf die Fragestellung, die Erwartungen und die Probleme des heutigen Indiens eine Antwort zu geben versuche, sei heute nicht mehr sinnvoll.

Von den 5 *exegetischen* Beiträgen scheinen uns die Referate von B. VAWTER, *Israel's Encounter with the Nations* (65—75), und J. L'HOUE, *The People of the Covenant encounters the Nations, Israel and Canaan* (77—85), besonders erwähnenswert, weil sie jeweils auf die Problematik der Fremdreligionen eingehen. — VAWTER betont, wie sehr Israel in Fragen des Kultes, der Bundestheologie, der Prophetie und der Psalmodie von den religiösen und kulturellen Traditionen seiner Nachbarn beeinflusst worden ist. In der Auseinandersetzung mit einer starken exklusiven Strömung in Israel hat sich eine offene universalistische Richtung bis in die Zeit des Judentums durchgehalten. Die Bedeutung dieser Richtung liegt darin, daß ohne sie der Universalismus des NT schlechterdings nicht vorstellbar wäre. — Diese Gedanken werden unterstützt durch den Beitrag von L'HOUE, der zeigt, wie sehr die Beeinflussung durch und die Gegenstellung gegen den kanaanitischen Baal die theologische Vorstellung von Jahwe gereinigt und bereichert haben. Der Glaube an Jahwe ruht vornehmlich auf der geschichtlichen Erfahrung des Heilsgeschehens des Exodus und der Sinai-Offenbarung, doch ist seine ausdrückliche Fassung bedingt und beeinflusst durch das vorgegebene kulturelle und religiöse Milieu des kanaanitischen Kultes. Die Inkarnation des Jahweglaubens in diese Kultur bedeutete eine Bereicherung des eigenen Glaubens und eine vertiefte Einsicht in die Bedeutung der geschichtlich vorgegebenen Wirklichkeiten für die Expression des eigenen Glaubens.

Die meisten Beiträge des Bandes befassen sich mit den Fragen einer *Theologie der nichtchristlichen Religionen* (Beiträge von CONGAR, McNAMARA, KASPER, DUPUIS, PANIKKAR, ERNST und STAFFNER) und der theologischen Relevanz des Dialogs mit anderen religiösen Traditionen (DHAVAMONY, FERNANDO und ABHISIKTANANDA). Es mag erlaubt sein, die verschiedenen Beiträge zusammenhängend zu würdigen. Allen Beiträgen gemeinsam ist die Überzeugung, daß die nichtchristlichen Traditionen in der Vermittlung des Heils an ihre Anhänger eine positive Rolle spielen, also das individuelle Heil nicht *trotz*, sondern *durchaus* auch *in* den Religionen und *durch* sie sich ereignet. Hier wird die katholische Theologie der nichtchristlichen Religionen, wie sie seit dem II. Vatikanischen Konzil langsam Gemeingut der Kirche wird, durchgehend zustimmend referiert und nur an Einzelaussagen hin und wieder Kritik geübt, ohne daß neue Aussagen, die echt weiterführen, gefunden werden. Doch bleiben zwei Fragepunkte zurück, auf die nur ungenügend Antwort gegeben wird. So übereinstimmend von einer Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen die Rede ist, so bleibt die genaue Art der Heilsvermittlung in diesen Traditionen doch sehr unbestimmt und allgemein. Das Zueinander von Heilsbedeutung bei gleichzeitiger Vorläufigkeit und Defizienz dieser Religionen wird nicht genügend erhell und abgegrenzt.

Die Frage des Fortdauerns der Missionsverpflichtung bei einer eingeräumten Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen ist die weitere Problematik, die nur ungenügend beantwortet wird. Sicher auch mit Rücksicht auf die anwesenden Missionare wird die Fortdauer der „absoluten Missionsverpflichtung“ an vielen Stellen stark herausgestellt, aber die logische Stringenz und theologische Überzeugungskraft dieser Aussagen ist oft nicht leicht zu finden. So wird die Notwendigkeit einer fortdauernden Missionstätigkeit mit der Anfanghaftigkeit und Unvollkommenheit des durch die nichtchristlichen Religionen vermittelten Heils zu erklären versucht. Nach DUPUIS (189) unterscheidet sich das christliche Heil nicht nur im Grad, sondern auch in der Natur von dem anfanghaften „Heil“ in den nichtchristlichen Religionen. Auch eigne den christlichen Sakramenten eine „größere Heilssicherheit“ — eine Argumentation, die wegen eines dualistischen Heilsverständnisses nicht befriedigen will. Am meisten befriedigt die Antwort, die KASPER in seinem Beitrag „Are Non-Christian Religions salvific?“ (157—168) gibt. KASPER begründet die fortdauernde Notwendigkeit der Missionstätigkeit der Kirche bei einer gleichzeitigen Annahme der Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen mit der eschatologischen Aufgabe der Kirche, die Einheit der Menschheit unter der Herrschaft Gottes zu realisieren, und damit das in jeder Religion angelegte Element der Universalität zur Erfüllung zu bringen. Als Heilssakrament liegt auf der Kirche die Aufgabe, für die Belange des Menschen im Hinblick auf seine transzendente Zielrichtung einzutreten. In der Mission erfüllt sie ihre stellvertretende Aufgabe, für die Versöhnung und die Befreiung des Menschen im weitesten Sinn zu sorgen.

Bei der Behandlung der Frage nach der theologischen Bedeutsamkeit des *Dialogs* mit Menschen verschiedener religiöser Traditionen — von einem Dialog mit Menschen einer säkularisierten Weltanschauung ist in den vorliegenden Beiträgen nie die Rede — versucht DHAVAMONY, die Grundlage eines solchen Gesprächs im „transzendentalen Horizont des Lebens“, genauer gesprochen, in der „unthematischen religiösen Erfahrung“, in der der Mensch zum Gesamt seines Lebens Stellung nimmt, zu finden. Erst in der Thematisierung und Systematisierung treten die verschiedenen Ausdrucksformen der einzelnen Religionen hervor und erwecken den Eindruck einer unüberbrückbaren Verschiedenheit. In der Rückführung auf die Urerfahrung dagegen eröffnet sich die Möglichkeit eines sinnvollen Gesprächs (267ff). — Beachtenswert erscheint auch der Versuch von FERNANDO, mit dem Buddhismus in ein Gespräch zu kommen, indem der Begriff der *Befreiung* zur Grundlage gemacht wird (277—291). FERNANDO versucht, die Aussagen des Christentums unter das Schema der vier Grundwahrheiten des Buddhismus zu bringen, um die Gemeinsamkeiten und die Verschiedenheiten zwischen den beiden Religionen in einer Form herauszuarbeiten, die einem aus der buddhistischen Geisteswelt Kommenden verständlich und für das tägliche Leben relevant erscheinen können. — Von großer praktischer Bedeutung für Indien scheint auch der Beitrag von STAFFNER, *Hindu View of Conversion* (235—248), zu sein. Es geht ihm um die Frage, inwieweit die Bekehrung eines Hindu zum Christentum als eine rein religiöse Bekehrung gesehen werden kann, die nicht notwendig den Bruch mit der sozialen Lebensgemeinschaft beinhaltet. Die bisherige Praxis scheint von beiden Seiten — den Christen sowohl als den Hindus — eine negative Antwort nahezulegen. STAFFNER plädiert dagegen für die Formel: Katholik im Glauben und Hindu in der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft (*Catholic by faith and Hindu by community*). Es ist Aufgabe der Kirche dafür zu sorgen, daß es auch gesetzlich möglich sein wird, daß Konvertiten vom Hinduismus zum Katholizismus Hindus bleiben können.

Eine der Hauptfragen der Konferenz war die Problematik des Zueinanders von *Evangelisierung* und der Beteiligung der Kirche an der Arbeit der *Entwicklung*. Dieses Thema wird von J. SCHÜTTE in einem längeren Referat behandelt (Evangelization and Development, 303—328). Die Fragestellung wird von SCHÜTTE klar herausgearbeitet. Handelt es sich bei der Beteiligung der Kirche auf diesem Gebiet nur um eine Verlegenheitslösung, weil die Kirche nicht auf diesem Gebiet irrelevant erscheinen will, oder gehört der Entwicklungsbeitrag zum Evangelisierungsauftrag der Kirche als integraler Teil hinzu? SCHÜTTE gibt eine gute geschichtliche Darstellung der theologischen Behandlung dieser Frage auf dem II. Vatikanischen Konzil und in den Lehraussagen der letzten Päpste. Der eigentlich theologische Teil seiner Aussagen will aber nicht recht befriedigen. (Vgl. die kritischen Anmerkungen der HK, *op. cit.* 571f). SCHÜTTE kommt letztlich über ein harmonisierendes Nebeneinanderstellen von zwei Aufgaben der Kirche, die sich gegenseitig ergänzen, nicht hinaus. Es bleibt theologisch unklar, wieso der Beitrag zur Besserung der bestehenden Wirtschafts- und Sozialordnung in einem echten Zusammenhang mit der Evangelisation steht. Hier hätte eine theologische Reflexion auf den Heilsbegriff in seiner ganzen Fülle und auf die daraus sich ergebenden Implikationen eher einen Weg finden lassen. In dem Bericht der HK wird denn auch betont, daß die nachfolgende Diskussion weit über die von SCHÜTTE behandelte Problematik hinausführte. Leider wird die Diskussion vom Herausgeber der Aufsatzsammlung nicht erwähnt.

In einem engen Zusammenhang mit der Frage der theologischen Bedeutung der Entwicklungshilfe steht die Frage der *Säkularisierung*, die leider nur in einem einzigen Artikel, A. FONSECA, *Secularization and Evangelization* (347—358), zur Sprache kommt. Dieser Beitrag bleibt sehr formal und läßt in seiner Kürze nur die Umriss dieser Problematik erkennen. Gerade unter der Rücksicht, daß man auf dieser Konferenz ein Programm für die zukünftige Evangelisierung in Indien hat entwerfen wollen, wäre eine tiefergehende Arbeit an der Problematik der „weltlichen Welt“ doch angezeigt gewesen — auch wenn man in Rechnung stellt, daß in Indien noch immer ein großes Interesse für die religiöse Fragestellung gegeben ist. Schaut man über den konfessionellen Zaun, so kann man etwa in der Arbeit des protestantischen Instituts, das sich um die Zeitschrift *Religion and Society* im Bangalore gebildet hat, sehen, daß diese Problematik auch in Indien durchaus „gegeben“ ist und daher berücksichtigt werden will.

Eine gute Zusammenfassung der gesamten Problematik der Konferenz findet sich in der „Erklärung der Konferenz“ (1—15), deren Behandlung wir bewußt an das Ende gerückt haben. Wie aus dem Bericht der HK (*op. cit.* 573) hervorgeht, handelt es sich hierbei nicht um ein Dokument, das von der Gesamtkonferenz erarbeitet wurde, sondern es ist das Ergebnis einer Arbeit eines eigenen Redaktionskomitees. Die Erklärung stellt den Versuch dar, die in den verschiedenen Arbeitsgruppen behandelten Themata zusammenzufassen und daraus ein Konzept für die Evangelisationsarbeit der Kirche in Indien zu formulieren. Die Aufgabe der Kirche, ihre Botschaft in eine revolutionäre Situation hinein zu verkünden, wird unter dem Begriff der *Befreiung* gefaßt. Das „Heil“, das die Kirche den Menschen bringen will, muß sich als das Heil und die Befreiung des ganzen Menschen erweisen und damit in Bezug stehen zur wirtschaftlichen, politischen und nationalen Problematik. „Christliche Gruppen, die in sich nicht die wirkungsvolle Motivierung für wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt haben, versagen in ihrem Zeugnis für Christus, der die Menschen von allen ihren Entfremdungen befreit“ (10).

Der vorliegende Band der Konferenzbeiträge gibt sicher ein gutes Bild von den Anstrengungen der indischen Kirche, auf die Herausforderungen der Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil und die in Indien geschehenden Umwandlungen eine theologische Antwort zu geben. Der Kongreß ist zugleich Ausdruck einer Entwicklung in der katholischen Missionstheologie, die zwar in den Prinzipien eine Geschlossenheit beibehalten wird, sich aber bewußt geworden ist, daß eine relevante Missionstheologie in der heutigen Zeit nur noch für eine bestimmte geistes- und weltgeschichtliche Situation formuliert werden kann. Unter dieser Rücksicht wird man die Arbeit des Kongresses als einen wegweisenden Versuch auf dem Weg zu einer neuen Missionstheologie begrüßen müssen. Zugleich wird aber beim Studium der Beiträge auch deutlich, daß immer noch zu wenig die Verbindung und die Verankerung in den tatsächlich bestehenden Verhältnissen der indischen Kirche gefunden worden ist. Auffallen muß auch, daß bei einer Konferenz, die sich so sehr mit den Fragen der nicht-christlichen Religionen und des Dialogs beschäftigt, es nicht möglich gewesen ist, Mitglieder dieser Religionen zu Worte kommen zu lassen. Am schwerwiegendsten dürfte aber die Vernachlässigung der Säkularisierungsproblematik sein. Hier wird noch einige theologische Arbeit zu leisten sein, bevor man von einer wirklich erneuerten, den Erfordernissen der Zeit entsprechenden indischen Missions-theologie sprechen kann.

Am Schluß bleibt die Feststellung, daß der vorliegende Band einen wichtigen und wertvollen Beitrag zur missionstheologischen Überlegung der indischen Kirche darstellt.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Baeta, C. G. (Ed.): *Christianity in Tropical Africa*. Oxford University Press/London 1968; 449 pp., s. 55/—

This volume is a result of subjects presented and discussed at the Seventh International Seminar on the influence of Christianity on Tropical Africa, held at the University of Ghana in April (6th—16th) 1965. The subjects range from the historical accounts of the attempts made to plant Christianity in Africa (Part One: p. 1—119) to the process of conversion and the different responses to the Gospel in the African context or 'accommodation' of Christianity to African concepts and way of life (Part Two: p. 123—350) and finally, trends and future prospects in African Christianity (Part Three: p. 353—440).

Among the 18 eminent contributors to this studies are: Dr. Richard GRAY (Problems of historical perspective; the planting of Christianity in Africa in the 19th and 20th Centuries); Mr. T. PRICE (The Missionary Struggle with Complexity); Rev. Prof. E. BOLAJI IDOWU (The Predicament of the Church in Africa); Rev. Dr. John MBITI (The Ways and Means of communicating the Gospel); Dr. J. B. SCHUYLER SJ (Conceptions of Christianity in the Context of Tropical Africa; Nigerian Reaction to its Advent). — Worthy of mention is the study of Prof. E. BOLAJI IDOWU in which he mentioned the great part played by christian missionaries in the opening up of the continent of Africa; their good deeds which they have done and which they still continue to do; the short-comings in missionary methods, e.g. prefabricated theology, liturgy and traditions which seemed to destroy everything in order to start from a 'tabula rasa', the sometimes questionable use of schools as a primary bait of evangelization (pp. 420—426). He aptly touched the problem of the Church in a changing Africa in particular; the Church's dependence on foreign aid and its crippling effect on the local churches which can be termed 'mercy killing of initiatives', the relegating of African leadership to the background and the danger of regarding cooperators in the Lord's vineyard as deadly rivals, lack of unity among christians and the not very edifying examples that are sometimes given, the 'menace of Islam', the resurgence of old cults in 'reformed' garbs, and 'humanistic secularism' (p. 427—437). Prof. IDOWU, consistent with the views expressed in his booklet, *Towards an Indigenous Church*, O.U.P. 1965, writes: 'The Church is facing a real predicament in Africa today. Although she has achieved great things in and for Africa ... she is now being faced with certain situations which place her on severe trial. Her position is being made the more painful because it appears that the enterprise she launched has grown beyond her control. It is clear that she has not developed enough resources, in men and material, for the maintenance of her life ... Pastoral care and instructions in the fundamentals of Christianity are inadequate and this situation is affecting her membership adversely with reference to steadfastness and christian practice ... She herself is a house divided against herself, which is a real menace to her life in an Africa in search of a corporate personality. The problem of indigenization of the Church presses upon her urgently — it is a razor-edge course which nevertheless she cannot evade if she is to have a real life in Africa' (pp. 435—437).

'Christianity in Tropical Africa' is an excellent, readable and stimulating volume which gives some information about or an introduction into the complex situation of the Church in Tropical Africa.

Okene/Nigeria

Dr. Joseph Ajomo

Duviols, Pierre: *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial.* „L'extirpation de l'idolatrie“ entre 1532 et 1660. Institut Français d'Etudes Andines/Lima 1971; 428 pp.; fFr 49,— (Diffusion: Editions Ophrys, 10, rue de Nesle, Paris VI^e)

Wenn einem Buch so berühmte Namen wie Robert RICARD, Marcel BATAILLON, François CHEVALIER, José MATOS MAR, Rubén VARGAS UGARTE u. a. Pate gestanden sind, dann geht man mit großen Erwartungen an die Lektüre heran. Die Erwartungen werden nicht enttäuscht. — Die Überwindung des Heidentums und die Bildung christlicher Gemeinden ist das zentrale Anliegen jeder Missionstätigkeit. Nur kann der Kampf gegen das Heidentum bzw. die Idolatrie auf verschiedene Art geführt werden. In Perú hatte dieser Kampf ein eigenes Gepräge, dem diese umfangreiche Spezialstudie bis in die letzten Einzelheiten nachgeht und damit ein eigentliches Kardiogramm der peruanischen Kirche liefert. — Im ersten Kapitel befaßt sich Verf. mit den juristischen, theologischen und politischen Grundlagen. Nach damaliger Auffassung war alles heidnische Brauchtum Teufelswerk und darum auszurotten. Einzig LAS CASAS spricht auch von einer „idolatria natural“, die nicht zum vornherein teuflisch sei (23). Die Idolatrie (wir wählen dieses Fremdwort, weil es umfassender ist und den Sachverhalt besser trifft als etwa das deutsche Wort ‚Götzendienst‘) wird dann nach äußeren und inneren Kriterien klassifiziert. Bedeutungsvoll sind auch sekundäre Äußerungen der Idolatrie wie Teufelerscheinungen, Orakel, Träume, Sexualität, Besessenheit usw. Da die Idolatrie eine Sünde gegen Gott und die Natur darstellt, leitete man daraus auch einen „gerechten Titel“ für die Eroberung und Unterwerfung ab, der schon sehr früh in den Indiangesetzen verankert wurde (cf. 43 u. 48f). Für den Vizekönig Francisco de Toledo war der Kampf gegen die Idolatrie vor allem ein Vorwand, um die einheimischen Herrscher abzusetzen (46), während für José DE ACOSTA Unglaube und Idolatrie keine gerechten Titel sind, die das Vorgehen gegen die Indianer rechtfertigen (48.) — Das 2. Kap. schildert die Geschichte des Kampfes gegen die Idolatrie während der Jahre 1532—1660, wobei mehrere charakteristische Perioden unterschieden werden. In den ersten Jahren, bis zur eigentlichen Etablierung der Kirche in Perú (1532—1537) waren die Missionare tolerant, neugierig oder indifferent gegenüber den religiösen Manifestationen bei der einheimischen Bevölkerung (78). Im Jahre 1545 erließ der Erzbischof LOAYSA eine Instruktion mit Richtlinien für das Verhalten gegenüber der Idolatrie, die 1551/52 vom ersten Konzil von Lima weitgehend übernommen wurden (83—86). Um 1550 waren die meisten großen Tempel zerstört. Verschiedene Heiligtümer waren freilich schon vor der Ankunft der Spanier nur noch Ruinen, und die Zerstörung der übrigen war nicht in erster Linie den Glaubensboten anzulasten, sondern den Kriegswirren und dem damit verbundenen Vandalismus (97). Das Konzil des Jahres 1567 befaßte sich ebenfalls eingehend mit der Idolatrie. Die Kenntnisse bezüglich der einheimischen Religionen sind so verblüffend, daß Verf. meint, man könnte dieses Konzil auch als ersten ethnographischen Kongreß der peruanischen Kirche bezeichnen (111). Die Periode von 1570 bis 1600 ist gekennzeichnet durch die Regentschaft des Vizekönigs Francisco de Toledo, der den Kampf gegen die

Idolatrie zu einer politischen Angelegenheit machte. Die Bekehrung der Indianer und die Liquidierung der alten Religionen ist Sache des Staates, dem sich die Kirche aufgrund des Patronats unterzuordnen hat (123). Es werden Visitationen organisiert, wobei den kirchlichen Visitatoren immer auch weltliche Beamte beigegeben wurden, um jene zu überwachen (124). Aber erst nach dem Alarmruf Francisco de AVILA's Ende 1609, das Heidentum lebe unter den Indianern noch weiter wie vor der Konquista (148), kam es ab 1610 zu den eigentlichen Feldzügen zur Ausrottung der Idolatrie. Francisco de Toledo nimmt die Sache an die Hand, Avila wird "Juez visitador de las idolatrias" (154) und ruft für den Kampf die Jesuiten zu Hilfe (152). 1613 wird das Vorgehen auf einer Synode kodifiziert (156), und ab 1619 ist José de Arriaga die graue Eminenz der "Extirpation", dessen Werk: *La extirpación de la idolatria en el Perú* bis 1649 das Handbuch für den Kampf gegen das Heidentum bleibt (160; cf. J. SPECKER, Das Weiterleben des Heidentums in den peruanischen Missionen des 17. Jahrhunderts, in: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 3, Köln 1966, 118—140). Daß der Hauptkampf gerade zu diesem Zeitpunkt einsetzte, hatte aber auch politische Hintergründe. Es ist die Zeit, da die Moriskos aus Gründen der Staatssicherheit aus Spanien vertrieben wurden. Zur gleichen Zeit waren auch fremde Mächte (Engländer, Franzosen und Holländer) durch die Straße von Magellan in die westlichen Küstengebiete Südamerikas vorgedrungen, um, wie man glaubte, Perú zu infiltrieren. Darin sah man eine Gefahr für das peruanische Kolonialreich, weil zu befürchten war, diese fremden Mächte könnten bei den Indianern Unterstützung finden (176—178, 340). — Mit den Methoden der Ausrottung setzt sich das 3. Kap. auseinander. Das Vorgehen ist in den einzelnen Zeitperioden unterschiedlich, bis die organisierten Feldzüge ab 1610 zu einer einheitlichen Methode führten. Die Strafen sind je nach Schwere der Vergehen und nach Stellung der Angeklagten verschieden. Gewöhnliche Indianer und Mitläufer werden milde behandelt. Den *hedhuceros* (Kultdienern) droht Gefängnis, den *dogmatizadores* (Ideologen) die Todesstrafe. Tatsächliche Todesurteile sind aber nicht bekannt (193). Schon bald nach dem 1. Konzil von Lima wurde ein eigenes, der Inquisition ähnliches Gerichtstribunal geschaffen, durch welches vor allem *hedhuceros* und *dogmatizadores* abgeurteilt wurden (211—223). Es ist klar, daß man auch durch Predigt und Unterweisung die Indianer von der Falschheit ihres Glaubens zu überzeugen suchte. Die Predigten eines Hernando de AVENDAÑO, die Verf. eingehend analysiert, sind Musterbeispiele kluger Akkommodation (276—295). — Die wirtschaftlichen Begleiterscheinungen des Kampfes gegen die Idolatrie, denen das 4. Kap. gewidmet ist, sind durchwegs unerfreulich. Ausrottung der Idolatrie war für kirchliche wie weltliche Kreise oft gleichbedeutend mit Jagd nach Schätzen (105f, 300f). Dann hören wir von (unberechtigten) Klagen der Visitatoren, daß ihre, z. T. sicher nicht ungefährliche Tätigkeit finanziell nicht genügend honoriert werde (312—315). So war der Kampf gegen die Idolatrie zu sehr mit Menschlichkeiten behaftet, als daß er als Ruhmesblatt der peruanischen Kirche bezeichnet werden könnte. Die kirchlichen Urteile bezüglich des Erfolges sind denn auch durchwegs negativ, dürfen aber nach Meinung des Verf. nicht auf die Goldwaage gelegt werden (345f). Bedeutungsvoll ist sicher der dokumentarische Beitrag zur Religionsgeschichte und Ethnographie, den die schreibfreudigen Visitatoren leisteten, indem sie heidnische Kultgegenstände, Riten und Gebräuche bis in alle Einzelheiten schilderten und uns so unschätzbare Kenntnisse überlieferten. Viele der Visitatoren betätigten sich auch als Archäologen und Paläontologen, indem sie Altertümer und andere Gegenstände sammelten und

beschrieben, freilich, um sie dann zu vernichten (342). — Glossarium, Dokumentenanhang, Bibliographie und Register beschließen den Band, dessen Fülle nur angedeutet werden konnte. Die Darstellung ist sachlich, ausgewogen und gut dokumentiert, bes. aus peruanischen Archivmaterialien. Einzig wenn der Verf. auf Francisco de Toledo zu sprechen kommt, klingt ein unverhohlener Sarkasmus durch (cf. etwa 139/140). Bedauerlich auch, daß der Autor außer KILGER und TRIMBORN die deutschsprachige Literatur nicht kennt. S. 400 ist Zeile 5 mit Zeile 3 identisch, dafür scheint eine Zeile ausgefallen zu sein. Dies einige kleine Mängel, die den Wert des Buches in keiner Weise herabmindern.

Schöneck-Beckenried/Schweiz

J. Specker

Neckebrouck, V.: *L'Afrique Noire et la crise religieuse de l'Occident.* Tanzania Mission Press/Tabora 1971; 272 pp. US-Doll. 4,— (Diffusion en Europe: Librairie De Standaard, Rue S. Michel, 1. B-3000 Louvain; Fr.belges 200,—)

L'enjeu véritable de cet ouvrage est la confrontation de la crise religieuse occidentale avec la situation religieuse et culturelle de l'Afrique Noire. Pour l'auteur, cette situation religieuse de l'Occident est marquée par l'avènement de la «mort de Dieu». Elle tend à se répandre dans toute l'humanité. Cette évolution est due à l'emprise de la révolution technique et industrielle sur notre civilisation. La pensée technique ainsi que le mode de vie qu'elle crée, deviennent peu à peu le commun dénominateur de l'humanité. Mais l'auteur ne souligne pas assez qu'en face de ce mouvement unificateur croît en même temps la multiplicité des langages sur l'homme, sur Dieu, sur le monde. La recherche d'un sens qui serait totalisant est plus difficile que jamais dans cette situation d'éclatement des langages humains. L'auteur favorise trop le langage technique et la forme de pensée qui le sous-tend, alors que ce langage et cette pensée sont déjà vivement critiqués en Occident. Il ne distingue pas non plus entre croissance économique et développement, ce qui aurait clarifié ses prises de position.

Cependant, il a raison d'insister sur l'influence et le rejaillissement de la situation religieuse occidentale sur le continent africain; il démystifie sans pitié toute une attitude qui verrait dans la culture africaine et sa vie sociale et religieuse une «terre vierge», non profondément atteinte par les mutations actuelles.

En face de cette situation d'interdépendance culturelle et religieuse, la foi chrétienne ne peut s'évader dans les vieilles catégories de pensée, au risque de devenir elle-même une idéologie. Elle est obligée, de par sa structure même, de se confronter au changement. L'auteur, à notre avis, insiste de façon très intéressante sur cette remise en question permanente de la foi et de son expression dans la situation actuelle. Peut-être ne dit-il pas assez, que, si la foi est toujours vécue en situation concrète, elle est en même temps et surtout en référence à Jésus-Christ et à sa communauté.

En tout cas, ce livre est provoquant: il pousse à la créativité en démystifiant beaucoup d'idées courantes. Pour un missionnaire c'est un stimulant!

F-94 Chevilly-Larue

Gérard Meyer CSSp

Arberry, A. J.: *Religion in the Middle East*. Three Religions in Concord and Conflict. Vol. I: Judaism and Christianity, XII + 559 p.; vol. II: XI + 750 p.; Cambridge University Press/London 1969. £ 7 per Set of 2 Vols.

L'idée de consacrer aux diverses religions et communautés religieuses des études analytiques et comparées méritait d'être réalisée. Le Proche-Orient est le berceau historique comme aussi le lieu privilégié de la manifestation de la révélation monothéiste, juive, chrétienne et musulmane. Ces religions séculaires et d'audience universelle survivent toujours et témoignent d'une vitalité remarquable dans ces régions mêmes qui ont vu leur naissance et leur développement initial. Vue avec des yeux d'occidentaux, la «mosaïque» des religions du Proche-Orient apparaît souvent comme un phénomène assez hétérogène sinon bizarre qui mérite toutefois l'analyse et la compréhension dans ses structures politico-sociales comme dans ses éléments organiques, doctrinales et existentielles.

Les deux volumes de cet important ouvrage constituent, sans conteste, une contribution importante, parfois originale, toujours utile dans cet effort d'exposer et même de pénétrer à l'intérieur des diverses communautés religieuses qui se partagent la croyance monothéiste des adorateurs du Dieu d'Abraham qui est Celui-là même du Christ et de Mohammad dans son essence unique malgré ses diverses approches et manifestations.

Confiées habituellement à des spécialistes de l'orientalisme religieux, ces contributions n'ont pas le même souffle ni la même pénétration dans l'analyse et la synthèse. Aussi la lecture attentive de ces milliers de pages constitue-t-elle une source assez mélangée de satisfaction, de surprises et de déception. S'arrêter sur des détails de jugement, de dates ou d'informations de seconde main (et il existe des erreurs dans ces domaines) serait oublier que l'importance première et la valeur fondamentale de cet ouvrage résident essentiellement dans l'ensemble vraiment monumental de la documentation qu'il réunit, dans l'orientation objective et scientifique des études, même les moins originales ou les plus livresques, et dans l'esprit irénique, impartial, remarquablement serein et «oecuménique» qui le traverse de bout en bout.

Pour le théologien et surtout pour l'historien oriental, il est des thèmes qui attirent inmanquablement son attention. Les pages consacrées aux différents courants du judaïsme moderne aident à mieux connaître une religion à la fois «nationale» et universelle que l'opinion arabe, même parmi l'élite intellectuelle et politique, se représente habituellement comme monolithique. Les églises orientales méritaient les études nombreuses et vraiment diversifiées mais assez inégales qui leur sont réservées. L'essai historico-psychologique de C. MALIK sur l'Orthodoxie relève de la méditation théologico-prophétique, tandis que les chapitres confiés à G. ANAWATI et à F. M. PAREJA sur le catholicisme oriental et sur l'interprétation des courants relatifs à la société et à la «politique» relèvent malheureusement du genre dépassé d'information assez superficielle et vraiment livresque des manuels connus. Par contre les contributions de O. F. A. MEINARDUS (*The Coptic Church in Egypt*), de J. M. HORNUS (*The Lutheran and Reformed Church*) apportent des éléments d'appréciation nouveaux qui complètent les études antérieures de ces mêmes auteurs sur ces sujets. Et l'on a eu la bonne idée de confier à des représentants des autres églises orientales le soin d'exposer

ce qui concerne les églises monophysites de la tradition éthiopienne, syrienne et arménienne.

Nous nous abstenons délibérément de passer en revue et de juger en détail les nombreuses et importantes contributions concernant l'univers musulman dans toutes ses spécifications nationales et doctrinales. Les spécialistes de ces matières se plairont à y noter l'information rigoureuse alliée à un sens de la mesure qui frise parfois la discrétion et donnerait l'impression de lacunes dans l'information.

Dans la seconde partie réservée à des analyses spécifiques des aspects idéologiques et doctrinaux, les contributions de A. L. TBAWI (*The cultural Aspect: with special reference to Egypt and Syria*) et de W. MONTGOMERY WATT (*Religion and Anti-Religion*) méritent une mention et une attention toutes particulières. A part l'ampleur et la profondeur de l'analyse, le lecteur averti constate une fermeté et même une rigueur scientifique en même temps qu'un réalisme basé sur la connaissance directe des sources et du milieu de vie: toutes qualités qui font de ces chapitres un couronnement excellent de l'ouvrage entier.

Les problèmes politiques et sociaux du Proche-Orient sont à l'ordre du jour de l'actualité la plus brûlante. Il importait que l'aspect religieux fut étudié sous un éclairage calme, à l'abri de toute passion et sous l'angle proprement documentaire et scientifique. Et l'on peut dire que ces buts primordiaux ont été atteints. Le lecteur oriental se plaît même à constater combien la propagande politique qui domine d'une manière si envahissante l'opinion publique occidentale ait eu si peu de prises sur les auteurs qui ont dû toucher de quelque manière l'aspect de l'impact sioniste sur la vie et les destinées socio-religieuses du Proche-Orient religieux.

En somme, un ouvrage qui mérite de devenir le manuel indispensable d'étude attentive et de consultation sûre pour toute personne soucieuse de puiser à bonne source les éléments d'information et de jugement sur la "mosaïque" des communautés religieuses de la révélation monothéiste en Proche-Orient.

Damas/Syrie

Joseph Hajjar

Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. v. J. P. Asmussen und J. Laessøe in Verbindung mit C. Colpe. Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen, I. Bd. 1971; XVI + 525 S.

Der vorliegende erste Band des auf drei Bände projektierten neuen religionsgeschichtlichen Sammelwerkes ist ein vielversprechender Auftakt. Das Werk beabsichtigt, einem größeren Kreis Methodik und Ergebnisse der skandinavischen religionsgeschichtlichen Forschung zugänglich zu machen. Der Herausgeber der deutschen Ausgabe, C. COLPE, schildert in einem ausführlichen Vorwort die Entstehung des dänischen Werkes, das von der von E. LEHMANN 1924 besorgten Ausgabe über die von J. PEDERSEN 1948 redigierte *Illustreret Religionshistorie* zu der von J. P. ASMUSSEN und J. LAESSØE wesentlich überarbeiteten Neuauflage von 1968 weiterentwickelt wurde. COLPE sagt über dieses Werk: „Die Mitarbeiter, Verlag und Redaktion meinten mit Recht, ein Handbuch zuwege gebracht zu haben, das Rechenschaft ablegt über die Methoden der religionsgeschichtlichen Wissenschaft und ihre Ergebnisse, wie sie sich heute darstellen: ein Handbuch, das für etliche Jahre in der Zukunft von denjenigen benutzt werden kann, für die die Kenntnis dieser vielen Religionen Bedeutung hat“ (VII).

Zwar wäre nach Ansicht COLPES der Entwurf einer intersozietären Religionsgeschichte in nicht allzu ferner Zukunft in Angriff zu nehmen, doch weiß er sehr wohl, daß die deutsche Religionswissenschaft dazu im Augenblick noch nicht in

der Lage ist, und so schien es ihm richtig, im wesentlichen der dänischen Originalfassung zu folgen. Mit seinen Hinweisen auf die gegenwärtige Situation der deutschen Geisteswissenschaften, die sich auf das Studium der Religionswissenschaften auswirkt, bietet COLPE denn auch eine überzeugende Begründung der Übersetzung des Werkes an. Die Fragen, die er aus unserer Situation heraus formuliert, halte ich für so gut zusammengefaßt, daß sie als Umschreibung der Problemlage auch einem größeren Kreis zugänglich gemacht zu werden verdienen: „Inwiefern deckt sich das Verhältnis von Hoch- zu anderen Kulturen mit dem Verhältnis von Hoch- zu anderen Religionen, und welche Resultate liefert dementsprechend eine im Prinzip universalhistorisch angelegte Analyse für die Frage nach der homogenen Wirksamkeit eines religiösen Faktors in der Geschichte? Welche Stellung hat die Religionsgeschichte in einer Historik, welche die Geschichte von Stämmen, Völkern, Staaten, Kontinenten und Imperien zur Geschichte der Einen Welt zusammenwachsen sieht? Welche innerreligiösen und welche außerreligiösen Bedingungen erzeugen Säkularisation, und welche Säkularisate gewinnen einen neuen religiösen Wert? Liefern diese und andere Dialektiken der Säkularisation zugleich neue, vertiefende und verfeinernde Erklärungskategorien für die Religionsgeschichte, einschließlich derjenigen des Industriezeitalters? Muß die Voraussetzung aller Kritik, die als Geist und Verheißung dieses Zeitalters lebendig zu halten ist, weiterhin die Kritik der Religion sein, wie Marx sie irrtümlich für im wesentlichen beendet hielt? Oder wird gerade etwas, was weiterhin Religion genannt werden muß und vielleicht sogar nachweisbare Zusammenhänge mit eindeutig religiösen Grundlagen in der Vergangenheit hat, die eigentlichen Stimulantien für jene Kritik liefern, welche die Freiheitsmodelle der Zukunft zu entbinden hat? Und wie wechselnd wird sich mit den zur Zeit noch gegensätzlichen Antworten auf diese Alternative die Funktion darstellen, welche die Religion im Rahmen der Überbau- und Überich-Problematik hat, die von der produktionstheoretisch und der psychanalytisch einsetzenden Betrachtung des Menschen aufgestellt werden?“ (XII). COLPE ist der Ansicht, daß gerade in Deutschland solche Fragen „ins Leere greifen, wenn sie ausschließlich mit den kritischen Ansätzen aus Theologie und Sozialwissenschaften weiterarbeiten, welche in Deutschland die Ausbildung einer auf eigene Substanz vertrauenden Religionswissenschaft verhindert haben“ (ebd.). In diesem Sinne soll das Werk „auch einer im weiteren Sinne interessierten und informationsbedürftigen Leserschaft dienen“ (XI) und Material zur weiteren Diskussion zur Verfügung stellen.

Der 1. Band enthält die inzwischen klassisch zu nennenden Ausführungen von V. GRØNBECH über die „Primitiven Religionen“, die von J. PRYTZ JOHANSEN lediglich mit einer kurzen Einleitung über die Definitionen und Wissenschaften von der Religion und einem Abriß der Geschichte der Religionsforschung und einem längeren Kapitel über den Kult und die Mystik der Primitiven Religionen erweitert wurden. Es folgen dann Monographien unterschiedlichen Umfangs über die Eskimo-Religion (E. HOLTVED), die Religion der finnisch-ugrischen Völker (L. HONKO), die Religion der slawischen Völker (L. HONKO), die keltische Religion (Fr. LE ROUX-GUYONVARCH), die germanische Religion (L. EJERFELDT), die Religionen der indianischen Hochkulturen (A. HVIDTFELDT), die ägyptische (H. LUDIN JANSEN) und sumerische Religion (J. VAN DIJK), die babylonische und assyrische Religion (J. LAESSØE). In der Mehrzahl der Fälle wird — wohl mit Rücksicht auf die Adressaten des Werkes — auf eingehende Verweise und literarische Angaben verzichtet und lediglich am Ende des jeweiligen Kapitels eine Übersicht über wichtigere Literatur gegeben. Die Beiträge sind bis auf zwei

von dänischen oder doch skandinavischen Wissenschaftlern verfaßt. Der Beitrag über die Kelten stammt aus der Hand von Françoise LE ROUX-GUYONVARCH, stellt im übrigen gegenüber der dänischen Fassung eine Erweiterung und Verbesserung dar und darf auch im Vergleich zu der bekannten Arbeit von J. DE VRIES (Stuttgart 1961) als Präzisierung und Korrektur in verschiedenen Punkten aufgefaßt werden. Verfasser des Kapitels über die sumerische Religion ist der holländische Assyriologe J. VAN DIJK, der seinerseits für eine ausführlichere und eingehender dokumentierte Behandlung des Themas auf den von ihm verfaßten Bd. 9 des von Chr. M. SCHRÖDER herausgegebenen Sammelwerkes *Die Religionen der Menschheit* verweisen kann. Vor allem was über die nordischen und mitteleuropäischen Religionen vorgetragen wird, findet sich kaum irgendwo in der hier gebotenen Ausführlichkeit und Übersichtlichkeit.

Ein abschließendes Urteil über das Werk ist natürlich erst nach Vorlage der weiteren beiden Bände möglich. Zu hoffen ist, daß der dritte Band die gerade bei solchen Unternehmungen äußerst hilfreichen und für Parallelvergleiche unumgänglichen Register liefert. Von einem solchen sollte man sich auf keinen Fall unter Verweis auf die in der Tat ausführliche Inhaltseinteilung dispensieren. Ein Arbeitswerk, das der von COLPE aufgezeigten Problematik dienen soll, muß das Material soweit möglich in die genannten Richtungen erschließen. Das Werk kann vorbehaltlos einer breiteren Öffentlichkeit, auch den Multiplikatoren der Religionswissenschaften, Lehrern und Theologen, Wissenschaftlern, deren Fachgebiete sich mit den Religionswissenschaften berühren, sowie vor allem den verschiedensten Bibliotheken nachdrücklich empfohlen werden. Dem Verlag ist für die hervorragende Aufmachung des Werkes, das im übrigen illustriert ist, auch wenn das im deutschen Titel nicht mehr wie im dänischen Originaltitel betont wird, ausdrücklich zu danken.

Wittlaer

Hans Waldenfels

Wielandt, Rotraud: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*. [Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Band XXV] Franz Steiner-Verlag/Wiesbaden 1971; 179 S.

„Jemand, dessen Geschichtsverständnis von der modernen Historie geprägt ist, kann nicht daran glauben, daß heilige Schriften gleichsam senkrecht vom Himmel gefallen seien. Er muß sie als geschichtsbedingte Glaubenszeugnisse menschlicher Verfasser bewerten. Wer freilich die wörtliche Inspiriertheit und Irrtumslosigkeit eines Offenbarungsbuches auch noch angesichts der modernen Historie behaupten möchte, wird Mühe haben, diesen Standpunkt zu begründen“ (5). Damit umschreibt Rotraud WIELANDT die gesamte Problematik ihrer Untersuchung. Offenbarung als *tanzil*, also Gottes wörtliches Diktat, und Geschichte werden hier als unvereinbare Gegensätze aufgefaßt. Sobald die Forschungsergebnisse der modernen Historie dem Text der Offenbarung widersprechen, muß die Wahrheitsfrage zugunsten der Forschung entschieden werden.

Der Ansatz der Verfasserin schließt den muslimischen Offenbarungsbegriff (*tanzil*) aus und spricht deshalb MUHAMMAD die Verfasserschaft des Korans zu (24ff). Durch diese unislamische Position der klassischen Orientalistik in Europa werden die Fragestellungen nach dem, was Muhammad von Juden und Christen gewußt hat, erst sinnvoll und relevant. Die Antwort auf diese Fragen erlaubt dem Historiker, nach der faktischen Richtigkeit solcher Antworten zu fragen. Dieses Verfahren aber relativiert den starren Offenbarungsbegriff der Muslim.

So hält etwa MUḤAMMAD 'ABDUH „trotz aller seiner Hinweise auf die übertragende Rolle der Rationalität in der islamischen Religion an der Anschauung fest, daß die Richtigkeit keiner einzigen koranischen Aussage in Frage gestellt werden darf, wenn einmal die Sendung des Propheten als echt erkannt ist. Sein Aufruf zur kritischen Sichtung des bisher in blindem Autoritätsglauben (*taqlid*) Übernommenen verstummt also vor der Autorität des Koran“ (51f). — Auch bei MUḤAMMAD RAŠID RIḏā (73ff), 'ALĪ 'ABDARRĀZIḒ (95ff), 'ABBĀS MAḤMŪD AL-'AQQĀD (100ff), MALEK BENNABI (118ff) und MUḤAMMAD AḤMAD ḤALAFALLĀH (134ff) untersucht WIELANDT deren Stellung zur Geschichte und weist eindringlich darauf hin, wie sehr die genannten Autoren um eine Lösung dieser Problematik gerungen haben.

Das Schlußkapitel (153ff) faßt die Ergebnisse der Arbeit zusammen und gibt zugleich einige interessante Hinweise auf vereinzelte Neuansätze im heutigen Islam; denn die Entscheidung der Grundproblematik, die in dieser Arbeit angesprochen wurde, steht dem Islam erst noch bevor. Von der Beantwortung dieser Frage wird weitgehend die Zukunft des Islam abhängen. „Wie immer die künftige Entwicklung aussehen mag, Orientalisten können und sollen sie nicht direkt beeinflussen. Sie müssen es den Muslimen überlassen, so an den Koran zu glauben, wie es ihnen richtig scheint. Trotzdem ist ihre Arbeit für den Fortgang der Dinge nicht gleichgültig“ (170).

Vielleicht hätte die Arbeit den Muslimen selbst noch hilfreicher sein können, wenn sie weniger von dem Widerspruch zwischen Offenbarung und Geschichte ausgegangen, jedoch offener für den Glauben der Muslimen gewesen wäre. Sicherlich aber stellt WIELANDTs Arbeit eine sehr solide Untersuchung dar, die aus reicher Quellenkenntnis schöpft. Gerade für die Orientalistik, die die Moderne doch leicht zugunsten der Klassik vernachlässigt, ist sie ein unentbehrlicher Beitrag zur aktuellen Islamkunde, die eben nicht mit MUḤAMMAD 'ABDUH und RAŠID RIḏā endet, sondern beginnt und sich fortsetzt bis in die Gegenwart. Deshalb ist besonders anzumerken, daß die Autorin sich nicht scheut, Autoren wie etwa FYZEE, IBN MILĀD und LAHBABI in ihre Überlegungen mit einzubeziehen.

Die Geschichte geht weiter, und der Islam muß in die Auseinandersetzung mit der Moderne eintreten. Ein Zeugnis dafür ist Y. MOUBARAC, *Les Musulmans*, Paris (Beauchesne) 1971, 140 S. (in der Reihe „Verse et Controverse“, Nr. 14). Der libanesische Islamologe und Professor für Arabisch in Paris legt darin namhaften Gelehrten der islamischen Welt einen detaillierten Fragebogen zur Stellung des Islams in Geschichte und Gegenwart vor. Die französischen Antworten des Gelehrten zeichnen ein eindrucksvolles Bild der Vielfalt des Islam und stellen für den Religions- und Islamkundler eine wichtige Quelle zur Kenntnis des heutigen Islam dar.

Freiburg/Br.

Peter Antes

VERSCHIEDENES

Hajjar, Joseph: *Zwischen Rom und Byzanz*. Die unierten Christen des Nahen Ostens (Französisches Original: *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*; Editions du Seuil/Paris 1962). Aus dem Französischen übersetzt von Gabriel Henning Bultmann. Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz 1972; 284 S., kart. DM 25,—

Vor dem 2. Vatikanischen Konzil verfaßte und publizierte HAJJAR diese Arbeit; sie ist verständlicherweise im vorkonziliären ekklesiologischen Denken der katholischen Theologie verwurzelt und konnte der theologischen und hinsichtlich der unierten Kirchen recht wichtigen rechtlichen Änderungen durch das Konzil nicht Rechnung getragen haben. Jetzt präsentiert der Grünewald-Verlag eine Übersetzung, der die Ausgabe von 1962 ohne Neubearbeitung oder auch nur Ergänzung zugrunde liegt. Man machte sich nicht einmal die Mühe, alte Zahlen durch neue zu ersetzen. Munter übernahm man im Kapitel „Das Uniatentum heute“ die Statistiken der Ausgabe 1962, einschließlich der damals gültigen Angaben über die Seminaristen und Ordenskleriker; daß der 6-Tage-Krieg alte Zahlen über Christen in Israel und Jordanien wertlos machte, übersah man ebenfalls großzügig. Zudem wurde die Arbeit von jemanden übersetzt, der sich seiner Aufgabe nicht gewachsen zeigt. Die Frage, ob mit dieser Ausgabe der Büchermarkt eine Bereicherung erfuhr, erscheint uns nicht abwegig.

Dabei wäre es an sich ein lobenswertes und nützliches Unterfangen, HAJJARS Arbeit dem deutschen Publikum zugänglich zu machen. Von einem Autor, der selbst melkitischer Uniat ist, wird die Kirchengeschichte dargestellt, wie die melkitischen Uniaten sie sehen. „Melkiten“ heißen die Christen des Vorderen Orients, die sich bei den konfessionellen Spaltungen der Spätantike auf die Seite der Reichskirche schlugen und die Dogmen der Reichskonzilien annahmen (vgl. S. 24f; man verbessere aber die Übersetzung. „Basileus“ ist kein Eigenname, sondern der griechische Kaisertitel; will man ihn ins Deutsche übernehmen, müßte es heißen: „Anhänglichkeit an den Basileus“). Als „Uniaten“ (ein Name mit pejorativem Unterton, den HAJJAR aber ausdrücklich verwendet) bezeichnet man jene orientalischen Christen, die mit Rom kirchliche Einheit schlossen und daraus neue Dynamik gewannen, aber auch eine Verformung ihrer Traditionen erlitten (vgl. S. 10f; die Übersetzung entspricht allerdings nicht ganz dem Original). Wer in einer auf das Abendland zentrierten Weise in die Kirchengeschichte eingeführt wurde, begegnet bei HAJJAR Thesen, die mit seiner bisherigen Sicht kollodieren. Gerade deswegen verdient seine Arbeit Verbreitung; denn die Auseinandersetzung mit widersprechenden Historikern wird helfen, Geschichtslegenden als solche zu erkennen.

Dem Selbstbewußtsein der melkitischen unierten Kirche gemäß, setzt HAJJARS Chronik der uniatischen Gemeinschaften nicht mit dem Abschluß der Unionen ein, sondern greift zurück bis in die Urzeit des Christentums. Im Unterschied zu den abendländischen Denominationen, die in ihrer Mehrzahl ein bestimmtes Gründungsdatum vorweisen, fühlen sich die Gemeinschaften, von denen HAJJAR handelt, in unmittelbar apostolischer Kontinuität. HAJJAR muß also 2 Jahrtausende behandeln. Dies in einem Band zu versuchen, zwingt zu Auswahl und Schematisierung; Fragen, die vorsichtiger Abwägung bedürften, werden oft nur wenige Worte gewidmet. Probleme ergeben sich auch wegen der konfessionellen Gegensätze. Einer ergänzenden und korrigierenden Mitarbeit aus der Sicht der monophysitischen und nestorianischen Kirchen bedürfte es in den Abschnitten, in denen der Melkit HAJJAR die altkirchlichen konfessionellen Wirren von reichskirchlicher Warte her schildert; über die Schwierigkeiten, die zwischen lateinischer und griechischer Christenheit durchzustehen waren, spricht aus HAJJAR einseitig der Orientale, dem der westliche Historiker Fragen vorzulegen hätte; hinsichtlich der dritten Epoche hätten die orthodoxen Kirchen alles Recht zu vielerlei Einwänden gegen die Auffassungen des Uniaten HAJJAR. In allen Lagern gilt es eben noch viel zu überdenken, ehe wir die Kirchengeschichte in ökumenischer Ausgewogenheit zu schreiben vermögen. HAJJAR hat einen Beitrag

dazu erbracht, indem er eine Sicht darlegte, die in jene wünschenswerte Synthese eingebracht werden muß.

Leider gibt das vorliegende Werk nicht die Quellen an, aus denen HAJJAR schöpft, selbst dann nicht, wenn man sie wörtlich zitiert. Das mindert den Nutzen des Buches. Besonders bedauert man das hinsichtlich der dritten Epoche, zu der HAJJAR persönlich Forschungen unternahm und entsprechende Quellenkenntnis besäße. Die französische Ausgabe hat wenigstens Literaturangaben für jedes Kapitel; in der deutschen Ausgabe ließ man selbst diese noch weg.

Überhaupt ist die deutsche Ausgabe so, daß man sie eigentlich gar nicht benützen sollte. Schönheitsfehler sind der schlechte deutsche Stil und die Tatsache, daß der Übersetzer zwar die ihm persönlich geläufigen orientalischen Namen aus der französischen Transkription in eine der deutschen Phonetik entsprechende übertrug, ihm unbekannte aber unverändert stehen ließ. Schwerer wiegt, daß er die logische Verknüpfung der Sätze im französischen Text oft entweder nicht verstand oder im Deutschen nicht nachzuformen vermochte. Die Folge ist, daß im deutschen Text unvermittelt nebeneinander steht, was im Französischen logisch verknüpft war. Auch den Zensurstift führte der Übersetzer und strich Sätze und Satzteile ganz einfach weg. Manchmal wollte er vermutlich die orientalische Rhetorik beschneiden; in anderen Fällen mag ihn HAJJARS Auffassung gestört und zur Streichung veranlaßt haben (z. B. S. 112 = franz. Text S. 148, daß die Absetzung des Patriarchen von Jerusalem durch die Kreuzfahrer einen Rückschluß auf deren Leitideen erlaube); oft wird auch schlicht Nachlässigkeit am Werk gewesen sein (z. B. S. 119 = franz. Text S. 158, wo Bultmann das Adjektiv „christlich“ wegließ, als er HAJJARS Aussage über die Bündnisse zwischen den Kreuzfahrern und den christlichen Potentaten der Araber übersetzte; bzw. in den vielen Fällen, in denen in längeren Abschnitten ein Passus ausfiel, der keinen wichtigen Inhalt hatte, aber den logischen Fortgang der Gedanken gewährleistet hätte). Ohne es irgendwie anzumerken, übersetzt Bultmann seitenlange Passagen nicht, sondern faßt sie zusammen. Dabei unterlaufen ihm, weil ihm das für gutes Zusammenfassen erforderliche Sachwissen abgeht, verfehlte Behauptungen, wie etwa auf Seite 65 die Mär: „Bald hat China ein eigenes Mönchtum mit Klöstern in zahlreichen Städten und einen einheimischen Klerus.“ Auch vor Verdrehung schreckt der „Übersetzer“ nicht zurück. Ausdrücklich heißt es im franz. Text, S. 98, daß der letzte Aufstand der Kopten von 829—830 währte. In seiner „Zusammenfassung“ weiß uns Bultmann auf S. 74 mitzuteilen: „Ein letzter Aufstand im Jahre 776 ...“. Staunen wird, wer in Abschnitten, die Bultmann nicht kürzte, die französischen mit den deutschen Texten vergleicht. „Revêtir les vêtements religieux“ (S. 98) wird im Deutschen zu: „sich in Kutten kleiden“ (S. 74). Aus „l'empire latin de Constantinople devait amèrement décevoir les espoirs“ (S. 147) wird bei Bultmann: „das lateinische Reich muß die illusionären Hoffnungen Konstantinopels bitter enttäuschen“ (S. 111). „Arméniens grégoriens“ (S. 237) sind Bultmann wahrscheinlich noch nicht begegnet; er macht sie flugs zu „georgischen Armeniern“ (S. 184). „Frémissante imagination orientale“ (S. 253) übersetzt sich laut Bultmann: „orientalisches Gottesbewußtsein“ (S. 198). Wer mag ergründen, ob Bultmann beim folgenden wähnte, er übersetze oder er fasse zusammen? Franz. Text S. 160: „Les chroniqueurs croisés ne louent pas le loyalisme et la fidélité inconditionnés des Jacobites qui subirent dans le nord syrien l'intolérance des Francs.“ Deutsche Fassung, S. 121: „Die Kreuzzugschronisten wissen die Toleranz der Jakobiten aber nicht zu schätzen.“ Oder, ebenfalls auf den Seiten 160 bzw. 121: „Bientôt un rapprochement s'esquisse entre une fraction

de la hiérarchie jacobite et les Croisés. L'initiative vint, semble-t-il des Latins qui rendirent aux Jacobites leurs possessions de Jérusalem et reconurent leur évêque à titre de suffragant.“ — „Es kommt zu einer frankenfreundlichen und einer türkenfreundlichen Gruppierung innerhalb des jakobitischen Klerus, wozu wohl die Lateiner die Initiative ergriffen haben. Sie geben den Jakobiten ihre Besitztümer in Jerusalem zurück und anerkennen ihren Bischof in der Würde eines Suffraganbischofs unter dem lateinischen Patriarchen.“

Man erlaube uns, es bei diesen Beispielen als Beweis für die Unzuverlässigkeit der deutschen Ausgabe zu belassen. Es bleibt noch zu sagen, daß nicht für alle Ungereimtheiten des vorliegenden Werkes den Übersetzer die Schuld trifft. Den Terminus „permanente Synode“ (Bultmann schreibt, entgegen dem üblichen Sprachgebrauch, „permanenten Synod“) schon für das 5. und 6. Jahrhundert zu verwenden, wie es HAJJAR mehrfach tut, ist mißverständlich. Die am Ende des 17. Jahrhunderts zusammengestellte *Philokalia* als Handbuch jedes byzantinischen Mönches zu bezeichnen (franz. Text S. 50, deutscher Text S. 38), geht zu weit. Laut S. 146 ging Jerusalem 1187 für die Kreuzfahrer für immer verloren; laut S. 147 erobern die Mohammedaner es 1239 nochmals. Bultmann, der viel an HAJJARS Text änderte, übernahm diesen Widerspruch unbereinigt (S. 110/111). Laut franz. Text, S. 197, hätte GEORGIOS SCHOLARIOS unter Protest gegen die Union vorzeitig das Florentiner Konzil verlassen. Bultmann, S. 152, ändert und nennt ihn mit dem von ihm später als Mönch und Patriarch geführten Namen GENNADIOS; zur fälschlich von HAJJAR behaupteten Gegnerschaft von Anfang an fügt Bultmann somit auch noch den falschen Namen. (In Wirklichkeit war G. SCHOLARIOS in Florenz ein Verfechter der Union. Später hat er seine Meinung geändert.) Widersprüche ergeben sich auf den Seiten 204 und 209 (franz. Text), wo die ersten orientalischen religiösen Drucke für 1517 bzw. für den Anfang des 17. Jahrhunderts datiert werden. Unmöglich dürfte HAJJAR der Beweis sein für seine These (franz. Text S. 290), von der Synode von Diamper bis zur Bulle *Reversurus* habe die lateinische Hierarchie die malabarische Kirche in Frieden regiert. Nicht nur beim Gebrauch der unzulänglichen deutschen Übersetzung, auch bei der Lektüre des französischen Originals ist in den Details Achtsamkeit anzuraten.

Würzburg

Ernst Chr. Suttner

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. theol. JOSEF MÜLLER, 5307 Wachtberg-Niederbachem, Mehlemer Str. 51 · Prof. Dr. WALTER VOGELS, W. F., Saint Paul University, Faculty of Theology, 223 Main Street, Ottawa 1 (Canada) · Prof. Dr. E. W. MÜLLER, Institut für Ethnologie, 65 Mainz, Saarstr. 21 · Prof. Dr. Dr. Dr. M. BÜTTNER, 463 Bochum, Kiefernweg 40 · Prof. DDr. H. R. SCHLETTE, 53 Bonn-Beuel 1, Finkenbergrstr. 59 · G. EVERS, Hedwig-Dransfeld-Haus, 5413 Bendorf, Postfach 49

THE EMERGENCE OF AN INDIAN CHRISTIAN THEOLOGY

by William Cenkner OP

Since religious experience takes place within a specific context, a context structured by cultural symbols, religious expression also emerges from a particular context of cultural symbols. The history of Christian thought in India reflects the tension between expressing religious phenomena in the context of the cultural worldview and vocabulary of Europe on the one hand and the cultural symbols and legacy of India, and particularly of Hinduism, on the other. A theology which does not draw upon the legacy of the people to whom it speaks usually exhibits little creativity and development, quickly loses relevancy, and gradually alienates the believer from the social and cultural context in which he lives. The broadening of an indigenous spiritual and theological tradition from within the Indian Christian community lies beneath any attempt for an Indianization of Christianity, a call frequently heard today.

Indian Christianity has experienced differing relationships with Indian culture and society in its long history. The early Christian communities dating from the first centuries of the Christian era, although adopting the ritual of the Syrian Church, kept the social customs and many religious practices of their Hindu neighbors. Hindu and Christian shared a common religio-cultural experience¹. There is little evidence of a theological tradition arising among the Christians in this first millenia, but a communality of experience is reflected in the literature and religious movements of South India². The arrival of Portuguese missio-

¹ See JOHN B. CHETHIMATTAM, *Patterns of Indian Thought* (New York: Orbis Books, 1971), p. 131: "As to religious practices like family prayers, church attendance, observance of festivals and personal devotions, there was little to distinguish between Hindus and Christians, except that one group frequented temples while the others had their churches. There was close co-operation between church and temple on the popular level in the observance of festivals." For the inter-change of Hindu and Christian life, see PLACID J. PODIPARA, "Hindu in Culture, Christian in Religion, and Oriental in Worship", *Ost-kirchliche Studien* (Würzburg 1959), pp. 89—104. For documentation concerning Indianization among the Christians of Kerala, see A. CHERUKARAKKUNNEL, "Indianization among the St. Thomas Christians of Kerala", *Jeevadhara: A Journal of Christian Interpretation* (Kerala: Alleppey), Vol. 1, No. 4, 1971; pp. 361—373. For the place of Christianity in the social system of India, see DAVID G. MADELBAUM, *Society In India, Change and Continuity* (Berkeley: University of California Press, 1970), Vol. 11, pp. 564—571. For a survey of the rise and growth of Christianity in India, see *The Cultural Heritage of India*, edit. HARIDAS BHATTACHARYA (Calcutta: The Ramakrishna Mission, 1956), Vol. IV, pp. 547—570. The major source work in this area is about to appear: *The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India* (Trichur: 1972).

² One of the major contributions of Christianity to Indian life has been its effort in language and literature. The creation of a Christian literature in the

naries in the fifteenth century followed by the Dutch soon after altered this situation. A dark period in missionary history began in which the Westernization of the Indian Christians tried to change century old customs and traditions and thus stifle indigenous expression. By the nineteenth century, however, an impressive encounter between Christianity and Indian life was initiated by Hindus who readily accepted the social gospel, and it was this effort which influenced the renewal of Hinduism in modern times. Whatever has taken place within the Christian community in India in this century must be seen within the greater context of contemporary Hinduism. The revitalization and reconceptualization taking place in Hinduism today will in time affect all religious expression in India, Christianity included³.

BIRTH OF AN INDIAN THEOLOGY

Several extraordinary Hindu figures focused the theological issues subsequently developed by Christian thinkers in the first half of this century⁴. RAM MOHUN ROY (1772—1833), frequently considered the

Dravidian language family, Telugu, Kannada, Malayalam, is impressive. An example of Christian influence to religious literature is the *Tirukkural*, an old Tamil poem of the eighth or ninth century, looked upon as a scripture of South India and reflecting the thought and mood of the New Testament. Older scholars like GARBE, GRIERSON, R. G. BHANDARKAR, and N. MACNICOL contend that the influence of Christianity was considerable on the Indian *bhakti* movement and on Vaisnavite and Saivite theism in general. On this point, see *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburgh: First Edition), Vol. 11, p. 550; also N. MACNICOL, *Indian Theism* (London: Oxford University Press, 1915), p. 277.

³ For studies concerning the reconceptualization within contemporary Hinduism, see: J. N. FARQUHAR, *Modern Religious Movements in India* (Delhi: Munshiram Mancharlal, 1967); D. S. SARMA, *Studies in the Renaissance of Hinduism in the 19th and 20th Centuries* (Benares: Benares Hindu University, 1944); RAMA SHANKER SRIVASTAVA, *Contemporary Indian Philosophy* (Delhi: Munshiram Mancharlal, 1965); V. S. NARAVANE, *Modern Indian Thought* (Bombay: Asia Publishing House, 1964); E. R. PUROHIT, *Hindu Revivalism and Indian Nationalism* (Sagas, M. P.: Sathi Prakashan, 1965); AGEHANANDA BHARATI, "The Hindu Renaissance and Its Apologetic Patterns", *Journal of Asian Studies*, Vol. 29, No. 2, 1970.

⁴ Several studies have been recently completed on this early period of Indian theology. A good resource work is KAJ BAAGO, *Library of Indian Christian Theology, a Bibliography* (Madras: 1969). A survey of the entire period is R. H. S. BOYD, *An Introduction to Indian Christian Theology* (Madras: The Christian Literature Society, 1969). Two brief articles have been done by A. CAMPS, "A Survey of non-Western Christian Theology with Special Reference to India", *Bulletin Secretariatus pro non-Christianis* (Città del Vaticano), No. 14, 1970, and "The Person and Function of Christ in Hinduism and in Hindu-Christian Theology with Special Reference to India", *Bulletin Secretariatus pro non-Christianis* (Città del Vaticano), No. 18, 1971. The outstanding works on Christology during this period are: M. M. THOMAS, *The Acknowledged*

Father of the Hindu Renaissance, was the first to draw ostensibly upon Christianity in order to contain Hinduism within monotheistic expression and to heighten the social consciousness of Indian man. He looked upon Jesus and his saving work as the exemplar of ethical life. He was soon followed by KESHAB CHANDRA SEN (1838—1884) who sharpened the focus of Indian thought vis-a-vis Christianity by emphasizing the personal kenosis of Jesus. Keshab was also impressed by the social implications of the gospel. Both of these men came from a background of Hindu theism; others to follow stood more in the framework of Hindu non-dualism (*Advaita Vedanta*). RAMAKRISHNA (1836—1886) and his disciple VIVEKANANDA (1863—1902), both Advaitins, directed their attention to the mystical experience of Jesus and saw in the gospel a spirituality of self-renunciation. These same themes were taken up by MAHATMA GANDHI (1865—1948) and SARVEPALLI RADHAKRISHNAN (*1888) in the present century. Gandhi held up the life of Jesus and the sermon on the mount as the highest experience and expression of non-violence (*ahimsa*); Radhakrishnan, an neo-Advaitin, considered the sacrifice of Jesus as the abandonment of the empirical ego and the identification with the Supreme Brahman, the goal of Vedantic experience. Gandhi worked out a theology of religions which limited one to the cultural traditions of one's birth while Radhakrishnan's estimation of non-dualism appeared at the height of all religions.

None of these early figures, all Hindus to their death, gave themselves in faith to Jesus Christ, with the possible exception of Keshab Chandra Sen. Yet, there was both a response to Jesus and to Christianity among these renaissance figures, and they gave a direction to Christian thought in India. It is significant that none were able to deal with the historicity of Jesus, but they found most significant the exemplarity of the ethical Christ and the mystical Christ who emptied himself for the fullness of divinity. Christian thought was for them principally Christological thought. Secondly, they distinguished between an acceptance of the person of Jesus and the rejection of the Christian Church which reflected the capacity of Hinduism towards accommodation with other religions but with little change in institutional or cultural roots. This enabled them to formulate a rather eclectic approach to a theology of religions.

Christian thinkers in the nineteenth century began to directly confront Indian thought, especially the intellectual systems of Hinduism. In its inception they took an apologetical approach to religious intellectual development. This was true in the work of NEHEMIAH GOREH (1825 to

Christ of the Indian Renaissance (Madras: The Christian Literature Society, 1969); STANLEY J. SAMARTHA, *The Hindu Response to the Unbound Christ, Towards a Christology in India*, in German under the title, *Hindus vor dem universalen Christus*, Beiträge zu einer Christologie in Indien (Stuttgart: 1970). For a more general consideration, see P. D. DEVANANDAN, *The Gospel and Renascent Hinduism* (London: 1959).

1895), a convert to Christianity and later an Anglican priest, who possessed a reputable background in Sanskrit studies and classical Hinduism. He made a critical examination of the six philosophical systems of Hinduism with the ultimate objective to refute them. The central message in his frequently published *A Rational Refutation of the Hindu Philosophical Systems* defined Hinduism as a *praeparatio evangelii*. His theology advanced in relation to his apologetical efforts. Although he reflected a Western orthodoxy, he lived deeply within Indian culture and frequently spoke out of an Indian conceptual and linguistic framework⁵. Taking also an apologetical approach in confronting Indian thought, though far more positive, was the work of the missionary J. N. FARQUHAR (1861—1921) who considered Christianity the fulfillment of Hinduism. Christianity in its evolutionary development, as a lower form to a higher form, was the crown of Hinduism and would ultimately replace it. Farquhar influenced both the missionary rationale and the future generation of Indian theologians⁶.

Another early approach by Christian thinkers in confronting Hinduism, not apologetical but basically philosophical, was initiated by BRAMABANDHAB UPADHYAY (1861—1907) and continued by missionaries. Bramabandhab, a Roman Catholic, was ultra-Hindu in thought and maintained that for Indian renaissance man the religious and socio-political spheres of life were virtually inseparable. Trying to reconcile Hindu philosophy, basically Vedantic non-dualism, with Christian theology was the prime task at hand. He was convinced that the Catholic Church would find it hard to confront Hinduism unless she made Hindu philosophy her own. He thought it irresponsible to sever cultural and religious ties with a nation and a people one is rooted to and committed to. He wrote eloquently on this point:

"However we are fully imbued with the spirit of Hinduism. We hold with the Vedantists that there is one eternal Essence from which proceed all things. We believe with the Vaishnavas in the necessity of incarnation and in the doctrine that man cannot be saved without grace. We agree in spirit with Hindu lawgivers in regard to their teaching that sacramental rites (Sankaras) are vehicles of sanctification. With wondering reverence do we look upon their idea of establishing a sacerdotal hierarchy vested with the highest authority in religious and social matters.

In short, we are Hindus so far as our physical and mental constitution is concerned, but in regard to our immortal souls we are Catholic. We are Hindu Catholics⁷."

Brahmabandhab's insight to draw upon Indian philosophical systems to reconcile Christian doctrine to the thought patterns of India continues to the present day, but was initially taken up by Roman Catholic mis-

⁵ BOYD, *An Introduction to Indian Christian Theology*, pp. 40—57

⁶ *Ibid.*, pp. 89ff

⁷ WM. THEODORE DE BARY, *Sources of Indian Tradition* (New York: Columbia University Press, 1959), Vol. 11, p. 189

naries, principally Belgium Jesuits who were trained Orientalists. PIERRE JOHANNIS and G. DANDOU, both Oxford scholars and Indian missionaries, attempted a synthesis of Indian thought in order to reconstruct a Catholic philosophy. In the first issue of their journal, *The Light of The East*, appearing in 1922, Johannis clearly enunciated his approach:

"If the Vedanta philosophers will only bring their several positive statements into harmony, they will turn disconnected doctrines into a system and that system will be Thomism or something akin to Thomism"⁸

The use of Hindu thought patterns and philosophical language was employed by all subsequent theologians.

What gave more significant development to the birth of Indian theology than its confrontation with Hinduism was the personal experience of Jesus Christ in the lives of individual men. Two outstanding men, SADHU SUNDAR SINGH (1889—1929) and SUBBA RAO (*1912), exemplified a type of religious teaching based solely on individual experience. Sundar is considered one of the most popular figures in Indian Christian history whose influence may be the most enduring. He was born a Sikh who at the age of fifteen had a vision of Jesus Christ which transformed his life. After studying in Anglican schools, he felt that his preaching ministry should extend beyond any one church. Sundar followed in the footsteps of the *sadhu*-ideal and became known throughout India and even the West as a charismatic preacher. His writing, compiled in eight short books, is pietistic, ecstatic, and prayerful; his thought is based upon his personal experience of Jesus as Risen Lord. Although his theology is thoroughly Christocentric, his rejection of the discipline and social context of an individual church sharply limits theological perspective⁹. A similar figure, popular and charismatic, is Subba Rao who in 1942 had an experience of Jesus Christ which gave him the power to heal in the name of Jesus. Subba Rao is no theologian but his lyrics, composed for prayer services, reveal a Christocentrism and a salvation experience similar to the Vedantic experiences of Hinduism. Oneness with Christ and becoming a Christ are common themes. He too is antagonistic towards any form of institutional religion, Christianity included¹⁰. These two men exemplify something typical to Indian religious history, that is, their teaching is contained within the limits of personal experience. This highlights the limitations of a non-institutional Christian theology and the further question of the possibility of a religious tradition opening itself to transculturation when it is based solely upon individual experience.

The most creative thinkers during this early period were known as the Rethinking Group of Christians, all Indian Protestants, who drew not only upon their personal experience of Jesus Christ as the basis for theolo-

⁸ BOYD, *An Introduction to Indian Christian Theology*, p. 91

⁹ *Ibid.*, pp. 92—109

¹⁰ KAJ BAAGO, *Movement Around Subba Rao* (Madras: The Christian Literature Society, 1968), pp. 8—10

gical reflection but also upon the great religious minds in Indian history¹¹. Two from this group, VENGAL CHAKKARAI (1880—1958) and PANDIPEDDI CHENCHIAH (1886—1959), are mentioned here for they especially articulated the task of Indian Christian theologians in terms of reconstruction of thought and a radical restatement of faith. Chenchiah trumpeted the call to rethink the challenges facing Indian Christianity for his conception of theology was ancillary to an Indian style of Christian life, a life rooted in Christ and in Indian experience¹². Since he looked upon theology as developmental and processual, he did not think it necessary to prescribe limits for Christian thought. The centrality of man's experience reflects his methodology: "Christian individual experience is the centre and circumference, foundation and superstructure, of Christianity. There is no experience which is not individual¹³." Protesting against the Barthianism prevalent in India, he found inspiration and a philosophical structure in SRI AUROBINDO's evolutionary and cosmic patterns of thought. Chenchiah, probably because of Aurobindo's influence, spoke of Jesus as the final revolution in the creative process, the prototype of a new era, the summit of creation:

"Placed alongside the earlier terms of creation, atom, cell and man-matter, life, soul-Jesus marks the addition of a new creative power, the potentiality of a new creative order. As life is to matter, and soul is to life, so is Jesus to man. He is the Son of Man — the child of Humanity — a diversion of the human stream to a higher level. Jesus is the vertical descent of spirit into the horizontal stream of creation... The process of creation finds its crown and culmination in Jesus... He is more than a Redeemer, Messiah, Teacher. He is the prototype of a new creation, the first of a new race of children of God. He is the latest term of the creative process and may be the last. He is the fulfilment of all earlier terms-matter, life and soul. Whatever else he may or may not be, He belongs to us, who are of the creative process¹⁴."

Chenchiah's writing spanned the range of theological reflection, but it was in the area of spiritual discipline where he became most conversant with India's legacy. Following the direction of a classical yoga master for some years, he tried to develop in his own life a Christian yoga, an indigenous discipline yet inclusive of Jesus Christ. His rethinking of Christianity reflected this spiritual dimension as

"... a desire for direct contact with Jesus (*Pratyaksha*) and an aspiration for rebirth, to be born a Son of God in the image of Jesus (*Punarjanma*). It is

¹¹ This section is limited for the sake of brevity to two figures. Others could be mentioned, especially A. J. APPASAMY and MARK SUNDER RAO. Appasamy holds particular importance because for him the *bhakti* tradition and its philosophical statement in the writing of RAMANUJA is the best means to expose and proclaim the Christian message. Useful for a study of the Rethinking Group is KAJ BAAGO, *Pioneers of Indigenous Christianity* (Madras: The Christian Literature Society, 1969).

¹² D. A. THANGASAMY, *The Theology of Chenchiah* (Bangalore: The Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1966), p. 52

¹³ *Ibid.*, p. 50

¹⁴ *Ibid.*, p. 116

not so much a desire to be a Christian, i. e., a follower of Christ, as to be identified with Christ-for *Sayujiya* with Jesus, a longing that made Paul to say, 'I no longer live, but Christ in me'¹⁵."

Chakkarai, also representative of the Rethinking Group, was unlike BRAHMABANDHAB, APPASAMY, and CHENCHIAH who sought a philosophical structure in SANKARA, RAMANUJA, and AUROBINDO respectively, in order to take seriously the Hindu heritage in understanding and expressing Christian experience¹⁶. He made greater use, however, of Sanskrit terminology than any other Christian thinker. Chakkarai's effort to start from experience and the scriptures to express Christian faith in Sanskrit terms brought about a transformation in the classical vocabulary, a development taking place even among Hindu thinkers in modern times. The Fact of Jesus, the source of which is personal experience and the scriptures, was the criterion in forging a theology¹⁷. His major effort was a restatement of Christology within the experiential context of Hinduism. The Christ of experience results from a *bhakti* experience, that is, the manifestation of Jesus Christ in present history is dynamic and man with loving surrender offers himself to the Lord. The kenosis of the Christian life is in imitation of the kenosis of Jesus, which in traditional Indian spirituality means the overcoming of the limitations of the empirical ego. Christ through his Spirit now present in history is the inspirator of man's kenosis¹⁸. Chakkarai's contribution is probably greater in terms of theological method than theological content. He saw his age as a time when "men lived in two worlds, divergent and opposed to each other in spirit, form, atmosphere — yet they managed to bring together, work them into a whole — into a globe of two hemispheres"¹⁹. Chakkarai outlined such a reconciliation.

In summary, Christian theology during this period began as a response, albeit apologetical, to the encounter between Hinduism and Christianity. The philosophical response which drew upon the great Indian minds of the past proved more fruitful. However, only when Christian thinkers began to reflect upon their own experience did they move towards an Indian sensitivity and approach to the development of religious thought. These early figures had neither the capacity nor the need to develop a metaphysical Christology for such could not result from the reflective methodology on experience which was so typical of the Indian thinker. Indian thought has consistently developed a spirituality, a path, because

¹⁵ Ibid., p. 4

¹⁶ BOYD, *An Introduction to Indian Christian Theology*, pp. 165—166

¹⁷ P. T. THOMAS, *The Theology of Chakkarai* (Bangalore: The Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1968), p. 4. The fact of Jesus in CHAKKARAI's vocabulary includes both the historical Jesus as witnessed to in the scriptures and the experience of the trans-historical Jesus in the lives of men.

¹⁸ Ibid., p. 90. Also see A. CAMPS, "A Survey of non-Western Christian Theology with Special Reference to India", l. c., pp. 74—75

¹⁹ Ibid., p. 3

of its experiential basis and emphasis. The categories of reflection are more ethical and mystical. Consequently, none of these figures grappled with the Western question concerning the ontological union of Jesus with the Father. They questioned instead the experience of Jesus in his self-emptying and ultimate consummation as the Christ. The methodology contained somewhat the theological enterprise, but it brought a note of relevancy to it. From these initial endeavours it can be concluded that Christology was not only the core of Indian theology, but it also placed Christianity in an intelligible relationship to the other religions of man. Finally, although theology was in evidence during this period, there was neither a strong theological tradition established nor any great theological system proposed.

EXPERIENCE WITHIN A DIALOGICAL CONTEXT

It is only in the last decade that Christian theology in India has located the Hindu-Christian dialogue as the fundamental context of its own development. The number of Christian thinkers who have seen their specific task as maintaining dialogue with contemporary Indian man, Hindu and secular, has steadily increased. This role was defined by P. D. DEVANANDAN (1901—1962), a Christian scholar of Hinduism and a professor of comparative religions, who more than anyone else explored the meaning of dialogue for Christian religious thought. He wrote over ten years ago:

"One of the functions of the Christian evangelist in India is not so much to counter forces of secularism and irreligion, but to help Hindus, in city or in village, at all levels of culture, to redefine the very nature of what is called religion²⁰."

"The resurgence of Asian religions is in every case a new evangelistic opportunity for a face-to-face meeting of the creedal claims of the Christian Gospel and their (i. e. non-Christians') foundational doctrines²¹."

The task of dialogue for Devanandan was not limited to a theoretical discussion but was an opportunity to share experiences at the deepest level of meaning. After years of approaching dialogue polemically, or from a syncretistic, or neutralist position, the present is looked upon as a new moment of dialogue with theological significance²².

Since Vatican II the Catholic community has advanced considerably the dialogue initiated by missionaries and renaissance Hindus a half century ago. This community has become more conscious of the range of issues and contexts from which dialogue is now unfolding within the Church and outside of it. A conference on Asian monasticism held in Bangkok in late 1968 brought to attention not only the ascetical life within Hinduism but also congregated a number of Christian ascetics

²⁰ BOYD, *An Introduction to Indian Christian Theology*, p. 188

²¹ *Ibid.*, p. 201

²² *Ibid.*, p. 226

who testified to their serious undertaking of Hindu paths of spirituality²³. An impressive effort to focus issues was the Consultation on the Theology of Hindu-Christian Dialogue called in Bombay in January 1969. The participants, Catholics and Protestants, selected as their topic the theology of dialogue as preparation for dialogue and as a means to advance it. The growing awareness of a community in dialogue was clearly manifested in 1969 at the All India Seminar called by the Catholic Bishops to respond to the implementation of conciliar directives²⁴. Participants left these conferences assured that their identity and role in the Church universal could only be fulfilled in terms of an Indian Christianity resulting from a more profound dialogue with Hindus. A new creative effort has taken place to integrate traditional Christian and Indian thought into a theology which attempts to be dialogical both in purpose and in its systematics²⁵.

Since India is more conscious of the spiritual legacy which the renaissance discovered, the Christian Indian and his community are placed in a standing dialogue with Hinduism. As more historical research is completed what may emerge is the fact that the religio-cultural symbols,

²³ Such figures as Sister SHRADDHANANDA BAHIM, Sadhu ITTYAVIRAH, Dom M. F. ACHARYA, O. S. C. O., and Dom BEDE GRIFFITHS, O. S. B. have developed models of Hindu-Christian dialogue at the level of ascetical life. They have entered into Indian cultural and religious patterns and contexts. See JOHN MOFFITT, edit., *A New Charter for Monasticism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970). At this point it should be mentioned that the number of seminary and university professors (Protestant and Roman Catholic) is increasing who have done theological work in European and American universities and have completed an equal amount of study in Indian religious philosophy at the best Indian universities. This should have a profound effect on the development of an Indian Christian theology.

²⁴ This conference received great press coverage in India at the time, highlighting among other things the Indianization of Catholic liturgy. In general it created the machinery for continuing among clergy and laity alike the fuller implementation of Vatican II. A follow up was held in Nagpur in October 1971, called the International Theological Conference; another session of this conference was held in Madras in late December, 1971. Proceedings will be published shortly.

²⁵ These were the sentiments of K. KLOSTERMAIER in his talk "The Theology of Hindu-Christian Dialogue", in "Report: Consultation of the Theology of Hindu-Christian Dialogue, Bombay, January 4th to 8th, 1969", *Religion and Society* (Bangalore), Vol. XVI, No. 2, 1969. For some time outstanding institutes and journals for the study of religion and Indian culture have set the context for this broader type of dialogue. The Christian Institute for the Study of Religion and Society (Bangalore) under the direction of M. M. THOMAS has done particularly fine work; under Roman Catholic auspices and more recent is The Institute of Indian Culture (Bombay-Bandra). Several outstanding journals also advance dialogical theology: *Religion and Society* (Bangalore), *Indian Journal of Theology* (Serampore), *The Clergy Monthly* (Poona), *Jeevadhara* (Alleppey).

customs and practices of Hinduism within Indian Christianity were not severed by missionary efforts as many think. This has already been demonstrated in Kerala, a center of early Christianity in South India, in terms of religious practices²⁶. Since the rebirth of Hinduism even the Christian may find the *Bhagavad Gita* a primary source of religious wisdom. India has formed a national consciousness since the days of colonialism, a consciousness formed in part by its religious heritage. The Indian Christian shares in this consciousness which places him in direct encounter with Hinduism. The intellectual encounter outlined above in recent years is a sign of a dialogue on a deeper and broader level: namely, the dialogue among religious communities. The encounter continues on this broader level because of the reconceptualization of contemporary Hinduism, a reconceptualization characterised in its positive attitude towards man, his world, and the building of society²⁷. As the Indian Christian enters more actively into the creation of a new social and political order, the Hindu-Christian dialogue becomes a fundamental context in which he lives²⁸. There is no reason to fear a loss of Christian identity for any revitalization within Hinduism will be reflected in a creative development within the Christian community itself.

Experience within a dialogical situation presupposes that two religious communities are open to one another in such a manner that they are not merely compared one to another, consciously or unconsciously, but they stand in purposeful relationship. Experience in dialogue is experience in relationship, experience which receives meaning only in relationship. Christian experience within the cultural context of India and the religious context of Hinduism has a unique character because of these specific relationships. The relational fact gives to the experience a uniqueness and specificity. What this means in general terms cannot be surmised, but in the examination of a particular community it could be identified and defined. Christian experience within the dialogical context of Hinduism draws upon the religio-cultural symbols of Hinduism. More is implied, however, for the spiritual sensitivities, capacities, and aspirations of Hindu man are the sources of these symbols. Experience

²⁶ See A. CERUKARAKKUNNEL, "Indianization among the St. Thomas Christians of Kerala", l. c. pp. 361—373

²⁷ The caricature of Indian thought which has so dominated Western texts on Hinduism as world-denying and negative does not reflect the life and thought of GANDHI, TAGORE, RADHAKRISHNAN, AUROBINDO and the *samaj* movement in contemporary Indian society. These plus secular influences have begun a reconceptualization and revitalization in Hinduism today.

²⁸ A parallel phenomenon is the experience in American social and religious life. As the Catholic and Jewish community entered seriously into the political and social life of the United States, the encounter with Protestant America was sustained. This is true especially on the level of communities more than among church institutions. See ROBERT BELLAH & WILLIAM G. McLoughlin, edit., *Religion in America* (Boston: Houghton Mifflin, 1968).

within a dialogical situation consists in sharing experiences of a cultural and religious nature. This experience itself determines the form which future experience takes²⁹.

An indigenous spirituality takes root because it is not foreign to the context out of which it emerges. When a spirituality has become consistent in the experience of a particular community, a representative theological tradition is possible. In terms of Indian theology there will not be one theological tradition for there has never been one spiritual path in Indian experience. Singularity in a spiritual or theological tradition would betray the rich experience of which Indian man is capable. The direction of Christian experience in India today is toward a dialogical experience with Hinduism, and this is a new emergent for reflection in Christian theology.

THEOLOGICAL TRENDS TODAY

Recent theological scholarship by Indian Christians has taken several directions setting in motion the theological activity for the last quarter of this century³⁰. Three trends are well defined: the establishment of a theological method, a search for integralism in theological understanding, and finally, the activity of theology in developing a spiritual tradition.

The search for a theological method is fundamental to any advance in dialogue, a theology of religions, a Christology or any theological reflection. Over a decade ago PAUL TILlich suggested that the starting point of theological dialogue is the aim of existence, the *telos* of all things³¹. He wanted to avoid in religious dialogue the mere comparative and conceptual discussion of man and his world, history and the sacred. The difficulty with Tillich's point of departure is that the meaning of existence is better suited at an advanced level of dialogue than a beginning. The more realistic point of departure in theological dialogue is man himself as was suggested by the Bombay conference of 1969 on the

²⁹ ROBLEY EDWARD WHITSON, *The Coming Convergence of World Religions* (New York: Newman Press, 1971), p. 29. The first chapter of this book, "The Unity of Civilizations", speaks of shared experiences in cultural and religious dialogue, and my ideas have been stimulated by WHITSON's discussion. Another pointed study on this subject is PETER SCHREINER "Roman Catholic Theology and Non-Christian Religion", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 6, No. 3, 1969.

³⁰ This section has been inspired by Roman Catholic studies which show extraordinary creativity and has generally been limited to Roman Catholic theologians. This should not ignore the fine and recent scholarship of SURJIT SINGH (*Preface to Personality: Christology in Relation to Radhakrishnan's Philosophy*), Bishop S. KULANDRAN (*Grace: A Comparative Study of the Doctrine of Christianity and Hinduism*), DHANJIBHAI FAKIRBHAI (*The Philosophy of Love*), MARK SUNDER RAO (*Ananyatva: Realization of Christian Non-Duality*), and PAUL SUDHAKAR (*The Fourfold Ideal*).

³¹ PAUL TILlich, *Christianity and the Encounter of World Religions* (New York: Columbia University Press, 1963), pp. 63f

Theology of Hindu-Christian Dialogue. According to this statement a common point of discussion could be found in anthropology, in the contemporary situation and social behavior of man, in communal attitudes and existential problems of religious man himself³². The hope is to develop theological anthropology out of a real situation. Such a methodology would make possible the sharing in religious experiences and the consequent growth of religious man. An anthropological approach to the theological dialogue hinges upon the meaning and significance of sharing experiences. It suggests a type of methodology which opens men to each other on the cultural and humanistic levels of experience prior to an exchange of personal commitments, values, and spiritual experiences³³. Theological dialogue, consequently, can then establish itself with the capacity to build an authentic theological anthropology.

Since the relationships between religions are determined in dialogue, a theology of dialogue immediately effects an approach to a theology of religions. The methodology of one influences the methodology of the other. In the history of Christianity various relationships between Christianity and other high religions have been proposed and followed by missionaries and theologians. These relationships express multiple and diverse levels of encounter: imperfect-perfect, tolerance-presence, development-fulfillment, adaptation-indigenization³⁴. In the light of Vatican II the fulfillment view, popular among missionaries and theologians for some time, gave way to the dialogical approach. Recently an Indian Catholic theologian has developed a further step in religious inter-relationships by what he identifies as the sacramental approach to other religions³⁵. In this framework the relational fact is the sacramental disclosure of one religion to another which establishes a bilateral relationship between the religions, unlike the strict unilateral relationship in other approaches. A methodology along the lines of sacramentality retains the essential differences between religions and explains more adequately the manifestation of the divine in each and their responsibility to disclose this sacramentality to each other³⁶.

As is clear in Christian theology of the past century in India, the source of all Indian reflection, the source of a theological methodology,

³² See "Report: Consultation on the Theology of Hindu-Christian Dialogue, Bombay, January 4th to 8th, 1969", *Religion and Society*, Vol. XVI, No. 2, 1969, pp. 72—76

³³ *Ibid.*, p. 73

³⁴ See OWEN THOMAS, edit., *Attitudes Toward Other Religions* (New York: Harper Torchbook, 1969). In this book a systematic discussion of the following attitudes is presented: Truth-Falsehood, Relativity, Essence, Development-Fulfillment, Salvation History, Revelation-Sin, Christian Presence, Christian Secularity.

³⁵ J. X. IRUDAYARAJ, "From the 'Fulfillment-View' to the Sacramental Approach", *Jeevadharma*, Vol. 1, No. 3, 1971, pp. 200—211

³⁶ *Ibid.*, p. 206

is experience³⁷. An Indian Christology, for example, is based on the experience (*anubhava*) of the Christ event in the person of Jesus, in its recapture during apostolic times, and finally in the present lives of the devotees of Jesus. Lived-experience of past and present is the source from which Christological reflection emerges. More specifically, if the experience is to emerge within an Indian context, it would have to reflect the non-historical Christ, the logos, the indwelling of the spirit of Christ in his followers, or the experience of the presence of the Risen Christ³⁸. Since historical consciousness is not the general framework of Indian religious man, a Christology cannot begin with the Jesus of history³⁹. As earlier Indian theologians noted, personal experience of Jesus Christ is the ground and source for the development of a Christology. Recent Christological explorations endorse this⁴⁰.

The establishment of an indigenous methodology for dialogue, for a theology of religions, for Christological reflection, is a key to the further development of a Christian theology. It can only be established from the thought patterns and sensitivities, emotional, rational, and intuitive, of Indian religious man. The multiplicity of experiences and expressions upon which this theology rests presents a complex situation. The plurality of Indian experience and expression so baffled the early CHAKKARAI that he proposed two theologies, and consequently two methodologies, one for the believing Christian community and one for dialogue with the non-Christian community⁴¹. This is certainly intolerable for an indigenous theology.

A second trend presently found in theological scholarship is the search for integralism. The classical Indian traditions, from the ancient *Bhagavad Gita* to the recent *The Life Divine* of SRI AUROBINDO, exhibit this facet of Indian thought. The irreducibility of religious experiences to a single denominator has given rise to many integral visions of reality in Indian religious history. Moreover, the capacity of Indian man to overcome intellectual relativism because of a plurality of expressions has been contained by the persistent search for integralism. This is evident today

³⁷ See two perceptive articles on this point: T. M. MANICKAM, "Anubhava as Pramana of an Indian Christology", and SOBHARANI BASU, "Anubhava Via Saksatkara to Mukti", *Jeevadhara*, Vol. 1, No. 3, 1971, pp. 228—249

³⁸ See JOHN B. CHETHIMATTAM, "The Spirit and Orientation of an Indian Theology", *Jeevadhara*, Vol. 1, No. 5, 1971, pp. 456—458, and SAMUEL RAYAN, "An Indian Christology: A Discussion of Method", *Jeevadhara*, Vol. 1, No. 3, 1971, pp. 219—223

³⁹ See P. T. THOMAS, *Theology of Chakkarai with Selections from his Writings* (Bangalore: The Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1968), pp. 81—100

⁴⁰ See JOHN MOFFITT, "Christianity Confronts Hinduism", *Theological Studies*, Vol. 20, No. 2, 1969.

⁴¹ P. T. THOMAS, *Theology of Chakkarai with Selections from his Writings*, p. 101

in a theology which attempts not a single expression but a unified expression with flexibility and diversity. It is especially evident in the new Christology. For example, the ontological union between Jesus and the Father, a point apparently impossible for early theologians to confront, has become a serious point of reflection for present Catholic theologians⁴². An attempt to balance the non-historical Christ with the Christ of history is also a move towards integralism⁴³. The work of RAIMUNDO PANIKKAR and JULES MONCHANIN on the theandric reality within Christianity and within other religions, likewise, indicates a desire for comprehensiveness⁴⁴. The most consistent trend, evident in the earlier theologians and in the present, is the evident synthesis of the spiritual paths of knowledge (*jnana marga*) and love (*bhakti marga*) with its consequent theological implications⁴⁵. The effort to work out a terminology, drawing upon both East and West, also reflects a desire for an integral theological vocabulary.

It has been pointed out by JOHN CHETHIMATTAM that the uniqueness of an Indian theology will be its attempt to integrate the viewpoints of East and West⁴⁶. This is the grandest aspiration of theological reflection. It seems, however, that the value and significance of any East-West dichotomy is more anthropological than philosophical, religious, or even cultural. Twentieth century man has become androgynous containing within himself values, dimensions, and experiences of both East and West. Theological integralism has become possible in our time for, according to RAIMUNDO PANIKKAR: "We can only bridge the gulf between so many abysses, between East and West in this case, if we realize the synthesis and the harmony within that microcosm of ourselves"⁴⁷. Indian

⁴² This is implied throughout the well-known thesis of RAIMUNDO PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism* (London: 1964). See the entire issue titled "Approaches to Christ", *Jeevadhara*, Vol. 1, No. 3, 1971. Also see KLAUS KLOSTERMAIER, *Kristvidya, a Sketch of an Indian Christology* (Bangalore: 1967).

⁴³ This is found in all the Roman Catholic writers beginning with P. JOHANNES early in this century and continuing with more contemporary theologians.

⁴⁴ See JOHN B. CHETHIMATTAM, "The Spirit and Orientation of an Indian Theology", l. c., p. 455, in which place he writes: "Hence the Trinitarian mystery is the ground and starting-point of an Indian Theology." See J. MONCHANIN, *Swami Parama Arubi Anandam: A Memorial* (Tiruchirapalli: 1959); also, RAIMUNDO PANIKKAR, "Toward an Ecumenical Theandric Spirituality", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. V, 1968, pp. 507—534

⁴⁵ See MARIASUSAI DHAVAMONY, "Christian Experience and Hindu Spirituality", *Gregorianum*, No. 48, 1967, pp. 776—791. BOYD, *An Introduction to Indian Christian Theology*, pp. 251—254, considers this one of the major strands of theological thought, a strand perceived some time ago by both UPADHYAYA and APPASAMY.

⁴⁶ JOHN B. CHETHIMATTAM, "The Spirit and Orientation of an Indian Theology", l. c., p. 460

⁴⁷ R. PANIKKAR, "The Ways of West and East", *New Dimensions in Religious Experience*, edit. GEORGE DEVINE (New York: Alba House, 1971), p. 93. In this

man, especially, has the flexibility to assimilate differing experiences and viewpoints in a comprehensive vision, and this is necessary for an indigenous Indian theology.

The final trend which lies beneath all theological reflection is the role of theology in building a lived spirituality. The history of Christianity in India has developed three possibilities for an approach to an indigenous Christian spirituality⁴⁸. The first integrates Christian values and discipline into traditional forms of Hindu spirituality. This was attempted by some figures of the Hindu renaissance. The second integrates Hindu disciplines and values into Christianity. This is a prevalent approach in Christian India today and is advocated by those who lead the Indianization of Christianity, namely, missionaries who have entered seriously into Indian culture and thought⁴⁹. Finally, because Christianity is a prophetic and incarnational religion, it provides the basis for moral and social regeneration at a particular time and place in history. This option developed by the Indian renaissance continues today within some Christian communities. The difficulty with the above alternatives is that they have not emerged from the type of dialogue now possible and taking place, at least partially, in India today. JACQUES-ALBERT CUTTAT, some years ago, spoke of East and West meeting as two spiritual persons, sharing, exchanging, transforming each other⁵⁰. Since Hindu-Christian dialogue is the meeting of spiritual persons, this encounter can bring about a spirituality not previously envisioned.

Dialogue is a theologizing activity in itself and develops a new type of religious man⁵¹. The spirituality of this new man comes from the experience of dialogical theology. An Indian Christian spirituality must ultimately form in a practical manner a life of Christian faith within the context of Hindu religiosity⁵². It is the lived experience of the Christian faith within the context of and developed from the anthropology of

place PANIKKAR proceeds to show that the differences between West and East have become minimal geographically, historically and culturally. Even philosophical patterns and religious divisions can no longer be credited to East and West. Yet, according to PANIKKAR, East and West have meaning only if they are understood as anthropological categories, which gives them place, justification and value.

⁴⁸ For a consideration of these possibilities, see "Editorial", *Religion and Society*, Vol. XVI, No. 2, 1969, pp. 1-5

⁴⁹ The specific contributions of Sister SHRADDHANANDA BAHIN, Saddhu ITTYA-VIRAH, M. F. ACHARYA can be found in JOHN MOFFITT, edit., *A New Charter for Monasticism*.

⁵⁰ JACQUES-ALBERT CUTTAT, *The Spiritual Dialogue of East and West* (Bombay: Max Mueller Bhavan Publications, 1961), p. 27

⁵¹ S. J. SAMARTHA, "More than an Encounter of Commitments", *International Review of Mission*, No. 59, 1970, p. 396

⁵² This is suggested by A. CAMPS, "The Person and Function of Christ in Hinduism and in Hindu-Christian Theology", l. c., p. 211.

Hindu religiosity. This alone assures its indigenous character. Theological activity reflecting this type of religiosity could thus establish a spiritual tradition.

The key trends outlined above bring us to the point of development in Christian theology in India today. There stands a form of activity and pluralism not to be found in theological development elsewhere. This is not entirely novel for Indian religious thought has always been a quest, an activity, an opening of man to a fuller experience of the divine, and not primarily a science or systematization of the relationship between the human and divine orders⁵³. Hence theology points the way toward a more comprehensive and integral experience of God. With such a thrust there will be much experimentation, much will be tested and rejected. It is a highly pluralistic form of theological activity. India in the past produced one of the few civilizations where pluralism in experience and expression was taken seriously. The thought systems of Indian history reflect a richness and breadth because of their candid confrontation with pluralism, and an indigenous Christian theology attempts to capture this same seriousness. Needless to say, this type of theology has meaning not only for the Indian Christian but also for the universal Church.

IMPLICATIONS

Understanding Indian Christianity in its theologizing activity offers special problems to the student of religion. The implications of pluralism, indigenization, and creativity contribute to a complexity of elements which have significance for each other. The work of the student of religion is to formulate an understanding of this significance. One interpretative tool used by religionists today to aid in the understanding of pluralism is complementarity. The complementarity of pluralistic experiences, theologies and traditions, does not proceed uncritically or syncretically but seeks a comprehensive understanding in situations where variety exists. According to ROBLEY WHITSON:

"The complementarity of simultaneous multiplicity, therefore, is a necessary and objective instrument of theology insofar as the complexity of the religious process is recognized and theologizing remains integral to it. Complementarity is the key to any attempt to extend the range of any one religious tradition to meet and integrate with another⁵⁴."

With this instrument the diversity is accepted and the development of further meaning is permitted. As seen through complementarity, the

⁵³ JOHN B. CHETHIMATTAM, "The Spirit and Orientation of an Indian Theology", l. c., pp. 452—454

⁵⁴ ROBLEY EDWARD WHITSON, *The Coming Convergence of World Religions*, p. 126. Also see JOHN T. FORD, "Ecumenical Convergence and Theological Pluralism", *Thought*, Vol. XLIV, No. 175, 1969, pp. 531—545; also EDWARD J. JURJI & JAMES I. MCCORD, edit., *The Phenomenon of Convergence and the Course of Prejudice* (Austin: The University of Texas, 1966)

pluralistic experiences and expressions cease to be divisive and become the basis for a significant unity. To seek understanding through complementarity is to seek a significant unity while retaining variety and creativity. Complementarity is an instrument for intelligibility. Developing thought traditions and spiritual traditions have a unitive meaning as they advance together. In fact, they receive higher meaning in their relationships one to the other, while avoiding theological isolation or fragmentation in the individual components.

To theologize with the instrument of complementarity presumes that the theologian in faith and experience is representative of his own tradition. He is not on the brink of the tradition but within it, drawing upon a possibly wider experience of it than the ordinary believer. With the instrument of complementarity he has the capacity to order the experiences and expressions of the larger community. This is the systematic role which falls to every theologian. He is able to relate the multiple dimensions of the tradition, one to the other because his view is now expanded. His unique task is to understand the inter-relationships and to systematize them within an intelligible whole. The further task of the theologian working with the tool of complementarity would be to extend the experience itself⁵⁵. In the systematization of a tradition at any one point in its history, the theologian has the task of presenting a creative view, a normative model, one drawn from the multiplicity of experiences and expressions that further extends the experience of any individual aspect of the tradition. SANKARA, RAMANUJA, and MADHVA in classical times, and RADHAKRISHNAN and AUROBINDO in contemporary India have consistently systematized Indian experience and opened the experience to more creative possibilities.

The work of theology is located within complementarity and is active because of it. Every dimension of the tradition must communicate its vision and experience enabling each aspect of the tradition to locate its work more precisely⁵⁶. The lines of continuity and change are located. Over-all development in a tradition is more likely to continue when seen within the framework of complementarity, for each aspect of the tradition receives its meaning from the whole. Complementarity localizes theological work which otherwise would be fragmented because of differentiated views of reality. The outstanding religious thinkers of India always placed their specific contribution within the greater framework of Indian religious life. The task of the theologian is to grasp his own most creative contribution, his point of originality and genius, and integrate it within the tradition⁵⁷. This can be done with the instrument of complementarity.

⁵⁵ R. WHITSON, *The Coming Convergence of World Religions*, p. 116

⁵⁶ THOMAS BERRY, *Five Oriental Philosophies* (Albany: Magi Books 1968), p. 48. In this study BERRY is working with the concept of complementarity quite broadly, i. e. among the high religions of the world.

⁵⁷ Ibid.

Complementarity is thus offered as a positive and viable tool for the indigenization of a theological effort. It would encompass not only the speculative but also the practical aspects of a tradition; it would embrace the devotional and mystical, the ritual and sacramental, and the social and cultural experiences and expressions of a people; it would place all verbalization of religious experience within the broader literary, artistic, and cultural context in which it is rooted. It suggests a humanistic approach to the total tradition under study.

An Indian Christian theology must come to grips with the reality of multiple models of theological expression. It faces the possibility of multiple theological languages⁵⁸. If such an enterprise is to be constructive, it must be thoroughly inter-related. This will contain disparate energies and enthusiasm. There is no need, however, to fear new experiences, new languages, new theologies. If they are neither contiguous with the tradition nor in fact reflect the spiritual experience of the tradition, nor integrally related to it as a part to a whole, time will eventually carry them to extinction.

Finally, complementarity defines one's place within the faith community. One need see his experience as either peculiar or disassociated from the rest of the believing community. For the task of the theologian of complementarity is to reveal and to make intelligible the place and role of a particular experience within the total tradition. In short, it gives to the believer a deeper meaning and understanding of his own experience.

Two things have been implied in this brief consideration of complementarity as an instrument for understanding. First, one's experience becomes more intelligible. Religious experience tends to become more pluralistic in contemporary society and especially in communities which seek greater indigenization. Complementarity achieves a significant unity while retaining diversity and validity in individual experiences. Secondly, to clearly focus an emergent theology requires a long historical process. Indian Christianity, however, does not have the luxury of time for there is a call and need for immediate articulation. With the present condition of Indian Christian theology, complementarity is suggested as the one instrument which can focus sharply and quickly the direction of a new theological age. This was an insight and achievement of great Hindu thinkers in the past, and it could be the key for the birth of a great theological tradition in the future.

⁵⁸ See ANTONIO T. DE NICOLAS, *The Four-Dimensional Man: The Philosophical Methodology of the Rgveda* (Bangalore: Dharmaram College, 1971). In this study the four basic languages (units of meaning, intentionalities) of the *Rgveda* are investigated: *Asat* (Non-Existence), *Sat* (Existence), *Yajna* (Sacrifice), and the embodied (*Rta*) Vision (*dhih*). The multiplicity of religious languages is a fact in the Indian tradition: it would be an equally interesting study to identify the religious languages of contemporary Hinduism.

DAS NEUE IM MODERNEN HINDUISMUS

von Peter Antes

Die Beschäftigung mit den Repräsentanten des modernen Hinduismus ist kaum Gegenstand ausführlicher Forschungen von Indologen. Die weitgehend englische Literatur befriedigt kaum ausreichend den ausgewiesenen Linguisten, so daß er es deshalb meist vorzieht, seine Sprachkenntnisse in den Dienst der Erforschung möglichst alter Sprachdenkmäler der indischen Literatur zu stellen. Zum anderen verleiten gerade diese in Englisch geschriebenen Werke manchen Europäer dazu, sich ohne die unerläßlichen Grundkenntnisse über den Hinduismus mit den Gedanken dieser großen Hindus zu beschäftigen. Oft bilden dann gewisse vorgefaßte Meinungen noch ein weiteres Hindernis für das Verständnis. So nimmt es kaum Wunder, daß bestimmte Gedankengänge in Europa auf besonders fruchtbaren Boden fallen.

Die immer häufigeren Begegnungen von Menschen verschiedener Kultur- und Religionszugehörigkeit bringen ein zunehmend stärkeres Bewußtsein von der *einen* Welt mit sich, auf die wir zugehen. Trotz dieses gemeinsamen Zieles aber erfahren wir zugleich, wie verschieden Denken und Weltanschauung der einzelnen Menschen infolge ihrer unterschiedlichen Herkunft sind. Manch einer wird deshalb RABINDRANATH TAGORE zustimmen, wenn er sagt: „Die Religion ist, ebenso wie die Poesie, keine bloße Idee, sie ist Ausdruck. Gott bringt sich selbst zum Ausdruck in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Schöpfung, und auch unsere Haltung dem Ewigen gegenüber muß der Ausdruck der unendlichen Mannigfaltigkeit unserer Individualitäten sein¹.“ Eine solche Religion aber, die die Vielfalt und Verschiedenheit der Einzelnen bejaht und der Pluralität religiöser Ausdrucksformen begeistert zustimmt, relativiert damit die Endgültigkeit der Dogmen. Sie proklamiert geradezu die Antinomie zwischen Religion und Dogma. Stellvertretend für viele sagte es R. TAGORE: „Jene Sekten, die sich eifersüchtig mit Schranken von starren Dogmen umgeben und jede Bewegung des lebendigen Geistes ausschließen, hegen und pflegen wohl ihre Theologie, aber sie töten ihre Religion².“ Während innerhalb der katholischen Kirche diese Einsichten zum Entstehen einer Akkomodationstheorie beitrugen³, erlagen andere Interpreten ganz der indischen Faszinationskraft und hoffen nun mit RADHAKRISHNA auf die „universale Religion“⁴.

¹ RABINDRANATH TAGORE, *Flüstern der Seele* (Freiburg/Br. o. J.) 89

² ebd.

³ vgl. H. R. SCHLETTE, Art. „Akkommodation“, in: SM I, 57; weiter H. WALDENFELS, „Überlegungen zu einer japanischen Theologie“, in: ZMR 1971, 241f; für Indien speziell J. MONCHANIN — H. LE SAUX, *Die Eremiten von Saccidânanda* (Salzburg 1962) 93ff

⁴ Vgl. z. B. W. CREMER, *Die universale Religion des Geistes*, Religion und Religionen bei Sarvapalli Radhakrishnan (München [phil. Diss.] 1966) 253ff.

All dies erscheint sehr europäisch; denn die Sprache, die hier gesprochen wird, weckt zahlreiche Assoziationen im christlichen Abendland. Das Fremde der indischen Tradition scheint dem vertrauten Englisch der modernen Hindus gewichen zu sein; bedienen diese sich doch scheinbar christlicher Termini, wie Schöpfung (*creation*), Gott, Religion usw. Gerade hierbei aber entstehen die meisten Fehlinterpretationen. Der Mangel an Kenntnissen über den Hinduismus verhindert oft, das scheinbar christliche oder gar rein humanistische Vokabular auf seine hinduistischen Assoziationen hin abzuhören. Dabei wäre gerade hierfür die Arbeit der Indologen verdienstlich, deren weitgehendes Desinteresse an diesen Aufgaben eingangs bereits bedauert wurde.

Der im Westen wohl bekannteste Denker des modernen Hinduismus ist Dr. SARVAPALLI RADHAKRISHNA. Seine Bücher sind weitverbreitet und werden scheinbar vom europäischen Leser unmittelbar verstanden. Dennoch bedient sich dieser indische Philosoph eines ebenso indischen wie englischen Vokabulars. Ein Beispiel möge dies verdeutlichen. Es ist Radhakrishnas Schau der Geschichte. „Wenn der historische Prozeß nicht ein und alles ist, wenn wir nicht ewig dazu verdammt sind, einem unerreichbaren Ideal nachzujagen, dann müssen wir an einem bestimmten Punkt des historischen Prozesses die Vollendung erreichen, und diese besteht im Überschreiten unserer historischen Individualität, in unserer Flucht aus Geburt und Tod, in unserer Flucht aus dem Samsāra . . . Die Geschichte ist die Durchführung einer Absicht, und wir nähern uns ihrer Vollendung mehr und mehr. Mokṣa ist die Vollendung der Bestimmung eines jeden Einzelwesens. Wenn diese Vollendung erreicht wird, endet die historische Existenz.“⁵

Der unvorbereitete, christliche Leser im Abendland wird die indischen Begriffe beiseite lassen und aus dem Rest des Textes herauslesen, daß Radhakrishna damit sagen will, die Geschichte habe eine Bestimmung, die nicht im historischen Prozeß selbst liegt und die sowohl für den Einzelnen als auch für die Geschichte als ganze gilt. Dabei erweckt der Begriff „Absicht“ die Vorstellung eines sinngerichteten und sinnhaften Ablaufs, und der Terminus „Vollendung“ suggeriert ein irgendwie geartetes, erfülltes Jenseits für den Einzelnen.

Was aber hat Radhakrishna selbst sagen wollen? Der Schlüssel dazu dürfte in der hinduistischen Terminologie zu suchen sein, die überdies im Hinduismus eindeutig und präzise ist. Der entsprechende Passus nennt *Samsara* und *Mokṣa*⁶. *Samsara* bezeichnet dabei den ewigen

Nach relativ seichten, allgemeinen Überlegungen in historischem Gewand, die aber eine sachgerechte Auseinandersetzung etwa mit dem Hinayana-Buddhismus peinlich vermeiden, schließt sich der Autor S. 285 voll der Sicht Radhakrishnas an.

⁵ S. RADHAKRISHNAN, *Weltanschauung der Hindu* (Baden-Baden 1961) 66f

⁶ Vgl. zu diesen Begriffen P. ANTES — B. UHDE, *Das Jenseits der Anderen. Erlösung im Hinduismus, Buddhismus und Islam* (Stuttgart 1972) 24ff

Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt. *Moksa* meint dann das Ausscheiden aus dem *Samsara* und — in der Terminologie der *Atman-Brahman*-Spekulation — das Zurückströmen des *Atman* zum *Brahman* und das völlige Aufgehen des *Atman* in ihm. Ist dies erreicht, so ist die Vollendung, die *Moksa*, erreicht. Sie ist in der Tat das „Überschreiten unserer historischen Individualität“, denn der Bereich des *Brahman* kennt keine Individualität mehr. Wer aus dem *Samsara* ausscheidet, beendet damit in jeder Hinsicht seine historische Existenz. Er unterliegt nicht mehr der harten Kausalität des *Karma*, das ihn in die neue Wiedergeburt treibt. Endgültig ist er „entflohen“ aus Geburt und Tod; denn weder Geburt noch Tod und damit Wiedergeburt gibt es in jenem Bereich. Mit dem Ausscheiden aber erlischt seine historische Existenz zugleich in der Weise, daß die Individualität zerfließt im *Brahman*, so wie der Strom im Meer. *Moksa*, dieses Ausscheiden aus dem *Samsara* also, ist aber keine Illusion, sondern eine reale Möglichkeit für jeden Einzelnen; denn wäre sie es nicht, so wären wir dazu verdammt, ohne Ende geboren zu werden, zu sterben und wieder geboren zu werden, und alles Streben nach Erlösung würde nur bedeuten, „einem unerreichbaren Ideal nachzujagen“.

Die kurzen Andeutungen möglicher Interpretation des Radhakrishna-Zitates zeigen eine Doppelbödigkeit, die besonders die Texte des modernen Hinduismus auszeichnet. Während die westliche Deutung stets nur Akzente zu setzen vermochte, ohne die Stelle lückenlos ausdeuten zu können, ermöglicht die Deutung auf der Grundlage hinduistischer Tradition eine vollständige Erklärung des Zitates. Was hier nur angedeutet wurde, ließe sich tausendfach an anderen Zitaten belegen. Dieses zeigt nur, daß es höchste Zeit ist für die mit der hinduistischen Gedanken-tradition vertrauten Forscher, sich mit dem modernen Hinduismus zu beschäftigen.

Diese Gedankentradition prägte zu einem wesentlichen Teil die Denker, die wir gemeinhin unter den modernen Hinduismus subsumieren; doch kamen zu dieser Tradition noch andere, europäische Einflüsse. Die Synthese dieser beiden Richtungen, sei sie im Einzelfall mehr oder weniger gelungen oder gar verfehlt, gehört zur geistigen Leistung dieser Leute. Damit ist zugleich klar, daß es sich beim „modernen Hinduismus“ in diesem Sinne um eine Reformbewegung und um deren hervorragende Persönlichkeiten, nicht aber um den Glaubensvollzug der großen Masse der Bevölkerung im Indien des 19. und 20. Jahrhunderts handelt. Ebenso wie die Philosophie der Upanishaden das Wissen einer religiösen Elite, der Brahmanen, darstellt und keineswegs als Gemeingut aller Hindus zu verstehen ist, bezeichnet der „moderne Hinduismus“ jene Träger hinduistischer Tradition, die in der Auseinandersetzung mit dem Überlegenheitsanspruch der englischen Kolonialisten einen gewissen Eigenwert ihrer eigenen Tradition verfochten, den sie mit gutem Gewissen den Europäern als ebenbürtig gegenüberstellen konnten. Dabei fällt

auf, daß diese Auseinandersetzung während und nicht etwa erst nach der kolonialen Zeit vonstatten ging.

Im folgenden wird nun versucht, anhand einiger Vertreter dieses modernen Hinduismus Merkmale aufzuzeigen, die für die neue Sichtweise typisch sind. Damit soll der Boden bereitet werden, zum Schluß einige charakteristische Züge der Diskontinuität zum traditionellen Hinduismus aufzuzeigen. Diese Aufzählung der Merkmale muß natürlich schematisch und vorläufig bleiben. Immer noch sind zahlreiche Texte kaum oder gar nicht zugänglich, und zum ändern lassen solide europäische Vorarbeiten in genügender Zahl wohl noch lange auf sich warten. Hinzu kommt, daß mit der Suche nach Diskontinuierlichem zugleich das Problem der Kontinuität des Hinduismus angesprochen ist.

Der Hinduismus ist *Sanatana Dharma*⁷, die ewige Religion. Sie kennt keinen Gründer, da sie ewig ist wie der Mensch. Immer wieder gebiert sie neue Sekten aus sich. Sie entmythologisiert immerfort und bildet immerfort einen neuen Mythos. Mit größter Leichtigkeit assimiliert sie nahezu alle großen Ideen der Menschheit. Da es darüber hinaus keinerlei Lehramt gibt, ist „Hinduismus“ ein gewisser religionsgeschichtlicher Hilfsbegriff, um die traditionellen Religionen Indiens zusammenzufassen, die sich durch die Anerkennung der Veden, den Glauben an den *Samsara* und die Annahme des Kastensystems auszeichnen. In dieser Vielfalt von Auffassungen und religiösen Anschauungen liegt Faszination und Schwäche zugleich. Nahezu alle Ideen können von einem so verstandenen Hinduismus assimiliert werden; ja diese Assimilationskraft wirkt oft so stark, daß sie einem gewaltigen Sog gleicht, dem kaum jemand enttrinnen kann. Doch die Assimilation bewirkt keine Veränderung. Jeder ist und bleibt der, der er vorher war. Er darf der bleiben, der er ist. Die Aufnahme in den Hinduismus bedeutet keine Bekehrung zu einem neuen, gemeinsamen Ideal, weshalb der traditionelle Hinduismus auch keine Mission kennt. Darin liegt wohl eine gewisse Schwäche, erlaubt doch der Hinduismus das Fortbestehen der primitivsten und noch kaum entwickelten Denkstufen, wie er zugleich die edelsten und ethisch hochentwickeltesten Ideale aufzuweisen hat. So hat er nach Raum und Zeit ein recht verschiedenes Gesicht. Eine Darstellung der Kontinuität erfordert so die Kenntnis der gesamten, vielfältigen Tradition durch die Geschichte. Soweit allgemeine Kenntnisse dieser Tradition zum Verständnis vonnöten sind, werden sie hier vorausgesetzt. Diese Ausführungen stellen ausschließlich die Frage nach Merkmalen der Diskontinuität.

⁷ Vgl. allgemein W. EIDLITZ, *Die indische Gottesliebe* (Olten/Freiburg 1955); J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, 2 Bde. (Stuttgart 1960-63); K. KLOSTERMAIER, *Hinduismus* (Köln 1965); S. LEMAITRE, *Der Hinduismus oder Sanatana Dharma* (Aschaffenburg 1958); M. QUEGUINER, *Introduction à l'Hindouisme* (Paris 1958); L. RENOU, *L'Hindouisme* (Paris 1970); R. C. ZAEHNER, *Der Hinduismus* (München 1964)

Die Frage beinhaltet zwei Behauptungen, die unbestreitbar nicht mehr Gegenstand der Erörterung sind. Es ist zunächst die Aussage, daß die hier genannten Autoren Hindus sind. So schwierig die inhaltliche Bestimmung dieser Denomination auch sein mag, muß festgehalten werden, daß die modernen Hindus nicht ausschließlich von ihrer europäischen Erziehung und Ausbildung her, die sie nahezu ausnahmslos — wenn auch in verschiedenem Maße — genossen haben, gesehen werden dürfen. Trotz eines oft langen Kontaktes mit fremder Kultur und Zivilisation sowie mit verschiedenen Religionen, vornehmlich Christentum und Islam, haben sie sich irgendwann im Laufe ihrer Entwicklung bewußt für die indische Tradition entschieden, die sie oft erst in Europa und anhand englischer Literatur kennengelernt haben. Wenn sie auch bisweilen die Möglichkeiten einer Konversion zum Christentum etwa bedachten, wußten sie sich doch als zögernde Hindus. Jedenfalls darf bei allen vorausgesetzt werden, daß sie die hinduistische Tradition überzeugt und bewußt weiterführen wollten. Doch war ihnen ebenso klar — und damit folgt die zweite Behauptung —, daß diese Tradition in neuer Weise weitergeführt werden mußte, d. h. daß es eine Diskontinuität gibt, weil sie intendiert war. Die Reformbewegung ist somit keine Zufallserscheinung, die erst retrospektiv feststellbar ist, sondern sie entspringt einer ausdrücklichen Absicht der Reformer. So stellt sich zuerst die Frage nach dem, was diese Reformer gewollt haben, und als zweites die Frage nach den Merkmalen der Diskontinuität.

Raja RAM MOHAN ROY (1772—1833), der Begründer des *Brahma Samaj*⁸, entstammte einer bengalischen Brahmanenfamilie. Des Sanskrit, Persisch und Arabisch kundig, lernte er die hinduistische Literatur und Philosophie wie auch den Islam anhand authentischer Texte kennen. Dazu kam weiter ein intensives Erlernen des Englisch, Latein, Griechisch und sogar Hebräisch. Es erlaubte ihm, das kulturelle Erbe von Ost und West original kennenzulernen, ein Prozeß, der durch zahlreiche Reisen noch gefördert wurde. 1820 veröffentlichte Ram Mohan Roy eine Schrift mit dem Titel: *The Precepts of Christ. The Guide to Happiness and Peace*⁹. Sie enthält hauptsächlich Zitate aus dem NT. Die Wirkung dieser Schrift war groß.

⁸ Für die Geschichte dieser Bewegungen: V. SAHAE, *Brahma Samaj und Ayya Samaj, ihre Entwicklung und ihre Stellung zur Autorität der heiligen Schriften* (Bonn [phil. Diss.] 1964); teilweise auch: C. F. ANDREWS, *The Renaissance in India* (London 1912); T. N. FARQUHAR, *Modern Religious Movements in India* (Delhi 1967); H. v. GLASENAPP, *Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien* (Leipzig 1928); J. HERBERT, *Spiritualité Hindoue* (Paris 1947) 345ff; A. KRÄMER, *Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus* (Bonn 1958); St. J. SAMARTHA, *Hindus vor dem universalen Christus* (Stuttgart 1970); D. S. SARMA, *Studies in the Renaissance of Hinduism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Benares 1944); grundsätzlich sind für die Betrachtung moderner Hindus die Veröffentlichungen von OTTO WOLF zu empfehlen.

Zwar findet der europäische Leser in ihr kaum bahnbrechend Neues, doch muß die Schrift aus ihrer Zeit heraus beurteilt werden. Zum ersten Mal in der Geschichte Indiens beschäftigt sich hier ein Hindu als Hindu mit der Gestalt Jesu Christi. Souverän behandelt Roy die Evangelien. Er wählt aus, was ihm gefällt. Der hohe ethische Anspruch des Christentums erweckt sein besonderes Interesse. Zugleich aber lehnt er die Lehren über die göttliche Natur Christi, die Trinität und die Entsöhnung der Menschheit durch den Tod Christi ab. Jesus wird für ihn nicht zum Erlöser der Menschheit, sondern zum „Führer“; das erinnert an den indischen Begriff des *Guru*. Tatsächlich wird Jesus in diesem Sinne auch als *Guru* verstanden. Er weist einen edlen Weg, verpflichtet aber nicht zu einer festgelegten Dogmatik, die erst später entsteht. Hier zeigt sich ein zweiter, wohl indischer Zug der Beschäftigung mit Jesus und dem Christentum: Es wird möglich, das Christentum mit seiner strengen Dogmatik, die wohl nach Roys Kenntnis den Katechismen der englischen Missionare entspricht, von der Gestalt Jesu Christi zu trennen. Der Zugang zu Jesus erfolgt direkt und nicht mehr über die Kirche.

Übersieht man die folgende Entwicklung, so ist es sicherlich nicht übertrieben mit IQBAL SINGH festzustellen, daß Roy eine Schlüsselfigur ist, um die schwierigen Vorgänge aufzuhellen, die die Entwicklung vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart in Indien bestimmt haben¹⁰. Die Beschäftigung mit Jesus Christus ohne Ansehen der Theologie des Christentums wird seitdem für Hindus möglich. Vor allem die soziale Komponente gewinnt an Bedeutung. Der großen Assimilationskraft des Hinduismus ist es zu verdanken, daß Roy diese Gedanken mühelos aufnehmen kann, wie er andere dem Islam entlehnt. Doch beginnt bei ihm das soziale Engagement zum politisch-sozialen zu werden. Entschlossen sucht er durch sein Erziehungsprogramm die sozialen Mißstände im Hinduismus zu beseitigen. So werden Kinderheiraten, Witwenverbrennungen, Kastenwesen und Unberührbarkeit bekämpft.

Er läßt nicht mehr jeden das verwirklichen, was ihm gerade einfällt. Vielmehr entwirft er eine Ordnung, die fähig ist, die sozialen Mißstände zu beseitigen, und ihrerseits ihre Mitglieder organisiert. Er gründet den *Brahma-Samaj*, der eine Art Synthese dieser Bemühungen darstellt und dadurch in einem gewissen Sinne einer Universalreligion gleichkommt,

⁹ Zu den Schriften vgl. *The English Works of Raja Rammohun Roy*, ed. by K. NAG and D. BURMAN, Part I (1945), Part II (1946), Part III-IV (1947), Part V (1948), Part VI (1951), Part VII (1958), Gesamtausgabe Sadharan Brahma Samaj, Calcutta 1958; zur Biographie vgl. A. CHATTERJEE, *Rammohun Roy and Modern India* (Calcutta o. J.); S. D. COLLET, *The Life and Letters of Raja Ram Mohun Roy* (Calcutta 1914); A. MOORE, *Ram Mohun Roy and America* (Calcutta 1942); *The Fathers of Modern India*, Commemoration Volume, comp. and ed. by S. C. CHAKRAVARTI (Calcutta 1935); J. DAS, *Rammohun Roy, the Modernizer* (Calcutta 1958)

¹⁰ I. SINGH, *Ram Mohan Roy*, Vol. I (Bombay 1958) 3

die auch nach außen wirken will und kann. So entsteht hier zum ersten Male — wenn auch noch kaum konkretisiert — der Gedanke einer missionarischen Bewegung.

Der einmalige Neuansatz war nach Roys Tod starken Prüfungen ausgesetzt und sehr rasch kam es zu Spaltungen im *Samaj*. Außer einer genialen Idee hatte ja Ram Mohan Roy nichts zurückgelassen. Vieles war angestoßen, doch nichts zu einem endgültigen Abschluß gebracht worden. DEBENDRANATH TAGORE (1817—1905), der 1842 die Leitung des *Brahma-Samaj* übernahm, gab der Gemeinschaft die organisatorische Form. Er bemühte sich um eine lebendige Gottesbeziehung in Meditation und Gebet; seine Ziele waren ausgesprochen religiös. So zeigte er kein Interesse an sozialen Reformen und an der Person Christi, was 1864 nach einem heftigen Zusammenstoß mit KESHUB CHUNDER SEN zur Spaltung des Samaj führte.

KESHUB CHUNDER SEN (1838—1884)¹¹ ist zweifellos eine der faszinierendsten Persönlichkeiten des modernen Hinduismus. In ihm ist asiatisches Selbstbewußtsein gegenüber den europäischen Kolonisatoren erwacht. Die Minderwertigkeitskomplexe sind geschwunden; an ihre Stelle ist ein echtes Überlegenheitsgefühl getreten, wenn er den Europäern in Erinnerung ruft, daß alle großen Religionen aus Asien kommen¹². Er weiß, daß

¹¹ Die hier grundlegende Absicht, Merkmale der Diskontinuität zu finden, läßt es günstig erscheinen, die einzelnen Vertreter chronologisch aufzuführen und nicht nach ideellen Gruppierungen, die ohnedies sehr schwierig sind. Es muß fraglich bleiben, ob man sie wirklich in a) Deisten und Theisten, b) Positivisten, c) Modernisten und Gnostiker und schließlich d) Traditionalisten einteilen kann, und die einzelnen Vertreter einer dieser Gruppierungen problemlos zuordnen kann, wie es geschieht bei J. NEUNER, *Hinduismus und Christentum* (Wien-Freiburg-Basel 1962) 204ff. Zu KESHUB CHUNDER SEN vgl. P. C. MAZOOMDAR, *The Faith and Progress of The Brahmo Samaj* (Calcutta 21934), besonders S. 173ff; ders., *The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen* (Calcutta 1887)

¹² Da die Werke KESHUB CHUNDER SEN's nur schwer in Bibliotheken zu finden sind, ist es angebracht, diese Stelle ganz im Original zu zitieren: „As an Asiatic, representing a vast constituency, I feel as I never did feel, never can feel as a mere Indian. From one end of Asia to the other, I boast of a vast home, a wide nationality, and an extended kinship. Nay, I not only stand upon higher and larger ground, but I stand upon sacred ground. Is not Asia the birthplace of great prophets and saints? Is it not preeminently a holy place of pilgrimage to the rest of the world? Yes, upon Asia's soil have flourished and prospered those at whose feet the world lies prostrate. The great religions which have given life and salvation to millions of men owe their origin to Asia. To me the dust of Asia is far more precious than gold and silver. Surely, it is hallowed ground that we tread in Asia. The East is emphatically the Holy Land. But Asia is not only holy ground, but it is catholic ground also. In this one place you could count all the leading prophets and all the greatest religious geniuses of the world. No great prophet was born outside the boundaries of Asia. Is not this a note worthy fact? Asia is the home of all the recognised churches in the world. It is not exclusive seat of any single system of faith. It

Christus Asiate ist¹³. Wie Raja Ram Mohan Roy unterscheidet auch er zwischen Christus und dem Christentum¹⁴.

Es fällt auf, daß diese Persönlichkeit in Europa bisher kaum Beachtung fand. Sen's Bücher sind schwer zu finden, und immer noch gibt es keine größere Monographie, die diesen großen Inder vorstellt. Dennoch ruft gerade er zur Aussöhnung zwischen Ost und West auf. Am Ende seiner Vorlesung „Asia's Message to Europe“¹⁵ lädt er Europa ein, Asien die Hand zu reichen, doch Europa beantwortet diese Einladung seit langem mit Schweigen.

Mit großartigem, religiösem Spürsinn erfüllte K. C. Sen, lange bevor die Zeit dafür in Europa reif geworden war, die Notwendigkeit des ökumenischen Gesprächs. Er forderte die Europäer auf, den religiösen „sectarianism“ aufzugeben und sich vielmehr der Tatsache zu erinnern, daß zur Gottesliebe noch die Nächstenliebe kommen muß. Modern gesprochen, erscheint er geradezu als Anwalt einer horizontalen Theologie, wenn er beinahe beschwörend zur Nächstenliebe aufruft¹⁶.

is not the exclusive property of any particular sect. Jews, Christians and Mohamedans, Hindus, Buddhists and Parsis, all recognise in Asia their common home. The spirit of Asia is cosmopolitan, catholic, and comprehensive, not partial, one-sided or sectarian. Nor even her worst enemies can predicate narrow exclusivism of Asia. She has cradled and nursed and suckled all the great churches of the East and the West. How versatile her genius, how diverse her gifts, how wide her sympathies, how comprehensive her character! How large the breast that gave milk to so many and such widely-divergent creeds and churches! Mother of Christianity and Hinduism, the world magnifies thee and honours thy matchless catholicity! Thou hast nursed Jesus and Buddha and Zoroaster. Verily in the spirit of Asia are all sects reconciled“: *Keshub Chunder Sen's Lectures in India*, 2. Bd. (London—Paris—New York—Melbourne 1904), 52—54 [Asia's Message to Europe]

¹³ „The fact, that Christ and other masters all belong to our nationality, and are all of Asiatic blood, causes a thrill of pride in every Eastern heart“: *Lectures in India*, 2. Bd., 56

¹⁴ „I found Christ spoke one language and Christianity another“: *The Brahma Samaj: Keshub Chunder Sen in England*, 1. Bd. (Calcutta 21915) 186

¹⁵ In *Lectures in India*, 2. Bd., 49—119

¹⁶ „Analyze Christ's fundamental theology, and you will find in it two parts essentially distinct from each other. The first is ‚I in my Father‘; the second ‚Ye in me‘. All Europe believes in the first but the second has yet to be realized. Who is there in orthodox Christendom that does not say, Ay, when Christ says, I and my Father are one? Surely in the identity of his nature with that of the supreme God all Christian nations in the West have established their firm faith. But they have only accepted one half of Christ. Why should they abjure the other half? If Christ is one with Divinity, he is one also with humanity“: *Lectures in India*, 2. Bd., 86f; ähnlich 1. Bd. (1901) 146 und *Sen in England*, 187 und 198f, wo er auf die horizontale Frömmigkeit anhand der Gerichtsszene bei Matthäus zu sprechen kommt.

Mit seinem Postulat der Nächstenliebe weist Sen in den Bereich der Ethik. Wie Roy betont auch er in erster Linie die ethischen Forderungen des Christentums. Er setzt sich ebenfalls für soziale Reformen ein. So stark war dieses Engagement, daß es bekanntlich zur Auseinandersetzung mit DEBENDRANATH TAGORE und dem *Brahma-Samaj* kam und schließlich zu dessen Spaltung. Zugleich erwartete Sen eine ganz Indien umfassende Universalreligion, „The New Dispensation“. Diese von ihm gegründete Bewegung, die immer mehr die Struktur einer Kirche annahm, sollte zu einem missionarischen Anstoß zur religiösen Einheit Indiens werden. Den Aufruf dazu glaubte Sen von Johannes dem Täufer und Christus empfangen zu haben. Aus dieser Inspiration heraus erwuchs wohl auch der Gedanke, eine Taufe als Initiationsritus für diese neue Gemeinschaft einzuführen. Später folgten noch weitere christliche Zeremonien.

So erscheint der späte Sen zweifellos als Randfigur im Verhältnis zum orthodoxen Hinduismus. Von seinen hinduistischen Glaubensbrüdern bereits oft als Apostat betrachtet, erlangte er auch bei den Christen kein Heimatrecht, weil er nicht bereit war, sich ganz dem Christentum anzuschließen. Gerade in dieser Zwischenstellung verkörpert er exemplarisch die Situation vieler moderner Hindus. Es gelingt ihnen nicht mehr, sich rückhaltlos mit der althergebrachten hinduistischen Tradition zu identifizieren, ohne daß sie jedoch endgültig ausscheiden wollen, um sich anderen Traditionen anzuschließen. Für sie sind religiöse Überzeugungen nicht Privatbesitz irgendwelcher Religionsangehöriger, sondern Erfahrungen, die jedem möglich sind. Religion ist hier Erfahrung und nicht etwa ein bestimmtes Bekenntnis.

Deshalb kann Raja Ram Mohan Roy sich mühelos mit Christus beschäftigen und Keshub Chunder Sen die Vielfalt religiöser Traditionen als Ausdruck des einen Asien ansehen. Wie sehr aber diese unterschiedlichen religiösen Traditionen nur der eigenen Lebenserfahrung und dem eigenen Gottesverhältnis dienen, demonstriert in einmaliger Weise der große Mystiker des modernen Hinduismus, der Bengale RAMAKRISHNA (1836—1886)¹⁷. „Für ihn bedeutete Religion nicht Annahme einer Glaubenslehre, sondern ‚Realisation‘ der ersehnten Verbindung mit der Gottheit“, sagt mit Recht A. KRÄMER¹⁸. So verehrt er Vishnu, Rama, Kali. Die große Zahl hinduistischer Götter stellt für ihn nur den begrenzten Versuch dar, den Unendlichen Geist zu begreifen, den kein menschlicher Geist erfassen kann. Diese vielen Formen der Manifestation des Göttlichen helfen dem Menschen, sich von der Welt der Phänomene und vom *Karma* frei zu machen. Sie sind in Wirklichkeit nur Mittler der Quelle allen Lichtes, und diese Quelle ist das Eine ohne Zweites. So lange der Mensch im Gefängnis seiner Persönlichkeit und seiner Begierden steckt, kann er Gott nur in bestimmten Formen anbeten. Doch kann er über die verschie-

¹⁷ Vgl. R. ROLLAND, *Das Leben des Ramakrishna* (Zürich-Stuttgart 1964)

¹⁸ A. KRÄMER, a. a. O. 55

denen Stufen wie Statue, Vater, Mutter, Freund hinaufsteigen zur Anbetung des Einen, Namenlosen, „ohne Form“, „ein Ozean unaussprechlicher Seligkeit“, wie es in der berühmten Kali-Vision beschrieben wird¹⁹. Sein zeitweiliges Bekenntnis zum Islam ließ ihn nicht aufhören, sich nach dem Erlebnis des unpersönlichen Gottes, der höchsten Stufe der Mystik, zu sehnen. So stark beschäftigte ihn diese Erlebnisform, daß er wohl nie den majestätischen Gott der Muslim begriffen hat²⁰.

Der Tod Ramakrishnas brachte für die Mitglieder des Ordens große Verwirrung. Doch bald trat neben dem offiziellen Oberen Swami BRAHMANANDA der große Organisator NARENDRANATH DATTA, bekannt als Swami VIVEKANANDA (1862—1902)²¹, hervor. Vivekananda, in Calcutta geboren, entstammte einer Kshatriya-Familie. Er besuchte das Missionscollege seiner Heimatstadt und studierte dort Philosophie. Zwanzigjährig begegnete er Ramakrishna. Er war von dieser Begegnung so beeindruckt, daß er seinen ursprünglichen Plan eines Philosophiestudiums in England aufgab und sich dem großen Meister anschloß. Nach dem Tod Ramakrishnas, am 15. März 1886, wurde er praktisch dessen Nachfolger und gründete noch im gleichen Jahr das Ramakrishna-Math. Nach Wanderjahren als Bettelmönch erfuhr er 1892 vom Parliament of Religions in Chicago. Getrieben von seinen Schülern und dem Theosophen SUBRAHMANYA IYER, entschloß er sich, an dieser Versammlung teilzunehmen. Seither nennt er sich VIVEKANANDA. Seine völlig unvorbereitete Rede löste dort im September 1893 einen solchen Begeisterungssturm aus, daß eine Zeitung die Frage stellte, ob es überhaupt noch zu verantworten sei, in sein Land Missionare zu schicken²².

Im Anschluß an den Aufenthalt in Chicago folgten zahlreiche Reisen innerhalb Amerikas sowie nach Europa. Es gelang Vivekananda mehrere Vedanta-Gesellschaften zu gründen. Am 1. Mai 1897 gründete er die Ramakrishna-Mission. Im Sommer 1900 nahm er am Kongreß für Religionsgeschichte in Paris teil. Infolge einer unheilbaren Diabetes starb er bereits am 4. Juli 1902 in Belur.

¹⁹ R. ROLLAND, a. a. O. 40f

²⁰ Vielleicht sollte man aber doch hier RAMAKRISHNA nicht allein diesen Vorwurf machen. Möglicherweise nämlich lernte er gar nicht den strengen Monotheismus der Sunna, sondern gewisse hinduistisch-islamisch synkretistische Mischformen des Islam kennen, wie sie im Osten des islamischen Reiches schon seit langem immer wieder auftraten, vgl. dazu P. ANTES, *Zur Theologie der Shi'a* (Freiburg 1971) 27ff

²¹ Vgl. R. ROLLAND, *Vivekananda* (Zürich-Stuttgart 1965); VIVEKANANDA, *Iñana-Yoga I* (Zürich 1967); ders., *Iñana-Yoga II* (Zürich 1969); ders., *Iñana-Yoga III* (Zürich 1944); ders., *Gespräche auf den Tausend Inseln* (Zürich 1944); *Vedanta und Wir*, hrsg. v. Ch. ISHERWOOD (Zürich 1949)

²² Der *New-York Herald* schrieb damals: „Vivekananda is undoubtedly the greatest figure in the Parliament of Religions. After hearing him we feel how foolish it is to send missionaries to this learned nation.“ (zit. bei FARQUHAR, a. a. O. 202)

Wie seine hier behandelten großen Vorgänger ist auch Vivekananda von der Einheit aller Religionen überzeugt; allen Religionen eignet Wahrheit, hatte bereits Keshub Chunder Sen gelehrt²³. Und Vivekananda sagt: „Wenn Gott wahrlich das Zentrum aller Religionen ist und jeder einzelne sich auf einem der Radien zu diesem Zentrum hinbewegt, dann ist es absolut sicher, daß wir alle dieses Zentrum erreichen müssen. Im Zentrum, in dem sich alle Radien treffen, haben unsere Unterschiede ein Ende“²⁴. „Diese Gedanken sind für Europäer gut verständlich. Sie erinnern an das Bild des hl. THOMAS: Wie es vom Gesicht eines Menschen im Spiegel mehrere Bilder geben kann, so kann es von der einen göttlichen Wahrheit im menschlichen Bereich mehrere Ausdrucksweisen geben“²⁵. Oder sie lassen an jene bekannte Formel von der *coincidentia oppositorum* eines NIKOLAUS VON KUES denken. Doch die Parallele scheint zu westlich. Wie Ramakrishna nämlich versteht auch Vivekananda Religion nicht als Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern als innere Erfahrung. „Die wahre Religion . . . ist inneres Erlebnis. Religion ist nicht Hören und Hinnehmen, sie ist Sein und Werden. Das, woran die Seele glaubt, das, was sie anbetet, zu dem muß sie werden. Das ist Religion“²⁶. „Für den Advaitisten bedeutet das real die Erfahrung des *Tattvamasi*; für den Dualisten, der an einen persönlichen Gott glaubt, ermöglicht es die „erhabenste Erkenntnis, zu wissen: zwischen dem Liebenden und dem Geliebten gibt es keinen Unterschied“²⁷.

Diese Sichtweise verspricht jedem Menschen das Ziel seines Strebens. Da es um die innere Erfahrung geht, werden dogmatische Diskrepanzen irrelevant. Darin offenbart sich der praktische Aspekt der Religion, die Wirklichkeit im Herzen zu erfahren; denn: „Was du in deinem Herzen erfahren hast, ist dein für immer“²⁸. „Deshalb ist es möglich, die Frage des religiösen Bekenntnisses freizügig zu handhaben. Je mehr Religionen es gibt, desto mehr Möglichkeiten hat der Einzelne, sich seine Religion zu wählen. „Strebe nach Verwirklichung und wähle die für Dich geeignetste Methode. Iß die Mangos und laß die andern sich über den Korb streiten“²⁹.

Der Gedanke der hier postulierten Harmonie der Religionen ist in Indien nicht neu. Er ist eine Frucht des Advaita-Vedanta: SHANKARA selbst hatte die Religionsformen dem Bereich des Nichtwissens zugeordnet, weil manche Menschen der Verehrung eines persönlichen Gottes bedürfen. Ziel aber bleibt stets die Erkenntnis des *Tattvamasi*.

Neu dagegen ist nun im modernen Hinduismus die Vorstellung, diese von SHANKARA gelehrt Harmonie beziehe sich auf die Universalität aller nur möglichen Religionen. Dies besagt nun aber nicht, daß damit eine neue Religion entstanden sei. Vielmehr ist angedeutet, daß diese Har-

²³ *Lectures in India*, 1. Bd., 133ff

²⁴ *Iñana-Yoga* II, 179

²⁶ *Iñana-Yoga* II, 193

²⁸ *Gespräche*, 179

²⁵ *S. th.* I, 16, 6c

²⁷ *Iñana-Yoga* II, 105

²⁹ *Gespräche*, 158

monie als einigendes Grundprinzip trotz der Mannigfaltigkeit der Religionen in jeder einzelnen entdeckt werden kann. Es ist das Prinzip der Identität des *Atman* mit dem *Brahman*.

Dem entspricht auch Vivekanandas Überzeugung, Religion sei Wissenschaft. Es ist damit nicht die logische Durchdringung eines Forschungsgebietes gemeint, sondern die Überlieferung und adäquate Interpretation des Wissens, das schon immer da war (*Veda*). Der Zweck der Wissenschaft ist, dieses Wissen zu erwerben, um ein praktisches Ziel zu verfolgen; denn: was zweckfrei ist, ist zwecklos, was aber zwecklos ist, ist sinnlos. Dies ist die Logik, die solchen Gedanken zugrunde liegt. Im Falle der Religion hat das Wissen erlösende Wirkung. Das Wissen selbst ist Ziel der Religion. „Darin allein liegt Freiheit. Freiheit ist nichts anderes als Beseitigung der Unwissenheit, und sie schwindet nur, wenn wir Brahman kennen³⁰.“ Dieses Wissen aber ist nicht zweckfrei. Es ist nicht Wissen an sich. „Wissen ist nicht einfach intellektuelle Zustimmung, sondern Verwirklichung³¹.“

Zu solcher Verwirklichung in der Welt sind alle gerufen. Vivekananda beklagte, daß die westliche Zivilisation zwar Komfort, materiellen Wohlstand und eine vorzügliche Erziehung hervorgebracht hat, aber bei der Aneignung und Verwirklichung der Ideale Jesu versagte. Wie kaum ein anderer kannte und schätzte er das westliche Christentum, doch blieb ihm ein gewisses geistiges Elend nicht verborgen. Er vermißte das Verständnis für das einzige Lebensziel des Menschen: die Beglückung durch den Gottbesitz im innersten Herzen. So gern er soziale, pädagogische und technische Errungenschaften des Westens für Indien fruchtbar zu machen suchte, so sehr glaubte er andererseits daran, daß auch der Osten für den Westen eine Botschaft hat. Gerade die Verfallenheit des Westens an die Welt, das absolute Desinteresse, Erlösung zu erstreben, erschütterten ihn. „Wir können uns blind stellen, die Tatsache bleibt bestehen: Dies ist eine abscheuliche Welt, eine Hölle. Hier sind wir mit unbändigen Trieben und Begierden und können sie nicht befriedigen . . .³².“

Stellt man die Frage, was hier „Welt“ bedeutet, so weist die Antwort mitten ins Herz des Hinduismus: die Lehre der Wiedergeburt. Die „Idee der Wiedergeburt hat nicht nur nichts Erschreckendes, sondern sie ist wesentlich für das moralische Wohlergehen der Menschheit und die einzig logische Schlußfolgerung, zu der denkende Menschen gelangen können“³³. Auch wenn es darum geht, das *Karma* zu erklären, ist Vivekananda im klassischen Sinne Hindu. „Jede Tat, die wir tun, jeder Gedanke, den wir denken, hinterläßt in uns einen Eindruck, im Samskrit Samskara genannt. [. . .] Die Gesamtsumme der Samskaras ist die Kraft, welche die Wegerichtung des Menschen unmittelbar nach seinem Tod bestimmt³⁴.“ Ist dem aber so, dann kann Religion, wie oben festgestellt,

³⁰ *Gespräche*, 101f

³¹ *Iñana-Yoga* III, 18

³³ *Iñana-Yoga* I, 23

³² *Iñana-Yoga* I, 111

³⁴ *Iñana-Yoga* II, 24f

nur insoweit erlösende Wirkung haben, insofern sie Wissen ist; denn der „Vedanta kennt keine Sünde, nur Irrtum“³⁵.

Vivekananda, so zeigt sich, ist — von Ramakrishna abgesehen — unter den bisher Betrachteten am stärksten vom klassischen Hinduismus geprägt. Dennoch läßt auch er einige neue Denkansätze erkennen. Sie liegen zunächst in der Beschäftigung mit dem Westen und dem Christentum, wenn auch die größeren Quellen der Religiosität indischen Ursprungs sind. Zum anderen fällt auch bei Vivekananda die starke Sensibilität für soziale Fragen auf. Lange bevor der Westen Entwicklungsprogramme aufstellte, wird durch dieses Interesse am sozialen Problem der Nährboden für das moderne Indien langsam vorbereitet. Seit Raja Ram Mohan Roy haben Inder die Notwendigkeit sozialer Reformen unter Beibehaltung der traditionellen Religion erkannt. Sie haben eine bessere Ausbildung der Jugend bejaht und gefördert. Bei all diesen Bestrebungen nimmt Vivekananda einen bedeutenden Platz ein, da es ihm gelungen ist, diese Bestrebungen durch eine wirkungsfähige Organisation, die Ramakrishna-Mission, zu unterstützen. Durch den großen Erfolg, den der Swami in Chicago errang, weckte er bei den Indern ein gewisses Nationalgefühl. Während Keshub Chunder Sen Europa und den Kolonisatoren gegenüber als Asiate auftrat, war Vivekananda Inder. Die Begegnung mit MAX MÜLLER und anderen ließ ihn an die Werte hinduistischer Tradition glauben. Er sah Europäer und Amerikaner, die von seiner Botschaft wie gebannt waren und danach verlangten, Gleiches zu haben. So entstand zum ersten Male in der Geschichte des Hinduismus eine organisierte Mission, die bereit war, asiatischen Boden zu verlassen und Niederlassungen in Europa und Amerika zu gründen. Der Westen hatte Indien intellektuell entdeckt. Diese Entwicklung fand ihren ersten Höhepunkt, als 1913 der Nobelpreis für Literatur an einen Inder, RABINDRANATH TAGORE, verliehen wurde.

Rabindranath Tagore³⁶ wurde 1861 geboren. Er war der Sohn Deben-dranath Tagores, des Nachfolgers von Roy und zweiten Leiters des *Brahma-Samaj*. Schon im Elternhaus wurde er mit der Weisheit der Upanishaden vertraut gemacht. Sein Jurastudium in England sowie Reisen nach Italien und Frankreich brachten ihm westliche Denkart nahe. Mit Eifer widmete er sich der englischen Literatur, dem Latein und der Musik. Wie seine großen Vorbilder beschäftigte auch er sich mit der Erziehung. In Santiniketan, fernab der Großstadt, gründete er eine neue Schule für Knaben und Mädchen. Dort versuchte er dem Schulideal des alten Indien gerecht zu werden. Er legte Wert auf die Lebensgemeinschaft zwischen Lehrer und Schülern und versuchte, die Schüler im Wechsel von körperlicher und geistiger Betätigung zu einem Leben im Einklang mit der Natur hinzuführen. Diese Lebensgemeinschaft mit den Schülern wurde

³⁵ *Iñana-Yoga* II, 64

³⁶ R. TAGORE, *Eine Anthologie*, hrsg. v. A. CHAKRAVARTY (Freiburg 1961); ders., *Die Religion des Menschen* (Freiburg 1962)

nur durch mehrfache Reisen nach Europa, Amerika und dem Fernen Osten unterbrochen. Angeregt durch diese Studienreisen, suchte er die sozialen Verhältnisse in Indien zu verbessern. Er sorgte für die Einrichtung weiterer Schulen, kümmerte sich um den Straßenbau, veranlaßte die Errichtung von Bewässerungsanlagen und Weideplätzen. Dabei übernahm er jedoch nicht einfach europäische Vorstellungen, sondern formte diese den Bedingungen seines eigenen Landes entsprechend um. Freilich war diese Arbeit in die damals aufkommende nationale Bewegung eingebettet. Als diese dann militante Formen annahm, zog sich R. Tagore aus ihr zurück. Mit Entschlossenheit wandte er sich gegen jeden Nationalismus, den er für eine Erfindung des Westens hielt. So tat er sich angesichts der politischen Entwicklung in Indien immer schwerer. Die Politik GANDHI'S, deren erklärtes Ziel die „non-cooperation“ war, stieß auf seine erbitterte Ablehnung. In ihr erkannte R. Tagore den Verrat an indischer Tradition, die keinen Partikularismus fördere, sondern stets ihren Blick auf die Einheit und Universalität des Seins richte. Wie Vivekananda verstand er diese Universalität weltweit und wollte sie keineswegs auf Indien beschränkt wissen; vielmehr trachtete er danach, den Westen in diese Sicht uneingeschränkt miteinzubeziehen.

Solche Auffassungen fanden in Indien zwischen den beiden Weltkriegen jedoch kaum Gehör, und R. Tagore zog sich immer mehr — über die Entwicklung enttäuscht — aus dem öffentlichen Leben zurück. „Als Gegner des Nationalismus jeglicher Prägung wurde er allmählich im politisierten Indien, wie draußen in der Welt der sich immer schärfer zuspitzenden Gegensätze ein Einsamer. Enge Freundschaft verband ihn mit bedeutenden Männern des Westens, besonders mit Romain Rolland und mit C. F. Andrews, dem treuen Freund Gandhis, der auch während der Zeit der Kontroversen zwischen Tagore und Gandhi die Verbindung nicht abreißen ließ. — Tagore starb mitten in der Trostlosigkeit des Zweiten Weltkriegs im Jahre 1941, bitter enttäuscht vom Geist des Westens, dem er sich — abgesehen von seiner nationalistischen Kehrseite — verbunden und verpflichtet fühlte. Ihm blieb nur die Hoffnung, daß einst Indien die Welt mit einem neuen, die Völker verbindenden Geist erfüllen möge³⁷.“

Die religiöse Sicht R. Tagores ist weitgehend von den Upanishaden und der *Bhakti*-Frömmigkeit geprägt, doch läßt sie sich damit nicht ganz umreißen. Daß dem so ist, hat er selbst für jeden Interpreten deutlich geäußert: „Ich hoffe meine Leser haben verstanden, [. . .] daß ich weder ein Gelehrter noch ein Philosoph bin³⁸.“ Es ist die Religion eines Dichters: „Denn es ist offenkundig, daß meine Religion eines Dichters Religion ist und weder die eines orthodoxen Frommen, noch die eines Theologen³⁹.“

So ist Tagores Haltung gegenüber dem Religiösen die der Vision, der Schau. Alles, was er als Religion erlebt, kommt aus der Schau und nicht

³⁷ A. KRÄMER, a. a. O. 85f

³⁸ *Die Religion des Menschen*, 61

³⁹ *Die Religion des Menschen*, 63

aus der Erkenntnis. Seine Erfahrungen lassen ihn dabei öfters von einem geistigen Durchdringen der materiellen Welt sprechen. Freilich verliert er sich dabei nicht in ekstatischen Hymnen an Ideen, sondern fordert aus seiner Erfahrung die Konsequenz der Liebe. Diese Liebe wird für ihn zum einzigen Weg, die höchste Realität zu verwirklichen. Der Mensch erreicht sie nur durch die Abtötung seines Ich. „Denn die Liebe ist der letzte Sinn von allem, was uns umgibt. Sie ist kein bloßes Gefühl, sie ist Wahrheit, sie ist Freude, aus der die ganze Schöpfung entspringt. Um daher eins zu werden mit diesem . . . alleinfühlenden Wesen, das sowohl draußen im Raum, wie drinnen in unserer Seele ist, müssen wir zu jenem höchsten Bewußtsein gelangen, das Liebe ist: ‚Wer könnte atmen und leben, wenn der Raum nicht mit Freude, mit Liebe gefüllt wäre?‘⁴⁰.“

Dieses Bekenntnis zur Liebe macht auch Tagores Abneigung gegenüber dem Pessimismus verständlich: „Ohne Zweifel hat es immer Leute gegeben, die behaupten, daß das Dasein ein absolutes Übel ist, aber der Mensch kann sie nicht ernst nehmen. Ihr Pessimismus ist bloße Pose . . . Doch das Leben ist optimistisch; es will vorwärts. Der Pessimismus ist eine Art geistiger Trunksucht . . .“⁴¹

Die Liebe ist es wohl auch, die ihn dazu drängt, sich mit dem Menschen zu beschäftigen. Es ist bezeichnend, daß er ein Werk über „Die Religion des Menschen“ (*The Religion of Man*) veröffentlicht hat. Allein die Tatsache, daß mehrere Kapitelüberschriften immer wieder auf den Menschen zu sprechen kommen⁴², zeigt, daß Tagores Denken um ihn besonders kreist. Dabei verdient der göttliche Aspekt am Menschen besonders Beachtung, zu dessen Erklärung Tagore sich eines Vokabulars bedient, das sehr an christliches Gedankengut erinnert: „Die Idee der Menschlichkeit unseres Gottes oder die Göttlichkeit des Ewig-Menschlichen ist der Hauptgegenstand dieses Buches“⁴³. Die Göttlichkeit des Menschen findet sich in der christlich anmutenden Formel vom geschaffenen Schöpfer begründet: „Der Mensch als eine Schöpfung vertritt den Schöpfer“⁴⁴.

Die Menschlichkeit des Menschen ist Thema und Botschaft aller Religionen, meint Tagore: „Es ist bezeichnend, daß alle großen Religionen ihren geschichtlichen Ursprung in Personen haben, welche in ihrem Leben eine Wahrheit verkörperten, die nicht kosmisch und unmoralisch, sondern menschlich und gut war“⁴⁵. Und er fährt fort: „Diese Personen kamen als Botschafter des Menschentums zu Menschen aller Länder und sprachen von Erlösung, die wir nur erreichen können, wenn wir unsere Beziehung zum ewigen Menschen, zum göttlichen Menschen vollenden“⁴⁶.

⁴⁰ zit. bei A. KRÄMER, a. a. O. 87

⁴¹ zit. bei A. KRÄMER, a. a. O. 87

⁴² z. B. Kap. 1: Das All des Menschen; Kap. 3: Der Überfluß im Menschen; Kap. 7: Der Mensch meines Herzens; Kap. 10: Die Natur des Menschen.

⁴³ *Die Religion des Menschen*, 15

⁴⁴ *Die Religion des Menschen*, 52

⁴⁵ *Die Religion des Menschen*, 48

⁴⁶ *Die Religion des Menschen*, 49

Dieser Passus klingt hoffnungsvoll für eine Welt, die nach Einheit sucht und drängt. Jeder Leser wird ihm zustimmen, oft jedoch ohne zu merken, wie äquivok die Begriffe *Erlösung*⁴⁷ und *Mensch* hier gebraucht sind. Alle diese „Botschafter des Menschentums“ verkündeten eine jeweils verschiedene Botschaft, deren Anhänger — vom traditionellen Hinduismus abgesehen — sie für die einzig wahre hielten und deshalb andere Völker missionierten. Der Glaube an die Gemeinsamkeit aller Religionen, deren äußere Verschiedenheit nur sekundär sei, ist „Glaube“ und keineswegs durch den historischen Befund der Religionsgeschichte bewiesen. Was Buddha und Jesus lehrten, läßt sich nur durch einen Glauben harmonisieren, der sich mehr seiner Grundüberzeugung als sachgerechten Textinterpretationen verpflichtet weiß. Gerade durch das unablässige Bekenntnis zu Nächstenliebe und Mitmenschlichkeit werden spezifisch religiöse Kategorien eingeführt, die aber nicht mehr als solche, sondern im Gewande selbstverständlicher Humanität auftreten. Es ist an der Zeit, auf diese Begriffsharmonisierung hinzuweisen, bevor es zu einer enttäuschenden Desillusionierung kommt.

Tagores Interesse am Menschen sowie sein soziales Engagement führen zu einer beachtlichen Hinwendung zum Diesseits. Auch dies ist ein Zug des modernen Hinduismus, der in diesem Sinne sogar die Lehre von der Wiedergeburt in neue Dimensionen ausdeutet. Es ist auffallend, daß ein Mystiker wie SRI AUROBINDO (1872—1950)⁴⁸ sie ganz aufzugeben scheint und ein Dichter wie Tagore sie mit den Vorstellungen von Unsterblichkeit und Tod vermischt⁴⁹. Diesem Leben gilt das soziale Engagement, und für seine Veränderung im Sinne der sozialen Reformen gilt es sich einzusetzen.

Soziale Reformen aber sind ohne ein gewisses politisches Wirken nicht möglich. Es ist deshalb angebracht, einen gewissen Abschluß der mit Roy begonnenen Wende des Hinduismus in Indiens großem Befreier Mahatma GANDHI (1869—1948)⁵⁰ zu sehen. Auch hier kann nicht der Versuch einer

⁴⁷ Vgl. dazu ANTES-UHDE, *Das Jenseits der Anderen*

⁴⁸ Vgl. S. K. MAITRA, *An Introduction to the Philosophy of Sri Aurobindo* (Benares 1945); ders., *Studies in Sri Aurobindo's Philosophy* (Benares 1945); ders., *The Meeting of East and West in Sri Aurobindo's Philosophy* (Pondicherry 1956); H. CHAUDHURI, *Sri Aurobindo, The Prophet of the Live Divine* (Calcutta 1951); ders., *The Philosophy of Integration* (Calcutta 1954); M. DONELLY, *Founding the Live Divine* (London 1955); G. E. MONOD-HERZEN, *Sri Aurobindo* (Paris [Les Cahiers du Sud] 1954); einige Werke SRI AUROBINDO'S: *Bases of Yoga* (Pondicherry 1960); *La Bhagavad-Gîtâ* (Paris 1942); *The Ideal of the Karmayogin* (Pondicherry 1950); *The Problem of Rebirth* (Pondicherry 1952); *La Vie Divine*, 3 Bde. (Paris 1949-58)

⁴⁹ Vgl. N. BHANJA, *Das religiöse Weltbild bei Rabindranath Tagore* (Gelnhausen 1964), das Kapitel „Tod“.

⁵⁰ Vgl. W. E. MÜHLMANN, *Mahatma Gandhi*. Der Mann, sein Leben und seine Wirkung (Tübingen 1950); K. NAG, *Tolstoy and Gandhi* (Patna 1950); LOUIS FISCHER, *Das Leben des Mahatma Gandhi* (München 1951); O. WOLFF, *Mahatma*

Gesamtwürdigung seiner Persönlichkeit unternommen werden. Wie die schon erwähnten Hindus weiß Gandhi um die Existenz nicht-hinduistischer Religionen, vornehmlich des Islam und des Christentums. Unbefangen tritt er als Hindu diesen gegenüber und verspürt eine gewisse Hingezogenheit zu Jesus Christus. Der Zugang über das NT scheint auch ihm dabei wichtiger als der Weg über die christliche Dogmatik. Dabei ermöglicht ihm dieser Zugang zugleich, weiterhin Hindu zu bleiben, so daß er Frau POLLAK auf die Frage, weshalb er sich nicht zum Christentum bekehre, antwortete: „Ich kam zu dem Schluß: in Ihren heiligen Schriften ist nichts, was wir nicht auch in den unseren hätten, und daß ich, wenn ich ein guter Hindu wäre, auch ein guter Christ sein würde. Es bestand für mich keine Notwendigkeit, Ihrem Bekenntnis beizutreten, damit ich an die Schönheit der Lehren Jesu glauben oder Seinem Vorbild zu folgen versuchen kann⁵¹.“

Damit ist erneut der Gedanke der universalen Religion, wie er weitgehend für den modernen Hinduismus kennzeichnend ist, formuliert. Alle Religionen sind irgendwie Ausdrucksformen der gleichen letzten Wahrheit, wie Gandhi sagt: „Ich glaube, alle großen Religionen der Welt sind mehr oder weniger wahr. Ich sage ‚mehr oder weniger‘, weil ich glaube, daß alles, was die menschliche Hand berührt, deswegen, weil wir Menschen unvollkommen sind, selbst unvollkommen wird. Vollkommenheit ist die ausschließliche Eigenschaft Gottes und ist weder zu beschreiben noch zu erklären. [. . .] Ich gebe deshalb mit aller Bescheidenheit zu, daß selbst die Veden, der Koran und die Bibel unvollkommenes Gotteswort sind. Da wir unvollkommene Wesen sind, die von einer Menge Leidenschaften hin und her getrieben werden, ist es uns unmöglich, dieses Gotteswort in seiner Fülle zu verstehen⁵².“

Dieses Bekenntnis ist typisch hinduistisch, sofern man Wahrheit, wie Gandhi es tut, mit Gott identifiziert. Damit ist dann auch der Bezug zum *Brahman* wiederhergestellt. Die Vielfalt der Religionen ist somit nur das aspektreiche Spiegelbild des unfassbaren *Brahma*. In ihm findet die Fülle der Religionen zu ihrer letzten Einheit.

Diese Einheit verkündet auch Dr. SARVAPALLI RADHAKRISHNA (geb. 1888)⁵³, der wohl im Westen am meisten bekannt ist. Er verkörpert für

und Christus. Eine Charakterstudie Mahatma Gandhis und des modernen Hinduismus (Berlin 1955); ders., *Mahatma Gandhi*, Politik und Gewaltlosigkeit (Göttingen 1963); einige Werke GANDHI'S: *Mahatma Gandhis Autobiographie — Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit* (Freiburg—München 1960); *Freiheit ohne Gewalt* (Köln 1968)

⁵¹ Zit. bei S. J. SAMARTHA, a. a. O. 94

⁵² Zit. bei S. J. SAMARTHA, a. a. O. 89

⁵³ Vgl. *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, hrsg. v. P. A. SCHILPP (New York 1952); H. BÜCKLE, *Dialog mit dem Osten*. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung (Stuttgart 1965); S. J. SAMARTHA, *Introduction to Radhakrishnan, The Man and His Thought* (New Delhi 1964); einige Werke RADHAKRISHNA'S: *Die Gemeinschaft des*

viele die Synthese zwischen Ost und West, weshalb sein Denken nicht weiter vorgestellt zu werden braucht. Dennoch wäre zu untersuchen, ob er nicht vieles im Westen völlig mißverstanden oder umgedeutet hat, um es zu absorbieren. Viel mehr als die meisten westlichen Autoren zuzugeben bereit sind, ist er Hindu. Die Doppelbödigkeit seiner Sprache aber, wie schon das eingangs angeführte Zitat gezeigt hat, gestattet es ihm, allen alles zu sein.

Die bisherigen Überlegungen weisen, was das Problem der Diskontinuität anlangt, stets in die gleiche Richtung: Hauptmerkmale sind die Öffnung für die sozialen Probleme, die Auseinandersetzung mit dem Westen und seiner Religion, dem Christentum; dabei wird dem Hinduismus integrierende Kraft zugesprochen, woraus für die Hindus eine missionarische Aufgabe erwächst. Alle Hauptvertreter des modernen Hinduismus haben für diese Charakteristika Akzente gesetzt. Ja sogar die, welche sich für immer vom Hinduismus lossagten, taten es gewöhnlich, weil sie glaubten, der Hinduismus sei nicht mehr fähig, die sozialen Reformen durchzuführen, deren Indien bedarf. Während bei der großen Masse des Volkes das soziale Problem nur schwach ins Bewußtsein drang, beschäftigt es die Reformer seit rund 150 Jahren.

Bedeutend für die geistige Auseinandersetzung des Westens mit dem Osten ist die stetige Beschäftigung der Reformer mit dem Christentum. Konnte auch die christliche Mission in Indien nicht die gewünschten Erfolge zeitigen, so hat sich Christus doch in einem gewissen hinduistischen Sinne „inkarniert“. Dabei aber gingen ursprüngliche Züge verloren. Er büßte seine Einzigkeit ein⁵⁴ und wurde einer — wenn auch hervorragend — unter vielen. So reiht er sich in die lange Tradition der hinduistischen Lehrmeister ein, und was liegt für den Hindu näher, als dem Westen auch noch Kunde von den vielen anderen zu bringen, die er bisher noch nicht gekannt hat, da er Jesus für den Einzigen hält?

Deshalb dürfen die Vertreter des modernen Hinduismus auch nicht losgelöst von der hinduistischen Tradition betrachtet werden; denn RADHAKRISHNA zufolge ist der Hinduismus die wahre Religion der Zukunft. Er „absorbiert alles, das in ihn eindringt, sei es Magie oder Animismus, und hebt es auf eine höhere Stufe“⁵⁵. „Der Hinduismus ist ein Prozeß, kein Ergebnis, eine Bewegung, kein Zustand, eine wachsende Überlieferung, keine abgeschlossene Offenbarung“⁵⁶.

Geistes — Östliche Religionen und westliches Denken (Darmstadt-Genf 1952); *Indische Philosophie*, 2 Bde. (Darmstadt-Baden-Baden-Genf 1956); *Wissenschaft und Weisheit — Westliches und östliches Denken* (München 1961)

⁵⁴ Vgl. S. J. SAMARTHA, a. a. O. 98, 110 u. ö.

⁵⁵ S. RADHAKRISHNA, *Weltanschauung der Hindu*, 46

⁵⁶ S. RADHAKRISHNA, *Weltanschauung der Hindu*, 149

DIE WESTÖSTLICHE YOGA-SYNTHESE

von Gunther Stephenson

Die wachsende Bedeutung des berühmtesten indischen Denkers des 20. Jhts wurde erst kürzlich durch die umfangreiche englische Gesamtausgabe seines Werkes dokumentiert. — Nur wenige Gelehrte wagen sich an die esoterische Gesamtschau dieses ebenso einsamen wie weltläufigen Yogi heran, zeichnet sich doch auch sein anspruchsvoller englischer Originalstil durch zahlreiche Wortneubildungen, weitschweifige Kettensätze und mancherlei Filigranwerk aus. Um so dankbarer dürfen wir sein, daß sich H. KAPPES nicht scheute, eines der Hauptwerke AUROBINDOS, *The synthesis of Yoga*, durch jahrelange, mühevollen Detailarbeit dem deutschen Sprachraum zu erschließen¹. Sie verrät intime Sachkenntnis und persönliches Engagement. Der Übersetzung lag die redigierte Ausgabe des Ashrams in Pondicherry (Indien) von 1955 zugrunde (Gesamtausgabe, Bd. XX + XXI). Das Werk basiert auf einer langen Folge von Aufsätzen, die AUROBINDO zuerst in seiner Zeitschrift *Arya* von 1914—1921 veröffentlichte. Bestürzend genug, daß dieses psychologische Hauptwerk damit erst 50 Jahre später in deutscher Sprache erscheint.

Die umfangreiche Darstellung des neuartigen Yogaweges, der das Ziel höherer Bewußtseinsstufen mit der Integration welthaften Daseins und Wirkens verbindet, läßt bereits auf den ersten Blick die Ausgangsbasis der indischen Tradition erkennen; denn auf den klassischen Yoga-Formen *Hatha* und *Raja*, vor allem aber *karma* — *jnana* — *bhakti* wird die ‚Synthese‘ des ‚Integralen Yoga‘ aufgebaut. — So zerfällt das Werk nach einer hinführenden Einleitung in die vier Hauptteile: 1. Der Yoga des göttlichen Wirkens (13 Kap.) — 2. Der Yoga des Integralen Wissens (28 Kap.) — 3. Der Yoga der göttlichen Liebe (8 Kap.) — 4. Der Yoga der Selbstvollendung (25 Kap.).

Natürlich läßt sich dieses gewaltige Epos des Bewußtseins auch nicht annähernd in wenigen Worten charakterisieren. Einige Stichworte müssen genügen. AUROBINDO war mit der westlichen Psychologie gründlich vertraut und konnte sie daher durch die Erfahrung des Überbewußtseins wesentlich bereichern, sofern man mit europäischen Augen das Werk betrachtet. Sein Ziel ist die Höherentwicklung des Menschen mit Hilfe einer alle Daseinsstufen kontinuierlich integrierenden Yoga-Erfahrung, die indirekt der kosmischen Evolution zum ‚Übermenschen‘ dient. „Bei rechter Betrachtung von Leben und Yoga erkennen wir, daß alles Leben bewußt oder unbewußt Yoga ist. Unter Yoga verstehen wir das methodische Bemühen, zur Selbstvollendung zu gelangen, indem wir alle Kräfte und Anlagen, die in unserem Wesen verborgen sind, zum Ausdruck bringen und unser individuelles Menschsein mit dem universalen und transzendenten Sein, das wir partiell im Menschen und im Kosmos offenbart sehen, einen“ (S. 14).

Den Ausgangspunkt der drei notwendigen Wandlungen bildet die sog. ‚mentale‘ Stufe, das nämlich, was unser heutiges, normales Menschsein ausmacht. Der *mind* (lat. *mens*, idg. eine Wurzel mit *Mensch*) kennzeichnet die Bestimmtheit des Menschen durch Vernunft, Gemüt, Wille, Bewußtsein. Dieses *Mental*, wie KAPPES nach frz. Analogie übersetzt (da es nicht ‚Geist‘ ist), bildet den

¹ SRI AUROBINDO: *Die Synthese des Yoga*. Autoris. Übers. aus dem Engl. v. Heinz Kappes. Verlag Hinder & Deelmann/Bellnhausen 1972; 965 S.

Bezugsrahmen für die Wandlungen. Die erste ‚psychische‘ Stufe bringt die Öffnung und Neugeburt der Seele als tiefere Seinserfassung, eine Art Freilegung des „Seelenfünkchens“, „die zentral wesenhafte Existenz“, wie AUROBINDO sagt. Es ist bereits ein Stadium, das nicht viele Menschen zu erreichen vermögen. Die zweite ‚geistige‘ Wandlung erreicht die Bewußtseinslage des *overmind*, des *Übermentals*. Ihr kommt eine Mittlerfunktion zu. Das Bewußtsein hat die Grenze zur Wirklichkeit überschritten. Die intuitive Schau umfaßt dank ihrer Weite und Kraft die Ganzheit des Seins. Das Empfangen der *shakti* bewirkt den Aufstieg. — Die dritte *supramentale* Wandlung hat AUROBINDO selbst nicht mehr erreicht. Sie bringt mit der Umstrukturierung des Bewußtseins in kosmische Dimensionen (Teilhabe am *satcidananda*) die Verwandlung der Erde. Als eigentliches *agens* dieses Welt-Yoga-Prozesses fungiert der *spirit*, der reine Geist, der alles Leben durchdringt, erweitert und erhöht. —

Der sublimale Weg dieser Yoga-Psychologie entspricht phänomenologisch speziellen Formen der Mystik, freilich ohne den spirituellen Monismus und ohne das göttliche Neutrum. AUROBINDO denkt personal, ganzheitlich, universal und weltzugewandt, damit deutlich abgehoben gegen die alte Yogalehre des PATANJALI. Der rote Faden seines Weltbilds und persönlichen Werdegangs heißt ‚Synthese‘. Desintegration würde für ihn der ‚Seinsberaubung‘ gleichkommen.

Es ist das Verdienst des Übersetzers, dieses Universalgemälde schwer zugänglicher Bewußtseinsstadien dem deutschen Leser dank eines flüssigen, klaren und knappen Stils verständlich gemacht zu haben. Gegenüber der Erstveröffentlichung der ‚Synthese‘ in der Zeitschrift *Integraler Yoga* (1964—69) hat die Übersetzung durch Betonung verbaler Formen, Wegfall von Artikeln, Konjunktionen etc., freiere Wiedergabe noch erheblich an Farbe und Lesbarkeit gewonnen. Man darf sagen, daß der Sprachreichtum des Autors jetzt seine analoge Wiedergabe gefunden hat, wenn auch die Präzision gelegentlich der Straffung zum Opfer fiel (z. B. S. 13, auch häufiger Wegfall von *even*, *but*, *yet* usw.). Stichproben verraten gelegentlich unangemessene Wortbildungen im Hinblick auf die ontologische Textaussage: über „*feinstoffliche* Entfaltung“ läßt sich streiten (S. 633); „Dieser Geist ist unendliche Existenz“ wird besser durch „unendliches Sein“ wiedergegeben (S. 634); für „Einschränkung“ sollte „Beschränkung“ stehen (engl. *limitation*, S. 635). — Problematisch bleibt die durchgängige Wiedergabe von *mind* (*overmind*, *supermind*) mit ‚das Mental‘ etc. Da jedoch auch im engl. Text von *mental beings* die Rede ist und *mind* ohnehin nicht übersetzt werden kann, scheint diese Wortwahl zur Kennzeichnung verschiedener Bewußtseinsstadien doch angemessen zu sein.

Besonders hilfreich ist das beigelegte Glossar von Sanskritwörtern (S. 911—965), dessen engl. Übersetzung und Kommentierung aus der Feder AUROBINDOS (Ashram-Ausgabe v. 1969) H. KAPPES ebenfalls deutsch nachbildete. Inwieweit AUROBINDO selbst die Wortbedeutungen der Tradition neu interpretierte, kann hier nicht erörtert werden. — Es wäre sehr zu begrüßen, wenn der Verlag den Mut aufbrächte, noch weitere Werke des indischen Denkers der deutschsprachigen Öffentlichkeit vorzulegen.

VOM WESEN UND SINN DES MENSCHEN UND GOTTES

von Anton Antweiler

EINLEITUNG

1. Von wann ab ist der Mensch Mensch? Diese Frage kann nicht so einfach beantwortet werden, wie sie gestellt wird. Sie muß unterteilt werden: Von wann ab wird der einzelne als Mensch betrachtet? Von wann ab betrachtet er sich selbst als Mensch?

Die Antwort auf diese erste Frage setzt voraus, daß es andere, insbesondere andere seinesgleichen gibt, von denen es abhängt, ob sie bereit sind, ihn als seinesgleichen anzuerkennen. Diese Frage quält die Menschenfreunde, besonders heute, wo es strittig ist, unter welchen Bedingungen das Leben für einen Menschen begehrenswert oder wenigstens zumutbar ist. Aber diese Frage braucht jetzt nicht beantwortet zu werden, wo es um den Sinn von Sein und Leben, von Mensch und Gott geht.

Die zweite Frage läßt nur eine Antwort zu: wenn der einzelne verwundert oder erschrocken, verzweifeln oder belustigt aufwacht: wo bin ich? was soll ich? was bin ich? Das freilich gilt nur, wenn das nicht nur gelegentlich gefragt wird, wie manchmal morgens beim Erwachen, wenn man nicht weiß, ob man zu Hause oder in der Fremde, bei Freunden oder Feinden, in Vernunft oder Wahnsinn erwacht. Die Frage muß vielmehr zu einem gehören wie ein Organ, wie eine Atmosphäre, wie eine Lebensaufgabe, ohne die man nicht leben kann.

Für viele sind die drei Unterfragen der zweiten Frage hinlänglich beantwortet, wenn einer sagt: Du bist Bild oder Sproß oder Geschöpf Gottes — mag dieser einer unter anderen oder als einziger geglaubt werden; du sollst ihm dienen und gehorchen; du lebst in der Welt, die ihm gehört. Aber mancher fragt weiter: Was ist Gott? Was habe ich mit ihm zu tun oder er mit mir? Was kann ich gegen ihn tun?

2. Zunächst vergewissert sich der einzelne in seiner Umwelt, ohne zu wissen, daß er es ist, der sich vergewissert. Er gibt sich ihr hin, er beansprucht sie für sich, indem er sie erforscht: Er geht umher, er nimmt zur Hand, er setzt zusammen, er zerkleinert; er sieht und hört mit eigenen Organen, mit geeigneten Hilfen; er vermutet, verknüpft, rechnet. Erst spät merkt er, wieviel er von sich selbst in alles das hineingibt, hineinmischt und somit verfälscht, wenn es nicht um das geht, was für ihn brauchbar ist, sondern um das Was; wie sehr das, was er als von sich unterschieden ansieht, eigentlich er selbst ist; wie sehr es ihm bisher mehr um das Gebrauchen, Genießen, Aufnehmen und Verdauen ging und nicht um das Erkennen und Verstehen. Wo immer einer steht: er zwingt alles Sichtbare in seinen Blickwinkel und in die jeweils zugeordnete Verkleinerung und Verwinkelung, und das Unsichtbare kann er sich nur durch das Sichtbare verdeutlichen. Weswegen das?

3. Mit unserem Denken sind wir auf das Abstrahieren angewiesen. Wir können nicht jedes Ding, über das wir sprechen, vor uns hinstellen oder in die Hand nehmen; wir begnügen uns mit einem Bild von dem gemeinten Ding; diesem Bild ordnen wir ein Wort zu, in das wir das Ding hineinpacken. Schon diese beiden Übergänge, vom Ding zum Bild, vom Bild zum Wort, sind gefahrvoll genug: Wer sichert zu, daß sie einander eindeutig entsprechen?

Aber nicht genug damit: Wir haben nicht genügend Bilder, um jedes Ding zu bedienen; und, darüber hinaus: wir haben nicht genügend Wörter, um jedem

Bild eines zuordnen zu können, derart, daß beide Zuordnungen eindeutig sind. Weder ist jedes, worüber wir nachdenken, greifbar — Gott, Geist, Verstand, Gemüt, Seele, Zorn, Liebe, Wahrheit, noch ist jedes Greifbare zugänglich — Sterne, Steine, Erze, Pflanzen, Meer, Tiere, Menschen. Wir brauchen einen Behelf. Diesen bezeichnen wir als Begriff, als die Einheit derjenigen Eigenschaften, die wir als ausreichend erachten, um das gemeinte Ding oder die gemeinten Dinge uns und anderen möglichst eindeutig zu bezeichnen. Der Begriff ist ein verarmtes Bild, und dessen Armut bewirkt die Mehrdeutigkeit, unter der er leidet.

Die Gefahr ist offensichtlich: je mehr unterschiedene Dinge man bezeichnen will, um so weniger gemeinsame Eigenschaften läßt der Begriff zu. Das kann so weit gehen, daß man nicht mehr von Dingen, sondern von Eigenschaften spricht; sogar so weit, daß man nicht mehrere unterscheidbare Eigenschaften meint, sondern nur eine, um alle Dinge übergreifen zu können; und sogar so weit, daß man eine Eigenschaft meint, welche die Dinge nicht haben, sondern die ihnen zugesprochen wird, diesmal vom Menschen.

4. Eine solche nennt Wilhelm WEISCHEDEL¹: die Fraglichkeit. Auf sie ist WEISCHEDEL gestoßen, als er danach fragte, ob es notwendig ist, an einen Gott zu glauben, wenn man die Welt und sich selbst als sinnvoll verstehen will, oder ob es einen Gott der Philosophen gibt, der das leistet, und den man erkennen kann.

Er fragt: ‚ist philosophische Theologie heute möglich, und wie ist sie möglich?‘ (154).

DIE FRAGLICHKEIT

1. ‚Alles im Bewußtsein drängt doch auf Gewißheit und Unfraglichkeit‘ (178). ‚Alles, was immer man erfährt, ist fraglich‘ (198). Wie kommt es, daß derselbe, der den ersten Satz schreibt, auch den zweiten schreibt, und nicht nur das, sondern ihn auch für den entscheidenden hält?

Das liegt daran, daß der Mensch gezwungen wird, ‚negative Erfahrungen‘ zu machen (199). Diese Erfahrungen sind in ‚Mißlingen und Verrat, in Tod und Vergänglichkeit‘ (205) besonders zudringlich und aufpeitschend. *Mißlingen*: wenn im eigenen Dasein etwas nicht in Ordnung ist, stößt man auf ‚grundlegende Unstimmigkeit im Dasein‘ (190). *Verrat*: ‚die ständige Erfahrung von Verrat läßt das Miteinander mit anderen Menschen als zutiefst fraglich erscheinen‘ (190). *Tod*: ‚wenn man selber vor der Möglichkeit des Nichts der eigenen Existenz steht, dann wird man mit voller Wucht von der Erfahrung der Fraglichkeit überfallen‘ (191); ‚alles fällt, alles zerfällt, alles vergeht‘ (231). *Vergänglichkeit*: ‚was hat das Sein für einen Sinn, wenn es unwiderruflich in das Nichtsein hinein untergehen muß?‘ (191).

Hinzukommt die Langeweile, ‚in der man unmittelbar mit der radikalen Fraglichkeit konfrontiert wird‘ (192), die Tatsache, daß ‚der Mensch ein unstimmiges Wesen ist‘ (190) und daß ‚endlich rätselhaft wird, daß überhaupt etwas ist‘ (192), wodurch ‚Angst vor der Rätselhaftigkeit der Wirklichkeit‘ (224) hervorgerufen werden kann.

¹ WEISCHEDEL, WILHELM: *Der Gott der Philosophen*, 2. Bd.: *Abgrenzung und Grundlegung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt in Zusammenarbeit mit der Nymphenburger Verlagshandlung/München 1972; X+277 S., Gl. 23,— DM (Mitgliederpreis)

So ist denn ‚die Wirklichkeit nicht selbstverständliches Bestehen, sondern Fraglichkeit‘ (250). ‚Der Blick auf das reine Sein der Dinge, der Welt und des Selbst endet in der Erfahrung der Möglichkeit des Nichts‘ (193). ‚Das Wesen der Wirklichkeit ist die Fraglichkeit‘ (206), ‚die Fraglichkeit von Sein und Sinn‘ (195 201); es ist ‚ihre Grundverfassung‘ (234). ‚Die drei Momente in der radikalen Fraglichkeit sind das Sein, das Nichtsein und das Schweben zwischen beiden‘ (231 233); ‚das Schweben des Weltwirklichen ist seine Fraglichkeit‘ (237). Diese ‚radikale Fraglichkeit fordert ihrerseits das radikale Fragen heraus‘ (207).

2. WEISCHEDEL wird es zulassen, daß auch seine Auffassung daraufhin befragt wird, ob sie als fraglich erscheinen kann. Das dürfte durch die folgenden Überlegungen gerechtfertigt sein.

Das Streben nach Gewißheit braucht nicht nur aus Liebe zur Wahrheit, es kann auch aus Dummheit, Faulheit, Schwachheit, Überheblichkeit kommen. Das machte zwar den Menschen fraglich, bräuchte aber nicht die Weltwirklichkeit fraglich zu machen.

Wieso darf man von negativen Erfahrungen sprechen? Woran ist das Negative gemessen? Doch nur am Menschen, und ist der so wichtig, daß dessen Erfahrungen hinreichen, etwas über die Welt auszusagen? Doch nur darüber, wie er die Welt erfährt, aber nicht darüber, wie sie ist.

Es gibt Stufen des Erfahrens und ihnen zugeordnet Stufen des Fragens. Die Stufen hängen vom Umkreis des Erfahrenen, von dessen Eigenart und Stellung im Ganzen, von der Tiefe, der Dauer, der Klarheit des Erfahrens und des Erfahrenen ab, von der Sachwelt und dem Wertgefüge, vom Alter, von der Bildung, vom Geschlecht. Das gilt besonders dafür, ob, wie, als was einer Gott erlebt, erkennt, wertet. WEISCHEDEL weiß, daß er *für* die heutige Zeit, mindestens *in* der heutigen Zeit spricht, und das macht seine Aussagen zusätzlich begrenzt.

Etwas kann als fraglich erscheinen, weil man wünscht oder verwirft oder nicht versteht oder sich irrt. Das alles gehört dem Betreffenden zu, nicht aber der Sache.

Beim Erfahren sollte man zwischen Erleben und Denken unterscheiden: Was dem einen sinnvoll ist, braucht es nicht dem anderen zu sein.

Fraglichkeit wird erfahren, aber anders als Hitze, Schwere, Edelmut, Gemeinheit. Fraglichkeit ist bereits verarbeitete Erfahrung, und manchmal nicht nur einmal, sondern mehrfach verarbeitet. ‚Die‘ Erfahrung gibt es nicht.

Wonach denn kann man fragen? Erstens: Was ist das? Zweitens: Woher kommt das? Drittens: Wozu dient das? Viertens: Ist es sinnvoll für mich? für andere? im Zusammenhang des Ganzen? Fünftens: Ist es wertvoll? in welcher Hinsicht? Sich nur auf die Sinnfrage einzuschränken, ist möglich, erschöpft aber nicht die Fraglichkeit. WEISCHEDEL bezieht die Fraglichkeit nur auf die zweite Frage, obwohl er die vierte nicht ausläßt.

Fraglichkeit wird ‚als ein Schweben zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Sinn und Sinnlosigkeit gekennzeichnet‘ (207). Nicht die Fraglichkeit, sondern das befragte Ding schwebt zwischen Sein und Nichtsein, ob auch zwischen Sinn und Sinnlosigkeit kann nur vom Menschen her beurteilt werden, von dessen Fähigkeit her, in bezug auf dieses Ding einen Sinn erkennen zu können oder nicht; was in bezug auf ihn als sinnlos erscheint, braucht es nicht in bezug auf andere und noch weniger in bezug auf sich selbst zu sein, im letzten Fall vorausgesetzt, daß es Sinn gibt. Entsprechend muß man Fragen als ein Schweben zwischen Erkennen und Nichterkennen, zwischen Verstehen und Nichtverstehen kennzeichnen.

Nehmen wir nun die einzelnen Gründe für die behauptete Fraglichkeit: Mißlingen und Verrat, Tod und Vergänglichkeit. Diese vier sind nur zwei: Verrat ist eine Sonderform des Mißlingens und Tod eine der Vergänglichkeit.

Das *Mißlingen* braucht nicht die Welt fraglich zu machen, sondern den Handelnden: Er hat sich in sich selbst und in seinem Verhältnis zur Umwelt geirrt. Das Mißlingen sagt weniger etwas über Dinge und Vorgänge, als mehr über deren Wertung aus; es ist eine Reaktion, nicht eine Aktion. Gehört Mißlingen nicht vielmehr zu ‚unserer‘ Welt, wie sie nun einmal ist: als eine Form des unablässigen Ausprobierens? Kann man sich diese Welt anders denn als eine riesige Experimentierwerkstatt vorstellen? Man kann sich eine Welt ohne Versuchen und ‚Mißlingen‘ denken: was bedeutet das für diese, ‚unsere‘ Welt?

Auch die *Vergänglichkeit* (auch 194 231) ist aus dieser Welt nicht wegdenkbar, wohl in bezug auf eine andere. Wenn schon das Mißlingen wertet, so die Vergänglichkeit auch: das Wort klingt nach Klage und Vorwurf, besonders, wenn man an die Sonderform der Vergänglichkeit, an den Tod des Menschen denkt. Klage und Vorwurf müssen oder können doch so verstanden werden, daß man wünscht, es gäbe mindestens den Tod, möglichst auch die Vergänglichkeit, nicht. Kann WEISCHEDEL das ernsthaft wünschen? Wo denn sollen die Menschen bleiben, wenn sie nicht sterben? Und wenn sie nicht: wo die Tiere und Pflanzen? Es muß den Tod geben, und wenn die Menschen — alle? — den unvermeidlichen Vorgang beklagen, dann ist auch das eine Wertung, weder eine Beschreibung noch eine Erkenntnis. Außerdem: Gilt es für jeden Menschen, daß er unendlich strebt (78)? Ist nicht jeder erschöpflich? Wozu noch leben, wenn alles langweilig wird und rätselhaft (224) bleibt? Wozu sich der ständigen ‚Angst vor der Rätselhaftigkeit der Wirklichkeit‘ (224) aussetzen? Weshalb denn Angst? Ist nicht auch Zurückhaltung möglich und sinnvoll?

Daß die Fraglichkeit der Welt den Fragenden erschüttert (193), kann man nur zum geringeren Teil der Welt anlasten, den Hauptanteil liefert der Fragende. Seine Erschütterung zeigt nur, daß er noch nicht genügend eingepaßt ist, daß er an den allgemeinen Versuchen der Natur teilhat und es widerspiegelt.

‚Echtes Fragen muß seinem Sinn nach auf gültige Antwort aus sein‘ (156). Das ‚gültig‘ kann gespart werden, eine ungültige Antwort ist keine. Fragen kann aus Verständnis oder Verstehenwollen kommen, aber auch aus Unverstand und Minderwert. Im ersten Fall ist Fragen Ausdruck der Vorläufigkeit, im zweiten Zeichen von Unordnung. Diese aber kann nur zum geringsten Teil dem Befragten, muß zum größten Teil dem Fragenden angelastet werden und sagt wenig über die ‚Weltwirklichkeit‘ aus.

Das Letzte und Entscheidende: Ein Ding kann klein oder groß, leicht oder schwer, metallisch oder hölzern sein; ein Mensch dumm oder begabt, faul oder fleißig, lügnerisch oder wahrhaftig. Zu keiner dieser Gruppen aber kann ‚fraglich‘ als weitere Eigenschaft zugeordnet werden. Sie gehört einer anderen Gruppe an, die über den beiden ersten liegt: zu der etwa auch ‚unendlich‘ gehört. Jede der erstgenannten Eigenschaften ist in sich fraglich, aber nicht mehr, nach WEISCHEDEL, das Fraglichsein: das ist eben so. Geht man von der Gruppe der einen Eigenschaften zur Fraglichkeit (oder Unendlichkeit) über, so begibt man sich aus dem einen Bereich über eine Grenze — oder einen Abgrund? — hinweg in einen anderen, in dem der Mensch, nicht die Weltwirklichkeit, den Ton angibt. Wenn ich weiß, daß die Dinge fraglich sind, weiß ich etwas über mich, nicht über die Dinge: nämlich, daß sie mir nicht so zugänglich sind, wie ich es mir wünsche und von den Dingen fordere. Paßt der Hut nicht, weil der Kopf

zu groß oder der Hut zu klein ist? Oder vielmehr deswegen nicht, weil man ein Passen verlangt, wo es von den Beziehungsträgern nicht erwartet werden darf?

Die Fraglichkeit besagt nichts über die befragten Dinge. Sie leistet noch weniger, als Urbild-Abbild bei PLATON und Materie-Form bei ARISTOTELES geleistet haben. Gemeinsam ist den drei Vorschlägen, daß sie nur Formales aussagen; unterschiedlich sind sie, sofern die Vorschläge von PLATON und ARISTOTELES vom Menschen unabhängig gelten, der von WEISCHEDEL dagegen nicht. Ob anderweitig Bedingungen für ein Fragen als möglich gedacht werden können, besagt nichts über die Lage des fragenden Menschen, um den allein es sich hier handelt.

3. Immer wieder bezieht sich WEISCHEDEL auf die Erfahrung. Was liefert sie ihm, oder was wählt er aus ihr, um es zu verwerten? Das Wenige, von dem eben gesprochen wurde, und dieses Wenige ist mehr Wertung als Tatsache, als Erkenntnis, als Beschreibung.

Daß, wenn vom Gott der Philosophen gesprochen werden soll, der Mensch und Gott diejenigen sind, über die gesprochen wird, gehört zur Sache. Daß aber überhaupt über sie gesprochen werden kann, ist nur möglich, weil der Sprechende etwas erfahren hat. Was ist das? Mißlingen und Verrat, Vergänglichkeit und Tod, Langeweile und Rätselhaftigkeit. Genügt das, um etwas über die Weltwirklichkeit und über Gott aussagen zu können?

Beginnen wir damit, daß der Mensch sterblich ist. Das mag ihn im Einzelfall treffen, aber: Ist es anders möglich? Die Klage über den Tod ist uralte, von der Freude über den Tod wird nichts gesagt, und das ist bedeutsam und mangelhaft. Mehr noch: über den ‚Mechanismus‘ des Sterbens wissen wir heute mehr, als Menschen je gewußt haben. Wollten wir den Tod für den Menschen abschaffen, müßten wir nicht nur die ganze Erde, sondern das ganze Weltall umändern. Was das aber bedeuten würde, wird nirgendwo sichtbar. Zwar werden Philosophen und Theologen unserer Zeit zitiert, aber sonst wird nirgendwo erkennbar, was für eine ungeheure Menge an Erkenntnissen heute verfügbar ist; was für eine unvorstellbare Verantwortung auf denen lastet, die damit umzugehen haben; was für ein winziges Stäubchen die Erde, was für eine absonderliche, ausnehmend gierige, räuberische, mörderische Art die Menschen unter den Lebewesen sind; wie bedenkenlos sie rafften, um zu genießen, ohne daran zu denken, daß sie nicht nur Pflanzen und Tiere, sondern auch sich selbst ausrotten können. Oder denken sie doch daran?

Ist ‚der Mensch‘ so, daß ihm an einem Gott der Philosophen gelegen sein kann? Ist der Mensch vorerst das fragende Wesen, oder ist er nicht vielmehr ein Gewühle von Gier und Leichtsinn, von Haß und Liebe, von Flucht und Angriff, von Demut und Hochmut, von Lüge und Wahrhaftigkeit, von Glück und Schmerz, von Zorn auf sich selbst und Wut auf die Welt, von Ausbruch und Einkehr, von Schreien und Schweigen? Kann ein solcher Mensch einen Gott brauchen? Kann er es ertragen, daß man von diesem Gott endlich sagt, man wisse nichts von ihm und müsse schweigen?

Für viele ist die Last ihrer selbst, die Last ihrer Mitmenschen, die Last der Welt wichtiger als die Gedanken von solchen, bei denen nicht erkennbar ist, ob sie — die vielen — imstande sind, sie — die Philosophen — als Menschen anzuerkennen.

Wie winzig, in früherer Ausdrucksweise, wie nichtig ist der Mensch, blickt er um sich, blickt er über sich, blickt er in sich! Erstaunen und Forschen — das braucht er. Selbst Unersättlichkeit erlaubt ihm nur kümmerliche Mahlzeiten.

Was läßt sich darüber erheben, was WEISCHEDEL vom Menschen denkt?

1. ‚Der Mensch ist das in die Fraglichkeit versetzte Wesen‘ (99), er ist ‚das in seine Freiheit gerufene Wesen‘ (254), er muß ‚nicht notwendig, sondern [kann und soll] in Freiheit fragen‘ (253). Denn ‚es steht ihm frei, eine andere als die philosophische Existenzmöglichkeit zu ergreifen‘ (181).

‚Um die Haltung des ständigen radikalen Fragens einzunehmen und durchzustehen, bedarf es eines Entschlusses. Er soll der philosophische Grundentschluß genannt werden‘ (180 181 183 184). Ist er gefaßt, dann ‚stürzt unter dem Zugriff des Philosophierens alles in den Abgrund der radikalen Fraglichkeit hinab‘ (186).

So ‚ist der Mensch . . . ein Wesen der Distanz, der Abständigkeit von anderem Seienden, von anderen seinesgleichen und sogar von sich selbst‘ (179). ‚Wie aber, wenn [der Mensch] in all seinen Fragen letztlich nicht zu einer gültigen Antwort käme?‘ (80). Möglich wäre der Selbstmord, aber der wäre nur ‚eine Flucht vor dem Aushalten der Fraglichkeit‘ (183). Immerhin ‚erhebt sich die Frage, ob nicht gerade das Mißtrauen gegenüber der Wirklichkeit in ihrer Rätselhaftigkeit und gegenüber einem Grunde dieser unbegreiflichen Wirklichkeit die wahre menschliche Situation und vielleicht sogar die wahre menschliche Aufgabe ist‘ (78). — ‚[Der Mensch] muß in und mit aller Erfahrung der Welt und weltlicher Dinge diese zugleich als von Vonwoher [= Gott] ermöglicht begreifen‘ (252). ‚Der Mensch kann sich als die Sprache Gottes verstehen. Das ist seine äußerste menschliche Möglichkeit‘ (255).

2. Spricht WEISCHEDEL wirklich von ‚dem Menschen‘? Der Mensch ist zunächst ein Spätling in der Entwicklungslinie der Lebewesen. Er ist nicht immer so gewesen, wie er heute ist; er ist nicht immer ein fragendes Wesen gewesen, so wie WEISCHEDEL ihn schildert. Er ist ein lebendes Wesen, gezwungen und verlockt, mit seinem Leben fertigzuwerden, mit Hunger und Krankheit, mit Feinden und Familie, mit Naturmächten und Müdigkeit. Er ist scheu und frech, feige und patzig, er nimmt lieber, als daß er gibt. Er fragt, aber nicht nach dem Wesen von Mensch und Welt und Gott, sondern, wo er bleiben kann und wovon er leben soll. Erst spät kommt es dazu, daß eine Gruppe von Menschen bereit ist, andere so zu entlasten, daß sie denken, daß sie fragen können, und auch das können diese nicht unentwegt, sondern nur unter Bedingungen, die zahlreich und oft nicht lenkbar sind.

So, wie das Fragen nur die Spitze eines Eisberges ist, den man nicht genau kennt, so auch sind die Fragenden die Spitze eines Eisberges, den man noch weniger kennt: der Menschheit, der Biosphäre. Man mag auf das Fragen-Können stolz sein: es ist nicht dasjenige, was den Menschen ausmacht; er ist nicht dazu da, um zu fragen; er ist dazu da, um zu leben.

Der Mensch ist in die Fraglichkeit versetzt? Fraglichkeit steht für Wirklichkeit. Aber macht dieses, befragt, bestaunt werden zu können, das Wirkliche aus? Ist es nicht vielmehr dieses, wirklich zu sein?

Ist der Mensch in die *Freiheit* gerufen? Welch ein Wort! Aber was heißt das? Ist er gerufen? Eines Tages ist er da, gezwungen, nicht gerufen. Ob er das einmal bejaht, hängt von ihm ab; ob es gelingt, nicht nur von ihm. Wenn er nicht frei darüber entscheiden kann, ob er sein will oder nicht, fehlt das Entscheidende an der Freiheit. Gehört das Fragen zur Freiheit? Ist er ohnedem nicht Mensch? Wenn ein Entschluß dazu gehört, um zu fragen: wieso denn kann der Fragende die Nichtfragenden als Menschen betrachten?

Daß unter dem Zugriff des Philosophierens alles in den Abgrund der radikalen Fraglichkeit hinabstürzt, ist ein prächtiges Bild, besagt aber nichts. Alle Dinge stürzen? Tun sie es nicht ohnehin, aber im physikalischen Sinne? Besagt das etwas über ihr Wesen und die Stellung des Menschen? Ist die Welt so klein, daß es einen Abgrund gibt, an dessen Rand der Mensch steht und die Dinge stürzen machen kann?

Immer wieder vermischt WEISCHEDEL Beschreibung und Werten, so auch beim *Selbstmord*. Der gilt ihm als Flucht, aus Feigheit oder Schwachheit. Weshalb aber soll der Mensch den Zeitpunkt des Todes nicht bestimmen dürfen, wenn er für das Wichtigste, die Geburt, nicht gefragt worden ist? Weshalb soll einer nicht sagen und bestätigen dürfen, daß er diese Welt ablehnt? Daß er ablehnt, etwas befragen zu müssen, das nicht antwortet; daß er gezwungen ist, mit kleinem Verstand einem großen Rätsel gegenüber zu stehen?

Wenn sich der Mensch als Sprache Gottes verstehen will, mag er es tun. Aber was heißt das denn? Gott spricht im Menschen mit sich selbst? Wozu denn Mensch, bloß, damit Gott sich hören kann? Wenn Gott im Menschen spricht: wieso denn soll der Mensch die Welt und die weltlichen Dinge als von Gott her ermöglicht begreifen? Ist das noch notwendig oder sinnvoll, wenn Gott in ihm spricht?

3. Was der Mensch ist, vielmehr, als was er geschildert wird, ist unzulänglich gegenüber der Vorgeschichte des heutigen Menschen, unzulänglich gegenüber der Vielfalt des Menschlichen, unzulänglich gegenüber der Einbettung des Menschen in die Wirklichkeit, unzulänglich gegenüber dem, daß der Mensch zuerst lebt und das Denken innerhalb dieses Lebens nur ein geringer Teil ist, daß der Mensch nur in Ausnahmefällen zuschaut und schildert, in der Regel aber handelt und leidet.

WEISCHEDEL erschrickt darüber, daß man — daß er? — sterben muß, und er fragt danach, warum das so ist. Die Antwort ist einfach: Weil es in der Welt, in der wir uns vorfinden, nicht anders möglich ist. Man könnte sich eine Welt denken, in der „Menschen“ nicht sterben müßten; aber dann müßte diese Welt und müßten diese „Menschen“ anders sein, als jetzt Welt und Menschen sind.

Aber auch für unsere Welt ist die Antwort einfach. Das leuchtet ein, wenn man nach dem Gegenteil fragt: Was wäre, wenn die Menschen nicht stürben? Und wenn die Menschen nicht stürben: weshalb denn sollten Tiere und Pflanzen sterben?

Beginnen wir mit der zweiten Frage: Woher weiß der Mensch, daß er mehr ist als die anderen Lebewesen? Doch nur von sich selbst. Und woher weiß er, daß er sich dabei nicht irrt? Doch nur, weil er sich nicht gern irrt, besonders hierin nicht. Zur ersten Frage: Woher weiß WEISCHEDEL, daß „der Mensch“ sich vor dem Tode fürchtet? Woher weiß er, daß jenseits des Todes das Nichts wartet? Kann er sich nicht denken, daß einer auf den Tod wartet, ihn herbeiwünscht, weil er, der Wartende, entweder leer geworden oder erfüllt ist? Was denn geht mit dem Tode verloren? Doch nur, wahrscheinlich, das Ich, und auch das nur wahrscheinlich, nicht sicher.

Wenn das Philosophieren beim Ich beginnt, so braucht es bei ihm nicht zu enden und sollte es auch nicht.

GOTT

Wenn sich der Mensch als Sprache Gottes verstehen kann oder soll, muß es diesen Gott geben und muß dieser Gott sprechen.

1. WEISCHEDEL geht von der Erfahrung aus, wie er sie deutet, nämlich als fraglicher, also nicht als selbstverständlicher. Dann aber muß er nach ‚der Bedingung der Möglichkeit der die Wirklichkeit als solche bestimmenden Fraglichkeit‘ (208) fragen. Das muß er deswegen tun, weil er alle bisherigen Antworten der Philosophen ablehnt, und zwar deswegen, weil sie alle das, was sie als Ergebnis aus ihren Schlußketten herausfinden, bereits in den ausdrücklichen oder stillschweigenden Voraussetzungen unterbringen. Er unterläßt es, darauf hinzuweisen, daß das nicht ein Mangel ist, der nur bei den Gottesbeweisen zutage tritt, sondern daß das jedem Beweis eigentümlich ist.

Die Bedingung für die Weltwirklichkeit nennt WEISCHEDEL das ‚Vonwoher‘. ‚Es ist das, was die Fraglichkeit ermöglicht‘ (222), womit die Weltwirklichkeit gemeint ist, und auch das, ‚was überhaupt die fragende Existenz ermöglicht‘ (254), also den Menschen. Das Vonwoher ist der Gott der Philosophen, der ‚die Fraglichkeit der Welt ist, betrachtet im Hinblick auf ihre Tiefe‘ (243). ‚Es ist kein Phänomen unserer gewohnten und vertrauten Wirklichkeit‘ (225), es ist ‚das aller Fraglichkeit Entrückte, das Unfragliche über aller Fraglichkeit‘ (237), weil ja alles Fragen irgendwo einmal enden muß. Trotz der Fremdheit und Entrücktheit ist das Vonwoher zugänglich. Denn ‚wäre es nicht zu einem Teil offenbar, dann käme man nicht dazu, überhaupt nach ihm zu fragen‘ (225).

Im Begriff des Vonwoher gipfeln alle bisherigen Bemühungen um eine Philosophische Theologie in der Situation der Gegenwart‘ (216), ‚mit dem Wort Vonwoher ist die uns heute zugängliche Wahrheit des Ausdrucks Gott getroffen‘ (217), obwohl es ‚der philosophischen Grunderfahrung nicht zugänglich ist‘ (218). Dennoch ‚muß man bei der Frage nach dem Wesen des Vonwoher auf die Worte der gewohnten Sprache zurückgreifen‘ (219). ‚Zum Vonwoher gehört als eines seiner Momente das Sein schlechthin‘ (235). ‚Die philosophische Deutung . . kann das Sein des Vonwoher nur als mächtiges Vorgehen ins fragliche Wirkliche verstehen‘ (235 234 240). Der Teil, der von ihm offenbar ist, ‚ist die Ohnmacht [der Weltwirklichkeit], die die Mächtigkeit des Vonwoher erweist‘ (230).

Das Vonwoher läßt sich beschreiben als Geheimnis, als Sein, als Nichtigkeit, als Schweben, als unbedingte Sinnermöglichung und Sinnabgründigkeit. Eigentlich kennzeichnend ist das Geheimnis: ‚Gott, das Vonwoher, ist Geheimnis, und der Mensch hat es abschiedlich als Geheimnis zu wahren‘ (257). Daraus ergibt sich: ‚der Gott der Philosophen — das Vonwoher — ist das absolute Schweigen . . . So tritt an die Stelle des Redens das Schweigen‘ (238), das Fragen verstummt.

2. Es braucht nicht noch einmal gesagt zu werden, daß die Fraglichkeit der Wirklichkeit nur in bezug auf einen Fragenden, nicht in bezug auf sich selbst besteht. Aber lassen wir die Fraglichkeit bestehen, so ist zu fragen, ob die Kette der Sinndeutung oder des Ursachenzusammenhanges oder der Erkenntnisfolge abbrechen muß. Das muß nicht sein. So wenig es eine größte positive ganze Zahl, oder rückwärts: so wenig es eine kleinste negative ganze Zahl gibt, so wenig braucht es einen ersten Grund oder ein letztes Ziel zu geben. Ob die Weltwirklichkeit endlich oder unendlich ist — räumlich oder zeitlich oder sonstwie —, können wir nicht ausmachen, weil uns die Augen und das Maß dafür fehlen. Denkbar ist, daß es das Fließen, die Vergänglichkeit, den Tod, immer gegeben hat und immer geben wird. Mit dieser Auffassung bleibt man innerhalb des Erfahrbaren.

Bestimmt man aber das Vonwoher als den Grund für das Werden, überspringt man eine Grenze, ohne etwas zu gewinnen. Denn von woher ist das Vonwoher? Wenn es aus sich selbst ist: warum nicht auch die Wirklichkeit? WEISCHEDEL

läßt das, versteckt, zu, wenn er sagt, das Vonwoher sei in allem gegenwärtig. Wozu denn also die Unterscheidung zwischen Vonwoher und Werdendem?

Ferner: WEISCHEDEL bleibt im abendländischen Denkbereich: das Sein als *ipsum esse*, das Vorgehen als *actus purus*, das Bewirken als *causa prima*, die Mächtigkeit als *ens a se* sind zwar je abgelehnt, aber verdünnt im Vonwoher enthalten. Freilich: So wenig die Unterscheidung zwischen Materie und Form etwas über Gott, Welt, Mensch aussagt, so wenig auch das Vonwoher über Sein, Macht, Größe, Dauer, Wert. Das Fragen läßt am Ende Kopf und Hände leer. ‚Das Feuer des radikalen Fragens, in dem dies Unfragliche verbrennt, muß sich selber am Ende verzehren‘ (180).

Entscheidend ist: Was WEISCHEDEL den anderen vorhält, tut er selbst auch: er setzt das Ergebnis voraus. Wer Geschöpf sagt, sagt auch Schöpfer; wer endlich, auch unendlich; wer fragt, setzt Fraglichkeit als Eigenschaft und Fähigkeit voraus.

Unbestreitbar ist, daß es Menschen gibt, die fragen, hartnäckig fragen. Aber von daher Gott bestimmen zu wollen, führt zu nichts mehr als zu einer Hülle ohne Inhalt, die nicht einmal Hülle ist. Das entspricht genau dem aristotelisch-scholastischen *ipsa forma*.

ABSCHLUSS

1. Das Buch über den ‚Gott der Philosophen‘ ist eine Lebensarbeit: unerbittlich streng in Auswahl und Aufbau; durchsichtig in Darlegung und Würdigung; zuverlässig in den Angaben, übersichtlich in der Zitation, vor allem: zugleich besessen und distanziert, eine Ernte und, hoffen wir, eine Aussaat.

2. Das Buch will vom Gott der Philosophen handeln. Es hätte genauer sagen sollen: der *abendländischen* Philosophen. Nur sie werden behandelt, nur deren Denkweise gilt.

Weil WEISCHEDEL alles umfassen will, muß er abstrakt sein. Aber ob er nicht zu weit gegangen ist? Auffallend ist, wie er statt der Adjektive und Verben Substantive wählt, aber nicht konkrete, sondern abstrakte. Bilder können helfen, aber auch hindern: Was fängt ein Philosoph, gar nicht zu reden von einem Metaphysiker, mit einem Abgrund an? Je mehr man einen Tropfen Seifenwasser aufbläst, um so dünner wird dessen Haut, um so schillernder deren Farben. Ohne Bild: Je mehr man ein Wort aufbläst, um so geringer wird der Inhalt jeden zugeordneten Dinges und um so leichter nach jeder Richtung hin deutbar.

Der Mensch lebt im Geschäume seiner Bilder, Begriffe, Worte, Systeme wie die Schaumzikade im Geschäume des Wassers und seiner Zusätze: als Umwelt, als Schutz, als vergrößertem Körper, als abgegrenztem Ich; oder, etwas weniger greifbar: der Mensch lebt als Bodentier im Gasmeer der Lufthülle, ebenfalls als Umwelt, als Schutz, als Bedingung des Lebens; er weiß, daß er auf diese Hülle angewiesen ist, aber auch, daß sie ihm den Anblick in die ‚Welt‘ behindert und verändert. Es ist nützlich, das zu wissen.

3. Mensch und Gott: das sind die Bezogenen. Die Weltwirklichkeit taucht nur auf, weil sie gebraucht wird, um von Mensch und Gott reden zu können. Daß sie, so glauben wir wenigstens, ungeheuerlich, unfassbar ist, und wir in ihr eigentlich Fremdlinge, vielleicht nur ein Krebsgeschwür in der Biosphäre sind, mußte man auch bedenken. Wie ist es möglich, daß ein Fast-Nichts so von sich denkt, wie manche Menschen es tun?

Immer nur der Mensch: Ist es nicht zu wenig, um etwas Umfassendes und womöglich Zutreffendes über die Welt sagen zu können? Wenn der Schrift-

steller, besonders der Theologe und Philosoph, von ‚dem Menschen‘ redet, meint er dann im Grunde nicht nur sich selbst? Wenn der Philosoph die Philosophie retten will, meint er dann im Grunde nicht nur seine eigene?

4. Erstaunen und Forschen, in verzehrender Glut und zermürender Arbeit: Braucht der Mensch dazu einen Gott, um zu erkennen, daß er mit Fragen nie wird aufhören können?

5. So lange einer lebt und glaubt, ist er sicher. Sobald er anfängt zu denken, fällt er aus allen Wolken in alle Abgründe (ich weiß, ich gebrauche Bilder) — so meint er: Ob er sich irrt?

Wird das Fallen dadurch angenehmer oder erträglicher, daß man weiß, daß man fällt?

6. Was ist das Ende? Die Rückkehr zum Anfang: Alles ist fraglich. Unterschiedlich ist nur, daß man es am Ende besser weiß als am Anfang, und daß man am Ende nicht mehr, wie vielleicht am Anfang, hoffen kann, es gäbe irgendwo und irgendwie und irgendwann eine Antwort, sei es auch nur eine Teilantwort.

Was fängt ein Philosoph mit einem solchen Gott, dem Vonwoher, an? Nichts. Dieser Gott läßt den Philosophen im Sumpf, im Wirbel, im Nebel, irgendwo im Abgrund (ich weiß: Bilder!).

Kann man diesen Gott noch Gott nennen, und sei es auch nur einen philosophischen Gott? Wo bleiben Vertrauen, Hinwendung, Aufschwung, Läuterung, Liebe, Ausruhen im Erfülltsein, wie man es von einem Gott für den Menschen erwartet? Wo die Nähe, der Trost, die Gemeinschaft? Wo die Begeisterung und Entrückung?

Wozu ein solcher Gott? Dann lieber keinen. Also: der Verstand tut es nicht, wenn es um Gott geht.

Der philosophische Gott ist ein anderer als der theologische, und beide wieder anders als der religiöse. Wozu dann das gemeinsame Wort, wenn das Nicht-wißbare jeden Gottes das einzig Gemeinsame ist? Wenn jedes andere voneinander trennt? Weshalb diese Not, den Glauben an Gott, und zwar an den christlichen, auf dem Weg über die Erkenntnis des Gottes der Philosophen als notwendig oder wenigstens als sinnvoll zu begreifen? Ahnt man, daß der christliche Glaube vergänglich ist? Fürchtet man, daß er irrig ist? Scheut man, daß das erniedrigend sein könnte?

7. *Sunt lacrymae rerum*, sagt VERGIL (*Aeneis* 1,462).

BERICHTE

DIE SECHSTE ETHNO-PASTORALE STUDIENWOCHE VON BANDUNDU/ZAÏRE

Am 4. April 1972 wurde in Bandundu, Diözese Kenge, Republik Zaïre, durch P. Hermann HOCHEGGER SVD der 6. Ethno-pastorale Studienkongreß eröffnet. Das Tagungsthema hieß: *Gemeinschaft und Verwandtschaftsverbände. Bleibendes und Wandel.*

Die einzelnen Fragenkomplexe des Themas wurden seit mehreren Monaten in drei sprachlich verschiedenen Arbeitsgruppen gründlich diskutiert. Die Gruppe der Mbala (Kwilu-Kwango-Gebiet) leitete Herr Lumbwe Mudindaambi, Autor einer Mythensammlung: *Mange ces dents* (Bandundu 1972). Der Sprecher der Arbeitsgruppe der Luba (Kasai Oriental) war ein Agronom, Herr Mudiayi Lukoji. Die Vorstudien der Yansi (Unterer Kwilu) leiteten Fräulein Mikwasi Nkweni und Herr Tanzey Keler Tamissol, beide aus dem Lehrkörper Bandundu. Eine Gruppe von Studenten der Terminalklasse des Atheneums Kenge erarbeitete unter der Leitung von P. Gino Selvaggi SVD Beiträge zu den einzelnen Tagungspunkten. Es handelte sich um Beiträge aus den Reihen der Yaka, Pelende, Suku, Mbunda, Ngongo, Songo et Yombe. Die Berichte der Vorstudien wurden von P. HOCHEGGER im *ceebe* (Centre d'Etudes Ethnologiques de Bandundu, einem Zweig des Anthropos-Institutes) koordiniert und stellten die Grundreferate für die Diskussionen der Tagung, an der sich 27 Teilnehmer beteiligten.

Brüderlichkeit bedeutet nicht Gleichheit

Daß Begriffe wie „Vater“, „Sohn“, „Bruder“ usw. für ein tieferes Verständnis der christlichen Religion entscheidend sind, steht außer Frage. In der Tagung von Bandundu ging es darum, das Lokalkolorit dieser Verwandtschaftsterminologie zu studieren. Grundsätzlich wurden die einzelnen Verwandtschaftsbeziehungen im Spannungsfeld ihrer Konflikte untersucht. Die Krisensituation und deren Behebung zeigen in vorzüglicher Weise die Rechte, Pflichten und Mißbräuche innerhalb einer bestehenden Sozialbeziehung.

Im Verhältnis der Geschwister unter sich erweist sich die Hierarchie der Geburtenfolge als ein fester Bestandteil der heutigen Verwandtschaftsstruktur. Gleichheit gibt es nur unter Freunden. Die Beziehungen unter Geschwistern werden durch ein herkömmliches Rechtsstatut geregelt. Der jüngere Bruder muß dem älteren dienen. Die Familie legt jedoch den älteren Geschwistern eine Reihe von Verpflichtungen auf, die in westlichen Verwandtschaftsverbänden ausschließlich den Eltern zukommen. Gleich den Eltern hat der Erstgeborene Anspruch auf Achtung und Ehre von seinen jüngeren Geschwistern.

„Ein Vater ist wie Gott“

Mehrere Sprichwörter vergleichen den Vater mit Gott. Die Mythen bestätigen diese Idee und die Väter lieben es, ihre Stellung mit der Gottes zu vergleichen. Für den Konflikt zwischen Vater und Sohn gibt es keinen Richter. In schweren Streitfällen kommt es zur Verfluchung und Ausstoßung des Sohnes. Der Beitrag von P. Werner BACH SVD zum Vaterbild bei S. Freud gab der Diskussion um das Vater-Sohn-Verhältnis einen bedeutsamen Impuls. Die für die Entwicklung

des Kindes so wichtige Anerkennung durch den Vater wird in der Verfluchung abgebrochen und zerstört die junge Persönlichkeit. Die landesständigen Referenten, die selbst Familienväter sind, betonten in ihren Ausführungen die enge Bindung von Vater und Sohn. In einer polygamen Ehe wird dieses Verhältnis jedoch in Frage gestellt. Der Sprecher der *Luba*-Gruppe, Herr Mudiayi Lukoji erklärte, daß der polygame Vater sich hauptsächlich um die Kinder seiner Lieblingsfrau kümmert, während er die übrigen der Sorge ihrer jeweiligen Mütter überläßt. Diese Kinder finden nicht die notwendige Anerkennung durch den Vater und gehören in einem gewissen Maße zu einer „vaterlosen Gesellschaft“.

Bleibendes und Wandel

In der Gruppe der *Mbala* wurden die sozialen Spannungen zwischen Mutter-onkel und Nichten besonders stark empfunden. In seinen Ausführungen stellte Herr Lumbwe Mudindaambi den matrilinearen Verwandtschaftsverband in Frage und plädierte für das patrilineare System, wie es bei den *Luba*, *Yaka*, *Pelende* usw. geltend ist.

In den Überlegungen zur Vertiefung des Christentums (unter den Teilnehmern waren zwei Drittel katholisch und ein Drittel evangelisch) wurde die Notwendigkeit einer Verwurzelung der Religion in den Strukturen der bodenständigen Kulturen aufgezeigt, weil dort bislang kaum ein Hauch vom christlichen Geist zu spüren ist. Es steht außer Zweifel, daß die christlichen Kirchen in Afrika entmythologisierend gewirkt haben, aber nach einem stürmischen „Ausreißen“ war man zu müde zum „Einpflanzen“. In der Sorge um dieses Anliegen wählten die Teilnehmer für die kommende 7. Ethno-pastorale Tagung das Thema: *Das Gottesbild im Spiegel der Oral-Literatur (Volksdichtung) und im Alltag*.

Wie die vorhergehenden Tagungsberichte werden die Referate und Gespräche der 6. Ethno-pastoralen Studienwoche in einer Publikationsreihe des *ceebe* veröffentlicht, die im Steyler-Verlag St. Augustin erhältlich ist.

NEWS FROM THE INSTITUTE OF MISSION STUDIES OTTAWA

The Institute of Mission Studies of Saint Paul University, Ottawa (Canada), has been a the service of missionaries for more than twenty years. Its main purpose is to help the People of God in training its members interested in the field of mission studies. This training is achieved through theological reflection and ethnological research. To those who are already engaged in mission work or planning to work on the missions, the Institute offers programs that are suited to their apostolate. The Institute is also intent on sharpening missionary awareness within the Church.

The Institute of Mission Studies is working towards its objectives by offering:

1. *Courses* for the M. A. degree or a Diploma in Mission Sciences and also Study Sessions on actual missionary themes;
2. *Kerygma*, a *periodical* whose contributors are well-known missionaries and members of the teaching staff of Saint Paul University;

3. an *Evaluation Service for Missionaries* which gives a candidate the opportunity to know himself better and personally discover his strengths and limitations, with the help of a committee of experts that values the pros and cons of his missionary plans.

The students enjoy certain privileges from the fact that *Saint Paul University* is federated with the *University of Ottawa*. There are presently 29 full-time students, 4 part-time students, and 5 students who have ended their terms of M. A. Studies but are still working on their thesis. These students are from different nationalities (canadian, american, portuguese, Filipino, nigerian, chinese, dominican, indian etc.). They come from fifteen different countries.

"Adaptation by means of a true incarnation" was the theme chosen by the Institute for its two summer sessions. It was a great success. The first session which was in English (July 16—28) grouped 35 missionaries from 17 countries; the second one, in French (July 30th to August 11th) had 175 missionaries coming from 37 different countries and from 48 communities or institutes. You may obtain a résumé of the conferences given during these sessions in *Kerygma* no. 18, 1972. The French Session will be held again from February 18th to March 2nd, 1973, for the missionaries and their friends who were unable to attend the summer session.

Last summer Rev. Henri GOUDREAU, omi, Director of the Institute of Mission Studies, was animator at the retreat of the "Entraide Missionnaire" and at the retreat of the "Prêtres des Missions Etrangères". There were 160 participants at these two retreats on "The Liberty of the Children of God".

Rev. Father Herménégilde CHARBONNEAU, omi, Executive Secretary of the Institute of Mission Studies, left Ottawa on September 29th for a visit in Paris and Rome where he will be doing research work on the awakening of the missions at the beginning of the 19th Century. Father CHARBONNEAU is working on his thesis for the M. A. degree in Mission Studies.

The Institute of Mission Studies now has its own *Committee* which groups the Director, Father Henri GOUDREAU, omi, the Executive Secretary, Father Herménégilde CHARBONNEAU, omi, professors Madame Huguette CHABOT and Father Armand GARON, w. f., and a student who will be elected later. The Director of the Institute is now a regular member of the Senate.

On Thursday, September 28th, the White Fathers were hosts to nearly a hundred students and professors from Saint Paul University. The theme of the reunion was "The Missionary and Violence: What is the Next Move?" The celebrant at the Concelebration was Father Joseph TRIFIRO, omi, ex-Provincial from Bolivia. The panelists were Mgr Joseph BLOMJOUS, w. f., Father Malcolm MARTIN, s. a., Father Frank VANDERHOFF, s. c. j., Father Henri GOUDREAU, omi, Father Joseph TRIFIRO, omi, and Father Marcel ZAGO, omi.

Father Frank Paul VANDERHOFF, s. c. j., professor at the Institute of Mission Studies, has just completed a bibliography of more than 800 titles on the Theology of Liberation. This is part of a research project which Father VANDERHOFF is doing on Latin America. Father VANDERHOFF will continue his research in Latin America from January to December 1973.

A number of English students from the Institute of Mission Studies, who have been in Asia, particularly in Japan, meet every second week to discuss the missionary problems in this continent.

A 75-page report on the missionary effort of the Canadian Church towards the Canadian Indians and Eskimos has been given to the Secretary of the

Canadian Catholic Conference. This report was written by Father Henri GOUDREULT, omi, after personal research work and consultation with missionaries and resource persons of different disciplines. This document will be signed by the President of the C. C. C. and handed in to the 'Sacred Congregation for the Evangelization of People' in answer to a questionnaire submitted by them to the C. C. C.

Within the framework of Mission Sunday, the Institute of Mission Studies, Saint Paul University, sponsored a missionary evening on Monday, October 23rd. A guest at this evening, Most Rev. Patrick D'SOUZA, Bishop of Varanasi, Northern India, celebrated mass — in his rite — in the chapel of the University Seminary. Bishop D'SOUZA gave a lecture in English in the Auditorium of Saint Paul University on the question of dialogue between Christians and Hindous.

The annual Congress of the "Entraide Missionnaire" was held this year on October 6th—8th and grouped nearly 350 persons from every continent. The theme: "Meeting of the Orient and the Occident", was explained by the following resource persons: Marcel ZAGO, omi, Madame Huguette CHABOT, Joachim PILLAI, omi, and Jacques LANGLAIS, c. s. c. The televised program 5D publicized this annual meeting by granting a ten-minute interview to Father Henri GOUDREULT, omi, member of the organizing committee of this Congress. A report on this Meeting and a résumé of the Conferences appear in the last number of the *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Amstutz, Josef: *Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission* (= *Quaestiones disputatae*, 57), Herder/Freiburg, Basel, Wien 1972; 128 S.

Nachdem lange Zeit die Missionswissenschaft stark *missionsgeschichtlich* geprägt war und das Wesen der Mission als gleichsam selbstverständlich und bekannt vorausgesetzt wurde, zeichnet sich inzwischen auch im katholischen Raum eine Neubessinnung auf die Mission selbst ab bzw. die Skizzen einer Theorie der Mission mehren sich. Neben der gewichtigeren und auch eher Widerspruch und Diskussion erzeugenden Studie von L. RÜTTI wirkt die als *Quaestio disputata* erschienene Veröffentlichung von AMSTUTZ eher bescheiden, ja, angesichts des anderen Buches ausgesprochen enttäuschend. Nicht jedes Buch hat seinen *Kairos*! Dabei wäre ein Vergleich dieser beiden Schriften reizvoll, da er deutlich das auch in katholischen Missionsgesellschaften sich anbahnende, in der Zukunft vielleicht bis an die Grenze von Zerreißproben führende Spannungsverhältnis offenlegen würde. Dieser Vergleich muß aber im Hinblick auf die Veröffentlichung des Vf. schon deshalb unterbleiben, da die Behandlung des Themas trotz der sich kritisch gebärdenden Darstellung sich im Ergebnis im Rahmen der bislang üblicherweise vorgetragenen Argumentation hält; sie bietet weder eine glückliche Gegenthese zu RÜTTIS Buch, das zeitlich parallel erschienen ist, noch wird sie zu einem Beitrag zu der nach Uppsala im Kreise der evangelischen Missionstheologie entbrannten Diskussion.

In einem *1. Teil* gibt Vf. seinen Überblick über „Themata und Probleme einer Theorie der Mission“ (11–48). Er faßt sie unter drei Gesichtspunkten zusammen: 1) „Mission von Gottes Initiative her“. Hierbei übersieht er offensichtlich, daß die Ausdeutung der *missio Dei* im evangelischen Raum vielfach nicht nur stärker das „Theozentrische“ akzentuiert, sondern eine bewußt kirchenrelativierende, kirchenkritische Note enthält. Für Vf. wird die „Sendungstheologie“ fragwürdig „in dem Moment, als sich die Grenzen zwischen innerer und äußerer Mission nicht mehr ziehen lassen“, und wenn man „die gesamte Oikonomia des Heiles im Stichwort... ‚missio‘ zusammenfaßt“ (16). — 2) „Mission von der kirchlichen Tätigkeit her.“ Als Varianten ergeben sich im Anschluß an die bekannte Unterscheidung in der Akzentsetzung Verkündigung und Bekehrung einerseits, die Einpflanzung der Kirche andererseits. Zustimmung bemerkt Vf., daß „die Mission von ihrer kirchlichen Wirklichkeit her zu umschreiben“ ist; auch „die kirchliche Tätigkeit — die Missionstätigkeit der Kirche — sei nicht wesentlich, d. h. spezifisch verschieden von der Wirksamkeit der Kirche überhaupt“ (24). Die Umschreibung der Mission „als *conversio infidelium ad deum in ecclesiam* = *implantatio ecclesiae*“ lehnt er als inadäquat ab; die Mission als „*ecclesia in statu foundationis* bzw. *aedificationis*“ möchte er in ihrer Unterscheidung „vom status der Kirchen, die nicht mehr Missionskirchen sind“ (25), präzisieren sehen. — 3) „Mission von der Heilsgeschichte her.“ Unter diesem Obertitel faßt Vf. verschiedene Gesichtspunkte zusammen: einmal die Mission als „die explizite Heilsgeschichte der Zwischenzeit, d. h. der Zeit nach der Mitte (Mitte ist das Christusereignis) und vorausgehend dem Ende (Ende als Gottes Herrschaft)“ (25), sodann die Mission in ihrem Ver-

hältnis zur impliziten Heilsgeschichte und hier noch einmal die Frage nach der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen (hier wie auch oft später lehnt sich Vf. stark an K. RAHNER an) und nach den nichtchristlichen Religionen als Heilsweg (im Anschluß an H. R. SCHLETTE). Zustimmung findet die Tendenz, „die Mission im Kontext der ausgesonderten oder — so soll von jetzt an im Sinne einer einheitlichen Terminologie gesagt werden — der öffentlichen Heilsgeschichte, also sowohl von dessen Mitte als von dessen Ende her zu definieren“ und „die Mission mit der allgemeinen oder — so im Folgenden — geheimen Heilsgeschichte der Religionen zu konfrontieren“: „Beides muß getan werden, sonst ist die Vokabel ‚Mission‘ ohne abhebenden und sinngebenden Kontext“ (43). Vf. kritisiert aber, „daß die Mission als kirchliches Wirken als Selbstverwirklichung der Kirche nicht in den Fokus kommt“ (ebd.). Hinsichtlich der reformatorischen Theologie bemerkt er nicht ohne Grund, daß für sie „eine ekklesiologische Unschärfe konstitutiv“ zu sein scheint (44).

Dieser Überblick stellt in seinem kritischen *Pro* und *Contra* auch bereits die Materialien für den eigenen systematischen Entwurf bereit. Was in ihm fehlt, ist auch im Entwurf zu vermissen. Mit aller Deutlichkeit zeigt sich aber, daß der inzwischen in der evangelischen Missionstheologie aufgetretene Disput zwischen den sog. „Ökumenikern“ und „Evangelikalen“ um die Interpretation des Kirche-Welt-Verhältnisses (vgl. dazu die *Frankfurter Erklärung* vom 4. 3. 1970 und die dazugehörigen Veröffentlichungen von BEYERHAUS, den Vf. nirgends zitiert), der sich bei einer Beschreibung des augenblicklichen „Status quaestionis“ nicht umgehen läßt, dem Vf. offensichtlich entgangen ist. Im Übergang zum 2. Teil steht für ihn vielmehr fest, „daß mit der Theologie der Heilsgeschichte einzusetzen ist, und zwar mit der Theologie der öffentlichen Heilsgeschichte, denn nur diese gibt explizite über sich selber Auskunft; was über die geheime Heilsgeschichte zu wissen ist, kommt daher und ist nur von daher zu begreifen“: „Die Mission ist nur begreiflich im Kontext dieser Heilsgeschichte, ansonsten bleibt sie zwar ein hochherziges nichtsdestoweniger menschliches Unternehmen“ (47).

Gerade diese Einsicht aber wird dort in Frage gestellt, wo — wie nun im katholischen Raum auch bei RÜTTI — in der Unterscheidung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte ein falscher „Dualismus“ gesehen wird und „die Alternative von religiös und profan bzw. von kirchlich und weltlich“ überwunden werden soll (vgl. RÜTTI, 136). Dabei wäre es angesichts der Argumentationsweise des Vf., der im 2. Teil ausführlich vom Christusgeheimnis als Grund und Mitte der Heilsgeschichte handelt, von der Gottesherrschaft in ihren verschiedenen Aspekten und der Zwischenzeit der Kirche als der öffentlichen Gegenwart des Heiles, und dann von der Funktion der Kirche als der öffentlichen, das Heil repräsentierenden und überliefernden Heilsgemeinde spricht, ihrer dreifachen Vollmacht zum Wort, zur Liturgie, zum Rechtsspruch und ihrem entsprechenden Selbstvollzug in Wort, Sakramenten und Recht, niemandem zu verdenken, der eben dieser Argumentation „Weltverlust“ (vgl. RÜTTI, 21) vorwerfen würde. Diese wird auch dort nicht besser, wo vom „Horizont der Ausbreitung der Kirche“ (94ff) gesprochen wird. „Was die Kirche durch ihre Ausbreitung zu erreichen habe“ (101), umschreibt Vf. so: „Die Kirche hat allen Menschen gegenwärtig zu werden. Sinn dieser Gegenwärtigkeit aber ist das öffentliche Heilsangebot: Gottes Angebot des Heiles Christi durch die Vermittlung der Kirche. Dieses Angebot ist ein Angebot in personaler Kommunikation. Das Heil wird gegenwärtig im Zeugnis, in öffentlich-rechtlichen Akten, im Recht seiner Ge-

meinde. Dazu genügt es nicht, daß die Kirche zwar gegenwärtig, geographisch gegenwärtig ist, aber dem Menschen eine Fremde, eine Gestalt der vorausgehenden europäisch-mittelalterlichen Ökumene ist. Sie hat allen Menschen gegenwärtig zu werden, nicht nur in geographischer Zerstreuung, sondern in allen Bereichen menschlicher Zerstreuung“ (102).

Schillernd zwischen der heute vielzitierten „Komm-Struktur“ (Sammlung um das Zentrum des Gottesdienstes) und der „Geh-Struktur“ (Aktion in der Welt) bewegt sich der 3. Teil (104—125) „Mission und verborgene Heilsgeschichte“, der von der geographischen, kulturellen und religiösen Zerstreuung „des“ (?) Menschen (105) und folglich der „Zerstreuung der Kirche“ (113ff) handelt. Beim Thema „Zerstreuung der Kirche“ geht es einmal um das Verhältnis von Gesamtkirche und Einzelkirche, auch die „Mission als Hilfe an Kirchen in Not“ (118), sodann um den Sinn der „planetarischen Präsenz“ der Kirche (120). „Die Situation (des Menschen) ist jeweils bedingt durch zwei Momente: die Kultur und die mit ihr interdependente Religion“ (121). Diese Situation ist bereits von Gott verfügt; in ihr geschieht seine Gnadenankunft: „Sinn solcher Gnadenankunft aber ist, 1. daß der Mensch das Göttliche (den Reflex früherer Gnadeninterventionen) in der tradierten Religion — in seine Situation wesentlich mitkonstituiert — erkenne, und 2. daß er das Menschliche darin (den Niederschlag früherer Gotteserfahrung bzw. Gottesbemächtigung) vollende bzw. überwinde und so sein Heil in dieser so geklärten Situation mache“ (ebd.). Für die Kirche bedeutet das ein Doppeltes: Sie „muß diese Situation als eine von Gott mitgeschaffene ernst nehmen“ (ebd.). Und: „Mit solchem Eingehen in die Eigenart der Situation unterscheidet die Kirche durch das in ihr tradierte Wort Gottes, das in der Situation des Menschen steckende ‚Wort‘ Gottes (Geist erkennt Geist) und die es rezipierende ‚Antwort‘ des Menschen vom bloßen Menschengemachte und die Menschensünde“ (122).

K. RAHNER hat in seinem Vorwort auf einige andere Fragen hingewiesen; u. a. fällt das bedeutende Stichwort „Entwicklungshilfe“, das in der Konzeption des Vf. keinen Ort erhält. Trotz allem sieht RAHNER als Herausgeber in der Arbeit einen bedeutsamen Beitrag für einen Überblick und eine Klärung des „status quaestionis“, „sehr hilfreich für die Beantwortung der Fragen, die einer heutigen Missiologie aufgegeben sind, die Anfragen an die Theologie sind, ohne Mission und Missiologie so in Frage zu stellen, daß man keine Antwort mehr finden könnte“ (6). Diese Worte wirken verwunderlich bei einem Mann, bei dem man gewohnt ist, daß er das Fragen sehr oft so weit treibt, wie es eben möglich ist. Nach RÜTTI und AMSTUTZ zusammen sind jedenfalls ein neuer „status quaestionis“ und eine neue „Skizze einer Theorie der Mission“ fällig, sollen nicht Mission und Missiologie so in Frage gestellt bleiben, „daß man keine Antwort mehr finden könnte“.

Wittlaer

Hans Waldenfels

Bibliografia Missionaria, Anno XXXV — 1971. Compilata dal P. Giovanni Rommerskirchen O.M.I., con l'assistenza del P. Giuseppe Metzler O.M.I. e del P. Willi Henkel O.M.I. (Pontificia Biblioteca Missionaria della S.C. Per l'Evangelizzazione dei Popoli). Pontificia Università Urbaniana/Roma 1972; 214 S.

In der 35. Folge erscheint nunmehr diese inzwischen für den Missionswissenschaftler und die Missionsbibliotheken unentbehrlich gewordene Missionsbiblio-

graphie. In 1530 Nummern ist zusammengetragen, was im Laufe des Jahres 1971 an Werken und erwähnenswerten Artikeln über die Mission und sie berührende Gebiete veröffentlicht worden ist. Von den bedeutenderen Arbeiten werden 59 in einer kurzen, treffenden Besprechung vorgestellt.

Ein Durchblick durch den Band läßt leicht die Schwerpunkte des missionsliterarischen Schaffens während des Jahres erkennen. So haben einige bedeutende Werke ihre Fortsetzung gefunden, wie die *Bibliotheca Missionum* mit ihrem 28. Band (Südasiens 1947—68) und die Franz-Xaver-Biographie von SCHURHAMMER mit dem Halbband über die Periode Indien — Indonesien. Es erschien der erste Band der zum Jubiläum der Propaganda-Kongregation angekündigten großen Geschichte dieser Institution. Dokumentensammlungen über die Missionsgeschichte von Mexiko und Angola verdienen Erwähnung. Die Reise Papst Pauls VI. in den Fernen Osten und die damit verbundene erste panasiatische Bischofskonferenz in Manila haben reichen literarischen Niederschlag gefunden.

Das *Supplementum* (S. 177—214), inzwischen zum *Quaderno Nr. 14* angewachsen, enthält wie immer die offiziellen Akten der Kongregation (178—189). An wichtigeren Dokumenten bietet es diesmal die in der Vollversammlung vom 30. 3. bis 2. 4. 1971 erlassenen Direktiven der Kongregation (192—197), ferner die erstmalig von der Propaganda herausgegebenen Fakultäten der Vertreter des Hl. Stuhles in den Missionsländern (198—201), erläutert durch einen knappen Kommentar von A. REUTER (211—213), und schließlich die neuen Dezennalfakultäten der Ortsordinarien in den Missionsgebieten, die den Forderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und den neuen pastoralen Situationen angepaßt worden sind (202—206).

Schon oft sind die Vorzüge dieser Missionsbibliographie hervorgehoben worden: die fleißige, exakte Arbeit, das Bemühen, trotz aller Schwierigkeiten die weitverstreute Missionsliteratur möglichst vollständig zu erfassen. Das gilt auch vom vorliegenden Band.

Münster

P. Martin Booz O.F.M.Cap.

Borkowski, Horst: *Auch das ist Südamerika.* Evangelist unter Kolonisten und Indianern. Oncken Verlag/Wuppertal 1971; 126 S.

Anschaulich-schlichter Bericht einer Evangelisationsreise, die Vf. im Auftrag des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland in großen Teilen Argentiniens und Brasiliens 1969 unternommen hat. Seine Besuche galten vor allem den deutschen Baptistengemeinden mit gelegentlichen Abstechern zu Indianermissionen, die von Baptisten unterhalten werden. Sein Thema: Christus, die einzige Hoffnung. Der Leser erfährt etwas von der erstaunlichen Wirkung des Evangeliums-Rundfunks Wetzlar/Bonaire in diesen entlegenen Gebieten. Was der Evangelist erreichen will, ist „Entscheidung für Jesus“; sie geschieht in offenem Bekenntnis vor der Gemeinde. Man erfährt nicht, ob und wie weit diese Entscheidung durchgehalten wird; aber der enge Gemeindegemeinschaft mag doch für Dauer bürgen. Vf., der sich vom Herrn gesandt und geführt fühlt, begegnet der katholischen Wirklichkeit der von ihm besuchten Länder nur am Rande, nimmt aber das Problem der neuen, spanisch- bzw. portugiesisch-sprechenden Generation für eine Gemeinde deutscher Herkunft wahr und fühlt sich angerührt durch die Aufgabe einer eigentlichen Mission unter den Indianern. Bei dieser Gelegenheit glaubt er auch, umlaufende Greuelmärchen über Indianerausrottung durch brasilianische Behörden widerlegen zu können.

Rom

Paulus Gordan OSB

Bussmann, Claus: *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Band 3), H. u. P. Lang-Verlag/Bern und Frankfurt 1971; XVIII + 193 S., DM 38,— (maschinenschriftlich).

Im Unterschied zu einer breiten Literatur als Niederschlag jüdischen Missionsbemühens besitzen wir von Paulus „nicht ein einziges Original einer seiner Missionspredigten . . . Wir sind also darauf angewiesen, aus seinen Briefen Relikte der Missionspredigt herauszuarbeiten“ (1). Dieser Aufgabe unterzieht sich Vf. mit Akribie und Behutsamkeit. — Das erste Kapitel referiert kritisch die bisherigen Untersuchungen zum Thema „paulinische Missionspredigt“ und erarbeitet Kriterien, mit denen vorpaulinische Traditionen in pln Briefen erschlossen werden können. Auch werden die Quellen der hellenistisch-jüdischen Missionsverkündigung vorgestellt (z.B. Aristobul, Aristeasbrief, Weisheit Salomons). Im zentralen zweiten Kapitel untersucht B. sodann fünf pln Texte: *1 Thess* 1,9f; *Gal* 4,8f; *1 Ko* 8,6; *1 Ko* 15,3—5; *Rö* 1,18—32. Saubere Textanalysen mit eigenständiger Literaturverarbeitung und kritischer Vergleich mit Aussagen in jüdischen Missionsschriften führen den Vf. zum Ergebnis: Paulus greift in seiner Missionspredigt zurück auf Motive und Gedankengänge, die in der jüdischen Missionsverkündigung (z.B. *1 Thess* 1,9f), in stoischem, d.h. heidnischem Denken (*1 Ko* 8,6) oder auch in der frühchristlichen Predigt (z.B. *1 Ko* 15,3—5) vorgegeben waren. Paulus formt überkommene Traditionen um und reichert sie an für den eigenen Gebrauch. — Zu fragen bleibt, ob die zu den einzelnen Texten angeführten Argumente wirklich ausreichen, von der erwiesenen Formelhaftigkeit des Traditionsstückes zu schließen auf die Annahme, hier ließe sich pln Missionspredigt greifen, etwa in *1 Ko* 8,6. — Kapitel drei trägt das Gemeinsame und Unterscheidende der pln Missionspredigt und der jüdischen Missionsliteratur zusammen und hebt beides voneinander ab. Deutlich scheint als gemeinsame Grundlage das AT auf. Markante Unterschiede sieht B. darin, daß bei Paulus die Bekehrung auf göttlicher Initiative beruht, daß die Heilsverkündigung stark christologisch orientiert ist und zum Ziel hat, daß die Bekehrten Gott dienen „in der Gemeinde derer, die an Christus glauben“ (193). Offensichtlich ist auch das Bemühen des Paulus, sein Kerygma mit den übrigen Vertretern der frühchristlichen Mission abzustimmen.

Die Untersuchung BUSSMANNs vertieft die Gedanken von O. HAAS: *Paulus der Missionar* (Münsterschwarzbach 1971) und ergänzt die Arbeit von U. WILKENS: *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neunkirchen 1973). Sehr angenehm berühren der klare Aufbau und die präzisen Zusammenfassungen am Ende eines jeden Abschnittes. Im ganzen bietet B. einen willkommenen Beitrag im heutigen Gespräch über Inhalt und Gestalt missionarischer Verkündigung.

St.-Augustin

Josef Kuhl svd

Gheddo, Piero: *Dove va la Cina?* Editrice Missionaria Italiana/Milano 1972; 114 p.

„Wohin geht China?“ fragt der bereits durch viele Arbeiten bekannte italienische Missionsschriftsteller in diesem bescheidenen, für einen weiteren Leserkreis bestimmten Büchlein, und das zu einem Zeitpunkt, wo Präsident Nixon nach Peking reist, um Verbindungen anzuknüpfen und China sich anschickt, in die UNO einzuziehen. Im Hintergrund steht die Frage: Wie wird

dieses China den Lauf der Welt und die Zukunft der Christenheit beeinflussen? Gestützt auf gut ausgewählte, auch neueste Literatur, aber auch im Wissen, wie wenig Zuverlässiges wir immer noch über das isolierte Land wissen, bringt GHEDDO eine nüchterne Darstellung der Fakten, die als Ganzes ein bemerkenswert gutes Bild ergeben. Es geht da um die Einigung des Volkes und aller Lebenssparten, den Aufbau einer sozialistischen Wirtschaft mit seinen Fehlschlägen, aber auch seinen Erfolgen, um die Funktionen von Militär und Partei als Lenker permanenter Revolution, um die materiellen und geistigen Grundlagen des Konfliktes zwischen Peking und Moskau, und schließlich um die Gründe, warum nach so viel Jahren der Absperrung die Öffnung nach den USA gesucht wird. Wie schon andere vor ihm glaubt GHEDDO, daß die neuen Entwicklungen nur dann eine Gefahr bedeuten, wenn die religiöse und sittliche Kraft des westlichen Christentums schwindet. Wenn das Christentum kraftvoll und echt bleibt, braucht die Welt dieses vitale und aufstrebende China nicht zu fürchten.

Würzburg

Bernward H. Willeke OFM

Italiaander, Rolf: *Profile und Perspektiven.* (= Erlanger Taschenbücher, Band 11) Verlag der ev.-luth. Mission/Erlangen 1971; 178 S.

In einem seiner bekanntesten Bücher (*Der ruhelose Kontinent*, Düsseldorf 1958) hat ITALIAANDER im Schlußkapitel die christliche Mission Afrikas vor ein wahrhaftiges Volksgericht gestellt und die Anklage in einer Aussage von R. WRIGHT gipfeln lassen: „Je länger ich über die Arbeit der Missionare nachdachte, desto befremdlicher erschien sie mir. Diese Männer hatten, von neurotischen Trieben angestachelt, die ganze Lebensphilosophie eines Volkes zerstört, ohne sie durch eine andere zu ersetzen...“ (624). Im vorliegenden Buch nun bekennt I., eine Bekehrung zur Mission durchgemacht zu haben: „Je länger ich meine Erfahrungen überdachte, umso klarer wurde mir, daß das Konto der Missionare selbst aus der Sicht eines liberalen Christen positiv ist“ (7). Dieses positive Konto wird verdeutlicht in den 15 Portraits von Missionsgestalten aus Afrika, Asien und Lateinamerika, die auf ihrem missionsgeschichtlichen Hintergrund, im sozialpolitischen Gegenwartsrahmen, auf Grund der einschlägigen Publikationen und reicher persönlicher Kontakte des Autors sehr gut gezeichnet sind. Ein Missions-Werbebuch im besten Sinn, das viele Klischee-Vorstellungen von „Mission“ durch die faktischen Gestalten einfach verdrängt! — Da und dort stehen auch kurze Hinweise auf die katholische Mission. Es hätte aber sehr sympathisch berührt, wenn in der Sammlung, auch wenn sie für einen protestantischen Verlag gemacht wurde, zwei, drei katholische Gestalten Aufnahme gefunden hätten. Solche gegenseitige »Gastfreundschaft« sollte heute selbstverständlich sein und würde auch beim Leserkreis horizontöffnend wirken.

Rom

P. Walbert Bühlmann OFMCap

Kunnunparam, Kurien: *Ways of Salvation.* The Salvific Meaning of Non-Christian Religions According to the Teaching of Vatican II. Pontifical Athenaeum Poona/Poona 14 (India) 1971: X + 114 p., US Doll. 2,—

Ein häufig zu hörender Einwand gegen die neuere positive theologische Bewertung der nichtchristlichen Religionen besteht darin, daß man den Vertretern dieser Theologie vorwirft, sie hätten als europäische Theologen keinen lebendigen Kontakt mit den nichtchristlichen Religionen gehabt und ihre Theologie ausschließlich vom grünen Tisch entworfen. Allein aus diesem Grund wird man

die Arbeit eines indischen Theologen — KUNNUNPURAM ist Professor für dogmatische Theologie in Poona — über die theologische Bewertung der nichtchristlichen Religionen mit besonderem Interesse lesen. Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine überarbeitete Version seiner Dissertation, die unter Leitung von P. Fransen 1967 in Innsbruck angenommen wurde. Dieser Umstand und der sehr scholastisch anmutende Aufbau der Arbeit tragen dazu bei, daß es schwer fällt, in dieser Arbeit schon das Ergebnis einer beginnenden eigenständigen „indischen Theologie“ zu sehen. Immerhin liegt — wie K. im Vorwort betont — der Anstoß zu dieser Arbeit in der Welt des religiösen Pluralismus Indiens.

Das Ziel der Arbeit ist eine Untersuchung des Heilscharakters der nichtchristlichen Religionen. Um einen Zugang zur Fragestellung zu gewinnen, beginnt K. in einem ersten Kapitel (6—48) mit einer Untersuchung der Heilsmöglichkeit des individuellen Nichtchristen. Zwei für diese Fragestellung relevanten theologischen Sätzen geht er ausführlich nach: 1. der Tatsache des allgemeinen Heilswillens Gottes und 2. dem Axiom: *Extra Ecclesiam nulla salus*. Die Art und Weise des Vorgehens ist immer die gleiche und der klassischen Form der scholastischen These nachgebildet: Aussagen der Schrift, der Tradition und des Lehramtes. Das Hauptgewicht liegt auf der Darstellung der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, vornehmlich der Kirchenkonstitution (LG 14—16), deren Genese K. sehr sorgfältig nachgeht. Im Verständnis der Kirche als dem universalen Heilssakrament findet K. die neue Synthese, in der die beiden gegenläufigen Aussagen der christlichen Tradition — Heilsnotwendigkeit der Kirche und universaler Heilswille Gottes — zu einer neuen Synthese zusammengefaßt werden. — Das zweite Kapitel (49—91) befaßt sich mit der Frage, ob die nichtchristlichen Religionen eine heilsvermittelnde Rolle spielen und damit selber — in einem noch zu bestimmenden Sinn — „Heilswege“ genannt werden können. Nach der geschichtlichen Darstellung der Aussagen der Theologie in alter und neuer Zeit wird die Haltung des II. Vatikanischen Konzils in dieser Frage ausführlich behandelt. K. betont, daß das Konzil die Möglichkeit eines heilshaften Glaubens bei den Nichtchristen durchaus einräumt. In LG 16 hat das Konzil die Möglichkeit eines gnadenhaft überhöhten Suchens und Findens Gottes auch für die Menschen angenommen, die noch nicht zur ausdrücklichen Erkenntnis Gottes gelangt sind. K. weist nach, daß unter dem Ausdruck „unter dem Einfluß der Gnade“ (LG 16) auch der übernatürliche Glaube mitverstanden ist. Von diesem Ansatz her und unter Berücksichtigung des grundsätzlich sozialen Charakters der Heilsvermittlung — Hinweise dafür finden sich in den Konzilsdokumenten an verschiedenen Stellen — können die nichtchristlichen Religionen als *praeparatio evangelica* verstanden werden, ungeachtet der Elemente der Depravation, die sich in ihnen finden. Diese Vorbereitung auf das Evangelium hin liegt in der inneren Dynamik dieser Religionen, die auf Christus hinweisen (88). Unter dieser Rücksicht können die nichtchristlichen Religionen auch als „Heilswege“ bezeichnet werden, wenn auch das Konzil diese Bezeichnung vermeidet. „For those who have not yet been existentially confronted with Christianity, non-Christian religions can serve as ways of salvation, in the sense, that God saves these men in and through the doctrines and practices of these religions“ (91). — Das Schlußkapitel, das im Vergleich zu den beiden Hauptkapiteln sehr knapp geraten ist (92—95), versucht die Aufgabe einer weiteren theologischen Durchdringung dieser Frage aufzuzeigen. K. fordert eine vertiefte Theologie der Religionen und eine Neuorientierung der Missionstheologie, die noch weitgehend die Ergebnisse der Religionstheologie bisher nicht berück-

sichtigt hat. Ein *Appendix* mit verschiedenen Fassungen der Art. 14–16 der Kirchenkonstitution, ein Literaturverzeichnis und ein Namensindex beschließen das Buch.

Eine Würdigung der Arbeit wird davon ausgehen, daß hier ein Werk geschaffen wurde, das in erster Linie für den indischen theologischen Markt gedacht ist und hier als einleitendes Werk sicher einen guten Dienst tun wird. Kritisch ist anzumerken, daß die Heilsmöglichkeit des individuellen Heiden in den Arbeiten von CAPÉLAN und NYS schon umfassend behandelt wurde. So wäre es wohl besser gewesen, wenn Verf. sich eingehender mit der Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen auseinandergesetzt hätte. Hier wäre eine Berücksichtigung der spezifisch indischen Fragestellung wohl ein besonderes Desiderat, wobei die Frage der fortdauernden sozialen Integrationskraft der nichtchristlichen Religionen angesichts der Kräfte der Säkularisierung von nicht geringer Bedeutung wäre. So kann man nur wünschen, daß Verf. seinen Desiderata an die Religions- und Missionstheologie selber nachgeht. Aber auch mit diesen Mängeln, die sich aus der Natur der Arbeit als Dissertation an einer europäischen Hochschule wohl nicht haben vermeiden lassen, wird man das Buch als eine gute Einführung in die Problematik der Religionstheologie auf dem Hintergrund des II. Vatikanischen Konzils durchaus zu schätzen wissen.

Bendorf

Georg Evers

Leipziger Mission '71. Beispiele, Bilder, Berichte. Verlag der Ev.- Luth. Mission/Erlangen 1971; 96 S.

Eine „Sammlung von Berichten, Exempeln und Bildern“, die den Freunden der Leipziger Mission als Information über ein vergangenes Jahr zum Epiphaniastag überreicht wurde. Ein buntes Kaleidoskop von Erfahrungen in und mit den Jungen Kirchen, von Anregungen und Modellen für die Heimarbeit. Dazu einige sehr gute Beiträge grundsätzlicher Art über ‚Bekehrung‘ in den jüngeren Kirchen (A. LEHMANN), Pastorenausbildung auf Englisch in Neuginea (JAESCHKE), Partnerschaft (K. HENDRICH). — Es wäre schön, wenn das Heft über den Freundeskreis der Leipziger Mission auch andere erreichen würde. Es hat allen etwas zu sagen.

Münster

J. Glazik

STUDIA MISSIONALIA, Vol. 20 (1971): *Revelation in Christianity and other Religions.* Gregoriana/Rom 1971; 319 p.

Nach einem Buch über „Offenbarung“ im Bereich der verschiedenen Religionen greift man mit einigen Erwartungen. Denn die Frage steht ja nach wie vor im Raum: Ist „Offenbarung“ jenes Unterscheidungskriterium, das das Christentum von allen anderen Religionen abhebt, oder treten alle Religionen konkurrierend auch unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung gegeneinander an? Zu fragen ist auch: Ist „Offenbarung“ ursprünglich eine religionswissenschaftliche Kategorie zu nennen, oder handelt es sich zunächst um eine theologische Kategorie des jüdisch-christlichen Raumes, die sekundär auf den religionswissenschaftlichen Bereich übertragen wurde? Vieles spricht begriffsgeschichtlich für die erste Möglichkeit. Angesichts der allgemein ungeklärten Problemlage verwundert es aber dann, daß der von der Missiologischen Fakultät der Gregoriana herausgebrachte Sammelband über die Offenbarung im Christentum und in den anderen Religionen auf eine grundlegende Reflexion auf den *status quaestionis*

verzichtet und wissenschaftsmethodisch praktisch unvermittelt und unverbunden Ausführungen über das Christentum und andere Religionen unter dem Stichwort „Offenbarung“ aneinanderreihet. Den Mangel einer grundlegenden Begriffsreflexion vermag der einleitende Essay „Revelation in the History of Religions“ (M. DHAVAMONY) nicht zuzudecken.

Am Anfang stehen drei Beiträge, das Christentum betreffend, der inhaltlich recht schöne, jedoch in diesem Zusammenhang irrelevante Aufsatz des bekannten Exegeten I. DE LA POTTERIE: „Le Christ comme figure de révélation d'après saint Jean“; ein fundamentaltheologisch-dogmatischer Aufriß des Fundamentaltheologen R. LATOURELLE: „La spécificité de la révélation chrétienne“, der zwar ein recht umfassendes Bild der christlichen Offenbarungsauffassung bietet, jedoch wissenschaftsmethodisch im Hinblick auf das Gespräch im Rahmen der Religionswissenschaften nicht zu überzeugen vermag; schließlich ein Beitrag des Ekklesiologen A. ANTON: „La tradición viva en la comunidad viviente“, der die Vermittlung der Offenbarung in der Kirche im Anschluß an die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum*, Kap. 2, zum Thema hat. Vermißt wird eine religionswissenschaftliche Betrachtung des christlichen Offenbarungsverständnisses, die mit der nötigen „interreligiösen Epoché“ (CUTTAT) vorgetragen würde. So entsteht von vornherein der Eindruck des unvermittelten Nebeneinanders. Weil aber die Autoren der weiteren Ausführungen Christen und — von Ausnahmen abgesehen — sogar Theologen sind, war die Gefahr nicht voll auszuschließen, daß apriorisch und z. T. recht unreflektiert der Erwartungshorizont der christlichen Theologie in das jeweilige Verständnis von Offenbarung als Maßstab einfloß.

Der Blick auf die nichtchristlichen Religionen — das Judentum und die Zeit des AT bleibt übrigens unberücksichtigt — beginnt mit einem Aufsatz von G. PARRINDER über „Revelation in Other Scriptures“ (Qur'an, Hindu-Texte). Der ISLAM wird in zwei weiteren Beiträgen diskutiert. R. CASPARS: „Vers une nouvelle interprétation du Coran en pays musulman? (Tendances et problèmes de l'exégèse coranique actuelle)“ bietet recht interessante Einblicke in den Wandlungsprozeß der modernen Qur'an-Exegese, die inzwischen von den parallelen Prozessen innerhalb der christlichen Exegese nicht mehr völlig unberührt bleibt. R. C. ARYS Aufsatz „Christ, 'A Word from God' in the Qur'an“ greift die Frage der Exegese der Christusgestalt im Qur'an auf und stellt einen bedenkenswerten Beitrag dar. Vermißt wird im Gesamtzusammenhang der Islam-Diskussion die Reflexion auf die prophetische und damit revelatorische Funktion Mohammeds. Diese wäre um so mehr am Platze gewesen, als seit *Nostra Aetate*, Nr. 3, der Vorwurf im Raum steht, die katholische Kirche begnüge sich im Blick auf den Islam mit der Nennung von Gemeinsamkeiten, gehe jedoch dem kritischen Anspruch des Propheten aus dem Weg. — M. DHAVAMONY stellt in seinem Beitrag „Revelation in Hinduism“ die bekannten religionswissenschaftlichen Daten zusammen. Der Anspruch, letztlich auf „Offenbarungen“ zurückzugehen, ist ja gerade im HINDUISMUS unübersehbar.

Schwieriger gestaltet sich die Frage hinsichtlich des *Buddhismus*. J. MASSON versteht denn auch mit Recht seinen Aufsatz „Révélation et foi dans le Bouddhisme?“ mit einem Fragezeichen. Zu Beginn stellt er dankenswerterweise die Frage nach der Terminologie. Im Anschluß an religionswissenschaftliche und — eben doch auch — theologische Auskünfte möchte er bei einer Offenbarung drei Elemente verwirklicht sehen: 1) eine gelebte Erfahrung zwischen zwei Personen, von denen eine Gott sein mag, die aber auch beide Menschen sein kön-

nen; 2) Vertrauen, wechselseitige Kommunikation von Geheimnissen und Glaube an die anvertrauten Geheimnisse (NB! Masson bringt hier deutlich *auch* die intellektualistische Engführung seines (christlichen) Offenbarungsverständnisses ein); 3) ein Glaube, der eine vernunftgerechte Seite einschließt und demgegenüber ein Dilemma „Glaube oder Vernunft“ unscharf bleibt (192f). Von hier aus versucht MASSON dann zu zeigen, daß der Buddhismus von einem Menschen im Stande der Finsternis und Unfähigkeit ausgeht, der nach einer Hilfe von außen verlangt, daß Buddha als Person alle Qualitäten eines wirklichen Offenbarers besitzt, daß er in seinem Gesetz eine neue Offenbarung bringt, die schließlich auf Seiten des diese annehmenden Menschen Glauben verlangt (194). So bestechend der Versuch erscheint, so fragwürdig bleibt er doch so lange, als nicht nun erst recht die Unterscheidung von Christentum und Buddhismus ins Spiel gebracht wird bzw. doch zumindest von Buddhisten diesem Gedankenexperiment zugestimmt werden kann. Wie unabgeschlossen die Diskussion ist, zeigt der anschließende Beitrag des Praktikers H. M. ENOMIYA LASSALLE: „Buddhism and Revelation“ (seine enge Verbundenheit mit den Praktiken des Zen-Buddhismus ist hinreichend bekannt). LASSALLE geht davon aus, daß der Buddhismus nicht in einer Offenbarung gründet und Buddha niemals einen solchen Anspruch erhoben hat (218). Dennoch findet er die Frage sinnvoll, ob sich nicht etwas anderes im Buddhismus finde, das eine ähnliche Funktion wie die Offenbarung in anderen Religionen ausübt. Dabei weist er auf den gemeinsamen Anspruch hin, einen Weg des Heils zu weisen, und fragt dann, wie der Buddhismus einen solchen Anspruch rechtfertige, ohne den Anspruch zu erheben, Offenbarungsreligion zu sein. Trotz aller Verweise bei MASSON dürfte ENOMIYA LASSALLE der Wirklichkeit des Buddhismus näher kommen, weil er Christentum und Buddhismus sich begegnen läßt, ohne der einen oder der anderen Religion ein vorgefertigtes Begriffskorsett anzulegen. — Einfacher hat es wieder J. SHIH mit seiner Frage nach „Revelation in Chinese Religion“. Dieser Aufsatz kann als äußerst instruktiv angesprochen werden. Es folgen weiterhin die Beiträge von B. BERNARDI: „La rivelazione nelle religioni primitive“, der verständlicherweise die Arbeiten von W. SCHMIDT bzw. dessen Kritik in die Betrachtung einbezieht, und von R. RIDINGTON: „The final direction of shamanic revelation“, der dann erneut die grundsätzliche Behandlung des Prophetentums vermissen läßt.

Das Werk endet mit G. WIDENGRENS „Phenomenology of Revelation“, das Gedankengänge seines bekannten Handbuchs aufgreift und weiterführt. Abschließend kann über den Sammelband gesagt werden, daß er die Aufmerksamkeit auf ein unabgeschlossenes Thema richtet und in der Zusammenschau zahlreicher religionswissenschaftlicher Fakten selbst auch dann noch einen bedeutsamen Beitrag zum Thema „Offenbarung“ darstellt, wenn man die problematische Methodik des Unterfangens in Rechnung stellt.

Wittlaer

H. Waldenfels

Willeke, Venâncio, OFM: „Atas Capitulares da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil 1649—1893“, in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 286 (Rio 1970), 92—222.

Da es im allgemeinen nicht üblich ist, Zeitschriftenartikel zu rezensieren, soll auch hier keine Ausnahme gemacht werden. Doch scheint zumindest ein Hinweis auf diese Quellenveröffentlichung angebracht zu sein — einmal, weil sie in einer für uns nicht leicht zugänglichen Zeitschrift erschienen ist; zum anderen, um darauf aufmerksam zu machen, daß hier Archivmaterialien erreichbar werden,

die zur Kenntnis der brasilianischen Kirchen- und Missionsgeschichte interessante Einzelheiten beitragen. Die Artikel des Vf. in den verschiedensten Zeitschriften zeigen, wie lebendig die Vergangenheit noch sein kann, manchmal geradezu aktuell. Man vergleiche nur seine letzte Veröffentlichung im *Archivum Historicum Franciscanum* 65 (Grottaferrata 1972) 299—313 über „Die Franziskaner und die Unabhängigkeit Brasiliens“.

Münster

J. Glazik MSC

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Antes, Peter: *Zur Theologie der Shi'a*. Eine Untersuchung des Ġāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār von Sayyid Haidar 'Āmolī (= Islamkundliche Untersuchungen, 16). Klaus Schwarz Verlag/Freiburg i.Br. 1971; 142 S.

Diese Monographie über einen Teil des Werkes eines shi'itischen Mystikers des 14. Jhs. n. Chr. soll einen Beitrag leisten zur Erhellung der Geschichte der shi'itischen Theologie und überhaupt zur genaueren Feststellung der Identität der Shi'a und ihrer Unterschiedsmerkmale von der sunnitischen Orthodoxie des Islam. Das Hauptgewicht der Studie liegt auf der gesamten Problematik der Shi'a; daher muß es nicht wundern, daß der dem 'Āmolī gewidmete Teil nicht der umfangreichste (6—17, 66—114) und auch nicht der wichtigste ist. Zwar findet man interessante Ausführungen über die Position des Mystikers in bezug auf die schwierige Frage nach der Vereinbarkeit zwischen Allmacht Allahs und menschlicher Freiheit (92ff und passim), über die Unterscheidung zwischen dem *tawhīd al-ulūhī* und dem *tawhīd al-wuġūdī* (88ff u. passim) und über die Anwendung einer Form der negativen Theologie bei 'Āmolī (78ff und passim). Aber die Gesamtdarstellung der Theologie 'Āmolī's bleibt zu kurz, zu schemenhaft. Es fehlen die Einzelheiten, die ausführliche Analyse, welche die betonte Bewunderung des Vf für 'Āmolī („Faszination“: 79, 93, 98, 107; „außerordentlich“: 93; „erstaunliche Leistung“: 99) erst genügend begründen kann. Für eine Monographie ist dies ein bißchen enttäuschend. Wie kann sich der Leser sonst des Eindrucks erwehren, daß die vom Vf. gerühmte „behutsame Kühnheit“ 'Āmolī's (109) vielleicht nur dessen Unvermögen ist, weiterzufragen und nach einer tieferen und präziseren theologischen Lösung zu suchen. Das schon an sich kurze Kapitel über die Theologie 'Āmolī's (66—109) wirkt noch kürzer durch mehrfache Wiederholungen von manchen Gedankengängen (Shi'a und Sūfik); persönliche Erfahrung und dogmatische Lehraussage (49, 53, 83, 84); Vorsicht vor der dogmatischen Inquisition (93, 97, 98) usw.

Übrigens verraten manche Äußerungen des Vf. seine Bevorzugung der Mystik auf Kosten einer Dogmatik, die fast immer als „Inquisition“ dargestellt wird (49, 53). Die Auffassung des Vf. von der negativen Theologie scheint mir nicht gründlich genug reflektiert. So schreibt er (81), „daß Gott letztlich *gar* nicht das ist, was Menschen über ihn sagen“, und gleich ein paar Zeilen weiter: „Menschliche Erkenntnis und menschliches Theologisieren“ sind „stets ... menschliche *Abbilder* einer anderen, nicht menschlichen Wirklichkeit. Stets tragen sie mindestens ebensovielen Züge des Menschlichen wie dessen, was sie abbilden.“ — Vielfach spricht Vf. von Analogie, wo der Mystiker nur von „Stufen des Daseins“ spricht (71, 78, 92). Ist es dasselbe? Man hätte einige Zitate, mehr Belege und eine gründliche Analyse gewünscht, vor allem, wenn man um die Brisanz der Analogie-Frage im Islam weiß. — S. 101 macht Vf. seinem Autor eine un-

berechtigte Kritik. In der Sure 42, 13 (11) ist vom *tawhīd* die Rede, welche der Gegenstand aller Offenbarung und aller prophetischen Verkündigung ist. So ist die Interpretation 'ĀMOLĪ's wohl korrekt und einwandfrei und hat nichts Künstliches, wie Vf. meint.

Es seien noch ein paar Bemerkungen gestattet. Warum wird im ganzen Buch *shī'a* statt *Shī'a* oder besser einheitlich *Šī'a* geschrieben? Es fehlt in der Fußnote 4, S. 5, die exakte Stellenangabe mit Seitenzahl über die beiden hier untersuchten Werke 'ĀMOLĪ's. S. 59, N. 3, sollte erwähnt werden, daß das Buch von NASHAR arabisch geschrieben ist. Das überlange Zitat (61—63) aus einem Werk AŠ'ARĪ's scheint ohne Proportion zu sein mit der Kürze des vorliegenden Buches und vor allem des dem 'ĀMOLĪ gewidmeten Abschnittes. Die Übersetzung des Wortes '*ayn al-tawhīd* mit „Ursprung der Einheit“ (89) scheint mir unzutreffend, da '*ayn* das Wesen, das Selbst eines Gegenstandes bedeutet.

Trotz dieser wenigen Schwächen ist dieses Buch recht willkommen und übrigens sehr interessant. Es stellt den Versuch dar, die wissenschaftliche Forschung in Bezug auf die Shī'a voranzutreiben. Deshalb sind auch die Abschnitte, die sich mit der allgemeinen Problematik der Shī'a-Forschung befassen, die bisherigen Ergebnisse kritisch zusammenfassen und die noch nicht gelösten Fragen formulieren (27—45), wertvoll. Besonders zu loben sind, außer dem umfangreichen Literaturverzeichnis (115—136), die Fußnoten: Sie liefern dem an einer Vertiefung der angesprochenen Punkte interessierten Leser hilfreiche Literaturhinweise. Wir möchten abschließend den Wunsch äußern, der Vf., welcher sich vor allem der Shī'a-Forschung verschrieben hat, möge uns noch weitere, ausführlichere Monographien schenken.

Münster

A. Khoury

Antes, Peter - Uhde, Bernhard: *Das Jenseits der Anderen.* Erlösung im Hinduismus, Buddhismus und Islam. Verlag Katholisches Bibelwerk/Stuttgart 1972; 105 S.

Das Katholische Bibelwerk hat sich zur Aufgabe gemacht, von der Bibel her deutlich zu machen, was Christentum in seiner katholischen Form ist. So sehr dazu die umfassende und vorbehaltlose Erforschung der Bibel gehört und ebenso die Verbreitung dessen, was diese Forschung als Frage und Antwort glaubt vorlegen zu können, so genügt das dennoch nicht. Denn Christentum ist eine Form der Religion, neben dieser gibt es andere. Mit den wichtigsten und heute wirksamsten will die Einführung von ANTES-UHDE bekanntmachen. Wenn es ihr gelingt, vom Gesichtspunkt der Erlösung her die Frage nach dem Wesen der Religion und der Eigenart ihrer verschiedenen Formen als wichtig erscheinen zu lassen, hat sie ihre Aufgabe erfüllt, besonders, weil es um den Sinn der Erlösung geht. Die übersichtliche Darstellung dürfte ihr das leicht machen.

Münster

Anton Antweiler

Brosseder, Johannes: *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten.* Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum (= Beiträge zur Ökumenischen Theologie, Bd. 8), Max Hueber Verlag/München 1972; 398 S.

Mit dem vorliegenden Band erscheint in der von dem Münchener Fundamentaltheologen und Ökumeniker Heinrich FRIES herausgegebenen Reihe aber-

mals eine vorzügliche, aus einer Dissertation hervorgegangene Studie. Sie ist einem in mehrfacher Hinsicht brisanten Thema gewidmet, wobei es gewiß schon der Erwähnung wert ist, daß hier ein *katholischer* Theologe sich an eine derartige Untersuchung herangewagt hat (vgl. 34f). In seiner Einleitung erläutert BROSEDER sehr detailliert Methode und Absicht des Buches (31—38). Es folgt im 1. Teil eine umfassende Darstellung der im behandelten Zeitraum anzutreffenden Interpretationen der Aussagen Luthers über die Juden. Dieser Hauptteil des Bandes ist in fünf Kapitel eingeteilt: Nach einem Überblick über die bis 1911, d. h. bis zu der ersten größeren wissenschaftlichen Untersuchung des Themas durch Reinhold LEWIN, erschienenen Arbeiten von evangelischen, jüdischen und katholischen Autoren sowie von völkisch-rassistischer Seite (41—109) bietet der Verfasser in den folgenden Kapiteln jeweils gründliche Analysen der einschlägigen Aussagen innerhalb der wissenschaftlichen Literatur sowie in „kleineren Schriften“, und zwar getrennt voneinander für die Zeit von 1911—1945 (2. und 3. Kap., S. 111—261) und für die Zeit nach 1945 (4. und 5. Kap., S. 263—340). Auf diese Weise gelingt BROSEDER eine durchaus einleuchtende Sortierung des umfangreichen Materials. In dem 2. Teil des Buches gibt der Verfasser abschließend (343—392) eine kurzgefaßte Wiedergabe der Position Luthers von 1523 (anhand der Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“) und 1543 („Von den Juden und ihren Lügen“) sowie eine kritische Würdigung des „theologischen Argumentationszentrums“ Luthers. Das Personenregister demonstriert noch einmal den weiten Radius dieser Untersuchung. BROSEDER hat sich mit seinem Buch als ein ausgezeichnete Kenner der neuen und neuesten Lutherforschung (nicht nur die Judenfrage betreffend) und auch der gegenwärtigen lutherischen Theologie erwiesen. (Man vgl. auch seine Arbeit: *Ökumenische Theologie. Geschichte — Probleme*. München 1967.)

Wer auch nur ein wenig mit der *historia calamitatum* des christlich-jüdischen Verhältnisses vertraut ist, wird es als eine dankenswerte Leistung zu schätzen wissen, daß der Verfasser sich in mühevoller Kleinarbeit einer derart schwierigen und delikaten Problematik angenommen hat. Er unterscheidet stets zwischen der jeweils erfolgten „Interpretation“ Lutherscher Äußerungen und der Rezeption Lutherscher Positionen bei den zahlreichen, von ihm untersuchten Autoren. BROSEDER macht glaubhaft, daß die verbreitete Meinung, der frühe Luther sei ein Judenfreund, der späte dagegen ein durch die „scharfe Barmherzigkeit“ angetriebener, unbarmherziger Judenfeind gewesen, in dieser Form nicht aufrechtzuhalten ist (379f). Luther hat nach BROSEDER nicht eine oder gar zwei Wandlungen durchgemacht (vgl. 35f), sondern nahm aufgrund seiner Rechtfertigungslehre gegenüber den Juden im Grundansatz stets dieselbe Position ein, wenngleich deren Konkretisierung jeweils verschiedene Akzente erhielt; es wird deutlich hervorgehoben, daß Luthers Theologie ganz aus der *Perspektivik* der radikalen Heilsfrage entwickelt ist, auf die sie die Antwort zu geben suchte (384—388). Insbesondere hat auch seine Erwartung des bald bevorstehenden Weltendes zu den unerträglich scharfen Äußerungen der Spätschriften beigetragen (390f).

Es muß der historischen und theologischen Lutherforschung, der Kirchengeschichte und auch der neueren politischen Geschichte (oder „Zeitgeschichte“) vorbehalten bleiben, die einzelnen Beurteilungen BROSEDERS wiederum zu prüfen. Es ist jedoch das unbestreitbare Verdienst dieser Arbeit, daß sie mit einer stets spürbaren Sorge um Objektivität, ja, mit der „Gabe der Differenzierung“ (111) zu Werke gegangen ist und auf diese Weise die tiefe Fragwürdigkeit einer

jeden Berufung auf religiöse und kirchliche Autorität bei „politischen“ und „gesellschaftlichen“ Problemen — im Sinne jener *schlechten* politischen Theologie — an diesem sehr ernstesten Beispiel überzeugend demonstriert. So können das 2. und 3. Kapitel, die die Zeit von 1911—1945 behandeln und die Ungeheuerlichkeiten völkisch-rassistischer, nationalsozialistischer, deutsch-christlicher oder auch angeblich neutestamentlich-theologisch zu motivierender Judenfeindschaft vorführen, nur mit tiefer Beschämung gelesen werden. BROSEDER ist der Ansicht, daß Theologie nicht möglich ist, ohne die „kulturgeschichtlich gewachsene Erkenntnisse für den Bereich des Humanum“ in sich aufzunehmen, d. h. daß sie z. B. nicht hinter die Anerkennung der „Menschenrechte“ zurückfallen darf (261). Das Buch wird für Politologen und Historiker ebenso von hohem Wert sein wie für den Religionssoziologen und -psychologen, und da es im Kontext seiner Fragestellung nicht selten auch auf die Problematik der ehemaligen Judenmission Bezug nimmt, darf es auch die Aufmerksamkeit der Missionswissenschaft erwarten. Die Rezension kann nur einen schwachen Eindruck von der Genauigkeit und dem Materialreichtum dieses Buches vermitteln und will deshalb nur ein Hinweis auf ein wichtiges Werk sein, das auf evangelischer und jüdischer Seite gewiß ein besonders starkes Echo finden wird.

Bonn

H. R. Schlette

Lanczkowski, Günter: *Begegnung und Wandel der Religionen*. E. Diederichs/Düsseldorf—Köln 1971; 196 S.

In seinem neuen Buch geht der bekannte Religionswissenschaftler von zwei Phänomenen aus, die die gegenwärtige religiöse Weltlage bestimmen und die sich im Titel des Buches widerspiegeln: dem Pluralismus der Religionen und der Notwendigkeit der *Begegnung* und dem historischen *Wandel* der religiösen Erscheinungsformen und dessen entsprechender Bewältigung. Für eine wissenschaftliche Erfassung dieses Tatbestandes bietet sich eine Methode an, die er „religionsgeschichtliche Typik“ (29) nennt, in der das Spannungsverhältnis zwischen der historischen und der phänomenologischen Forschungsrichtung fruchtbar genutzt und damit entschärft wird. Es geht bei dieser Methode darum, „in einer der traditionellen Religionsphänomenologie entsprechenden Weise typische Erscheinungsformen herauszustellen, die historische Vorgänge zum Inhalt haben“ (30). — Nach einer einleitenden Problemstellung bespricht Vf. zunächst das Verhältnis von Religion und Religionen und die Weisen des religions-internen Pluralismus. Der Grundeinteilung des Buches entsprechend stellt er dann zuerst die pluralistischen Erscheinungsformen des Religiösen dar: Konvergenzen, Affinitäten, interreligiöse Strömungen, d. h. solche, die im allgemeinen nicht zu Bekehrungen im Sinne des Religionswechsels führen (64), dann Begegnungen und Beeinflussungen, die Übertragung bestimmter Vorstellungen und *pattern* auf andere Religionen (Translationen), Mischformen und Religionswechsel. Nachdem so das Zueinander und Miteinander von Religionen typologisch erschlossen wurde, folgt ein Überblick über die typischen Bewältigungsformen des Pluralismus: Demarkation, d. h. „Anerkennung unter gleichzeitiger Absonderung des eigenen religiösen Gutes“ (96), Synoikismus d. h. Hinnahme des Pluralismus ohne Absonderung und Abgrenzung, Synkretismus, die Bestimmung der Universalreligion und die Abgrenzung als Weltreligionen. An die Typisierung des Pluralismus schließt sich eine ähnliche Besprechung des religiösen Wandels an, zunächst die Wandlungsstufen innerhalb der Religionen von der Stiftung über die Entfaltung und Stabilisierung zum Untergang, sodann der

Wandel gewisser Phänomene: Metamorphosen der Götter, kultische Motivverschiebungen, der Wandel numinoser Ordnungsbegriffe und ethischer Normen. Die Bewältigung dieses Wandels wird besprochen unter den Stichworten Negation, Identifikation und konservative Haltung. — Das Buch bietet eine übersichtliche und zugleich gut dokumentierte Darstellung der verschiedenen Einordnungsschemata. Für das interreligiöse Gespräch und seine Vorbereitung stellt es auch im Hinblick auf Begriffsabgrenzungen eine überaus hilfreiche Handreichung dar. Ob allerdings eine derartige Typologie nicht doch noch an Bedeutsamkeit gewinnen würde, wenn nicht nur das Zu-, Mit- und Ineinander der Religionen typisiert worden wäre, sondern darüber hinaus auch der Wandel im Weltverhältnis und -verständnis in die Typologie einbezogen würde? Gerade wo vom Wandel der Religionen die Rede ist, vermißt man die sich wandelnde Einstellung zur Welt und entsprechende Ausführungen über die Einstellung zur 3. Säule — neben (eigener) Religion und (anderen) Religionen die Konfessions- und Religionslosigkeit eines säkularistischen Menschen, die ihrerseits noch einmal wieder organisiert auftreten kann und auch bereits so auftritt. Die Typologie könnte durch eine entsprechende Ausweitung an Aktualität nur gewinnen.

Wittlaer

H. Waldenfels

Parrinder, Geoffrey (Ed.): *Teaching about Religions*. Inter-European Commission on Church and School, Canterbury, 1970. George G. Harrap & Co., Ltd./London—Toronto—Wellington—Sydney 1971; 100 p.

Das Buch enthält die Vorträge und Diskussionsbeiträge der ICCS (= Inter-European Commission on Church and School)-Konferenz 1970 in Canterbury, die sich mit dem aktuellen Thema des Unterrichts über die nichtchristlichen Religionen im Religionsunterricht der Sekundarstufe befaßt hat. Die beiden einleitenden Vorträge behandeln die Bewegung der Religionen in der Welt von heute (G. PARRINDER) und das Verhältnis Christi und des Christentums zu den Religionen (J. BOUMANS), wobei die bekannte These vertreten wird, daß Religionen sich weder einseitig negativ noch einseitig positiv beurteilen lassen. Das Schwergewicht liegt aber auf den beiden späteren Vorträgen von G. HEUSER und St. ROHDE. G. HEUSER widmet sich vordringlich der Stellung der Thematik im Rahmen der Sekundarstufenerziehung und entwickelt zugleich eine Art *Curriculum* des Unterrichts. In der Behandlung der Großreligionen schlägt er die Reihenfolge Islam und dann Hinduismus/Buddhismus vor, da der Islam in seiner Nähe zu Judentum und Christentum dem westlichen Menschen nähersteht. Bedenkenswert ist auch der Vorschlag, in der Behandlung der einzelnen Religionen methodisch zu unterscheiden zwischen der wissenschaftlichen Faktendarstellung, der philosophischen Reflexion und dem Glaubensgespräch, in dem dann immer eine hinreichende Selbstbescheidung am Platze ist. St. ROHDE beschreibt die schwedische Situation des Religionsunterrichts und stellt von da aus eine Anzahl von Postulaten auf: a) statt Religionsunterricht Unterweisung in verschiedenen Religionen, b) statt religiöser Unterweisung Unterrichtung über die Religionen, c) Beschreibung der Religionen, nicht Vermittlung von religiöser Erfahrung, d) Beschäftigung mit lebenden Religionen, nicht mit vergangenen, toten Religionen, e) Beschäftigung mit existentiellen Fragen, nicht mit Exotik, f) Ziel des Unterrichtes: lebendiger Dialog, nicht Vermittlung von beziehungslosem Faktenwissen, g) Zugang mit Hilfe ursprünglicher Quellen, nicht der Sekundärliteratur, h) Behandlung der Religionen als selbständiges Fach, das nicht einfachhin in den übrigen Fächerkanon hineinintegriert ist, i) konsequenterweise

Unterrichtung des Faches für alle Schüler in allen Alters- und Schulformen, j) Ergänzung des Faches durch einen außerschulischen Religionsunterricht, k) Pioniertätigkeit des Faches, die sich dann inspirativ auch für die Fachtheologie auswirken müßte. Vor allem in den aufgeführten Postulaten liegt reicher Stoff der Diskussion und Anregung. Falls der Zeitpunkt in der BRD nicht schon verpaßt ist, steht uns eine ähnliche Diskussion ja auf jeden Fall bevor.

Wittlaer

H. Waldenfels

Reuke, Ludger: *Die Maguzawa in Nordnigeria*. Ethnographische Darstellung und Analyse des beginnenden Religionswandels zum Katholizismus (= Freiburger Studien zu Politik und Gesellschaft überseeischer Länder. Schriften des Arnold-Bergsträsser-Instituts für kulturwissenschaftliche Forschung, 4). Bertelsmann Universitätsverlag/Bielefeld 1969; 135 S., DM 19,80

This stimulating volume is a result of a fieldwork in which the author gives a concise history of Islam in the north of Nigeria, the contact of the Maguzawa with the Fulbes, with the Europeans and with the catholic missionaries; further he described their geographical environment and culture. He aptly pointed out this fact that a people, just as is the case of the Maguzawa, can accept Islam as a way of life while at the same time reject it as a religion (15). In the second chapter he describes the american dominicans' conception and method of approach in the region he studied (79—87), while in the third chapter (88—104) the author occupies himself with the religio-cultural change which results from the contacts. Apart from a few errors in the dating of the opening up of the mission stations of Funtua and Malinfashi (79 and 88), the danger of seeing the individual too much apart from, instead of essentially within, the social group, and the danger of forgetting that religion affects almost every important event of his life (cf. *Das Leben des Einzelnen*, p. 33 ff and *Die Religion der Maguzawa*, p 57 ff), REUKE's book is precious to students and missionaries alike and is a challenge which should rouse the indigenous scholars from their slumber of indifference or lack of real interest in their people's past.

Okene/Nigeria

Dr. Joseph Ajomo

Sayyid Abū-l-Alā Maudoodi: *Weltanschauung und Leben im Islam*. Islamische Fibel (= Herder-Bücherei), Herder/Freiburg 1971; 175 S.

Les études d'introduction à l'Islam comme religion et comme civilisation se succèdent, ces dernières années, apportant chacune une contribution partielle à la connaissance et à la compréhension d'un univers religieux et mental si étranger au monde occidental. L'intérêt de cet important ouvrage est qu'il soit écrit par un musulman non arabe, mais pakistanais connaissant à fond la mentalité et la dialectique anglo-saxonne et cherchant par une méthode heureuse d'exposition et d'expression à le convaincre de la validité universelle de sa propre religion et même de la supériorité de l'Islam sur toute autre religion révélée. Entreprise ardue s'il en fut. Pourtant, la force de conviction dans l'argumentation, les thèmes choisis, l'enchaînement des chapitres et la logique interne dans le développement: tout démontre que l'auteur n'est pas étranger à la science des religions comparées; bien plus, qu'il manie à un degré remarquable l'art didactique et la méthode apologétique.

Réussit-il à convaincre les esprits prévenus et même ceux qui parmi les chrétiens conservent une sympathie marquée pour Mohammad, le prophète de l'Islam et pour son héritage religieux? Nous en doutons; néanmoins, cet ouvrage demeure un modèle du genre des essais nombreux fait par les musulmans qui ne comptent plus les orientalistes occidentaux mais sur eux-mêmes pour porter un témoignage personnel et mettre à la portée du grand public occidental ce qu'ils croient être la vérité définitive, universelle et éminemment valable pour le bien religieux et social de l'humanité.

Damas/Syrie

Joseph Hajjar

Splett, Jörg: *Die Rede vom Heiligen.* Über ein religionsphilosophisches Grundwort. Verlag Karl Alber/Freiburg—München 1971; 370 S., DM 38,—.

Das vorliegende Werk, eine Münchener philosophische Habilitationsschrift, gibt einen vorzüglichen Einblick in die religionsphilosophische Problematik, wie sie sich heute vielfach darbietet. Es handelt sich um ein im guten Sinne für das „Heilige“ engagiertes und, was ebenfalls Erwähnung verdient, um ein ehrliches Buch, dem man seinen Respekt auch dann nicht versagen wird, wenn man in zentralen Punkten anderer Ansicht ist als SPLETT.

Im 1. Teil seines Buches, „Referat“ genannt, beschreibt er die Auslegung des Heiligen bei W. WINDELBAND, R. OTTO, M. SCHELER, J. HESSEN, P. TILICH, M. HEIDEGGER, B. WELTE und seinen Schülern (25—222). Er wählt damit eine bestimmte Methode: Bei jenen Philosophen einsetzend, die der Rede vom Heiligen einen positiven Sinn abgewinnen bzw. vom Heiligen aus Erfahrung und zeugnishaft reden zu können überzeugt sind, erörtert er die neuzeitlichen Kritiker des Heiligen (und auch der Religion) nur am Rande (18f). Es geht SPLETT primär um die positive Darlegung und Rechtfertigung der Rede des Heiligen; dies wird durch den Titel des 2. Teils angezeigt: „Plädoyer“ (vgl. insbesondere dessen 1. und 3. Abschnitt, 225—248 und 299—350). Im 2. Abschnitt des „Plädoyers“ behandelt SPLETT Einwände, die heute gegen die Rede vom Heiligen erhoben werden (249—298). Mit diesen Darlegungen nimmt er Bezug auf Diskussionsthemen, die Rezensent 1969 bei der Tagung der Görres-Gesellschaft in Münster vorgetragen, jedoch nicht publiziert hat (vgl. 249f). Zu diesem nicht gerade üblichen *modus procedendi* mag der Leser sich seine eigene Ansicht bilden. Immerhin läßt SPLETT offen, ob ich mich mit den formulierten Einwänden, die sich auf den verbreiteten Religionsbegriff bezogen, identifiziert hätte. Meine Ansicht zu diesen beiden, eng zusammenhängenden Themen — Religionsbegriff und Begriff des Heiligen — kann nur in eigenen Arbeiten entfaltet werden, soweit dies nicht schon geschehen ist. Dabei würde sich zeigen oder hat sich bereits gezeigt eine weitreichende Übereinstimmung mit vielen Darlegungen SPLETTs, z. B. über den Unterschied von Sakralität und Heiligkeit (299—316), die Theologie der Religionen (284—289), die Frage der (politischen) Korrumptierbarkeit der Religion (265—275) und anderes. SPLETT beschließt sein Buch konsequenterweise mit dem Abschnitt „Zeugnis des Heiligen“ (299—350), denn Erfahrbarkeit und Erfahrung des Heiligen als einer eigenen Dimension von Wirklichkeit lassen nur noch zu, im Modus des Zeugnisses vom Heiligen zu reden.

Diese Ausgangsposition wirkt auf den ersten Blick angemessen und in gutem Sinne „fromm“, so daß jeder Widerspruch die Note unangebrachter Resistenz

erhält. Ich möchte trotzdem kurz andeuten, worin ich das Grund-Dilemma solcher von SPLETT resümierten und zugleich verteidigten Rede vom Heiligen sehe. Zunächst hätte ich Bedenken, dies alles als (Religions-) *Philosophie* anzuerkennen; eher schon dürfte es sich, wenigstens streckenweise, um theologisch-kerygmatisches Reden aus Erfahrung und Reflektieren über Erfahrung handeln. Aber vielleicht liegt hier nur eine terminologische und definitorische Meinungsverschiedenheit, über die sich der Streit nicht lohnt. Schwerwiegender ist für mich folgendes: Wenn die Rede vom Heiligen ohne die „Erfahrung“ des Heiligen nicht möglich ist, diese Erfahrung selbst aber nicht erzwingbar, sondern auf nicht-theologische Weise gnadenhaft (vgl. 336), dann kann doch die Rede vom Heiligen letztlich nichts anderes sein oder werden als die Explikation eben dieser Erfahrung (was SPLETT ja auch immer wieder hervorhebt), d. h. aber: sie, diese Rede, tritt — gerade auch als „Zeugnis“ — nicht in die Zone rationaler Kommunikation ein, die zur Humanität als der *gemeinsamen* Basis allen Philosophierens gehört. Wird aber die Rede vom Heiligen damit nicht zur bloßen Privatsache, über die nach Art esoterischer gegenseitiger Bestätigung nur jene sprechen können, die diese Erfahrung gemacht zu haben behaupten? Ist Kritik dieser Erfahrung alsdann überhaupt noch möglich? Sie ist eben nicht mehr möglich, ja sie wird von vornherein als erfahrungs-los distanziert und disqualifiziert. Dies aber scheint mir nicht einmal *gute* Apologetik zu sein. Ich fürchte sehr, daß SPLETT mit dieser Position (wahrscheinlich wider Willen) zu jener verhängnisvollen *katholischen* Form dialektischer Theologie beiträgt, die heute allenthalben grassiert und sowohl die Rede vom Heiligen wie die Rede von Jesus der rationalen Diskussion auf fatale Weise entzieht.

Ob SPLETT sich mit seiner Methode wirklich auf HEIDEGGER, WELTE und insbesondere RAHNER stützen kann, wäre wohl im einzelnen noch zu prüfen. Was RAHNER betrifft und den „transzendentalen Ansatz“ (in) der Theologie, so bin ich mir durchaus nicht sicher; denn das rätselhafte Codewort „transzendental“ soll doch wohl — bei RAHNER — *philosophisch* genommen Desiderate KANTS einbringen, nicht aber einen Rückgriff auf „Erfahrung“ rechtfertigen, die sich jeder Kritik entwindet, indem sie nur noch Gehorsam erwartet und Explikation gestattet. Mir scheint, es muß auch auf die Rede und das Zeugnis vom Heiligen bezogen werden, was H. KRINGS zur Kennzeichnung der Aufklärung formulierte: „Unter Autonomie der Vernunft ist... *nicht* zu verstehen, daß Vernunft sich selber als das Höchste betrachtet. Unter Autonomie der Vernunft ist aber wohl zu verstehen, daß die Vernunft das, was sie als das Höchste betrachtet, sei es der Glaube an Gott, sei es sie selbst, sei es die Moral, unter ihre Kritik nimmt, das heißt, daß sie nicht unkritisch etwas als das Höchste und unbedingt Verbindliche betrachtet, *nur weil es als das Höchste bezeichnet wird.*“ (Vgl. H. Krings antwortet E. Simons: Freiheit als Chance. [Das theologische Interview 29] Düsseldorf 1972, 24; Unterstreichungen des letzten Nebensatzes von mir, H. R. S.)

So sehr ich beipflichte, wenn SPLETT gegen einen billigen Horizontalismus Front machen will, so vermag ich nicht einzusehen, daß diese Rede von Erfahrung des Heiligen eine Chance hat, jene Dimension wirklich zu retten und zu verteidigen, um die es SPLETT geht. Es fällt insbesondere auf, wie vergleichsweise knapp der Verfasser, der sich an vielen Stellen fast grübelnd in seine Thematik zu vertiefen weiß, das Stichwort „Säkularisierung“ abhandelt (293—295). Im Grunde hat er deren „Wesen“ als das Offenbarwerden hebräisch-christlicher Formalstrukturen im allgemeinen Weltverständnis nicht genügend

ernst genommen oder — was wahrscheinlicher ist — nicht akzeptiert. (Man wird fragen dürfen, ob der Weg RAHNERS weiterführt zu SPLETT oder zu METZ...) Folglich kann auch nicht befriedigen, wie SPLETT — mit einer m. E. nur partiell richtigen Berufung auf RICŒUR (11) — das Hermeneutik-Problem auf die Alternative bringt: entweder „einverstehend“-explizierende oder aber destruktiv-aufhebende Hermeneutik (vgl. 10—13), während es doch außerdem die Möglichkeit gibt (die der von RICŒUR an erster Stelle genannten durchaus entspricht), Hermeneutik als Kunst der Übersetzung von einer mythisch-kosmozentrischen in eine säkular-anthropozentrische Denkform zu begreifen — ein zweifellos positives Programm, welches das „Erbe“ bewahren möchte, indem es nicht nur tradiert und expliziert, sondern in ein neues Denken und Sprechen überträgt. Ich verstehe nicht, warum SPLETT, der doch intensiv über HEGEL gearbeitet hat, sich dieser Vermittlungs- und Übersetzungsaufgabe letztlich doch verschließt. (Oder sollte dies gerade in der Furcht vor HEGEL und seinen Folgen begründet sein?)

Bei allem Respekt vor der Ehrlichkeit und der Fundiertheit dieses Buches meine ich doch, man müsse einen anderen Ansatz suchen und finden als denjenigen älteren, an dem SPLETT mit seinen Autoritäten festhält. (Ich erlaube mir den Hinweis auf meine Überlegungen in: *Skeptische Religionsphilosophie*, Freiburg 1972, 118—143: „Zeit ohne Zeichen“.) Der Ansatz bei der „Erfahrung des Heiligen“ gerät immer mehr in den Geruch gnostischer Weltlosigkeit und eben doch auch auf die Seite eines elitären Habitus, dem religions- und kirchensoziologisch die Figur eines fragwürdigen Hierarchie- bzw. Ungleichheits-Verständnisses entspricht (vgl. 277—279). Sicherlich ist dieses Buch geeignet, vor allem bei katholisch orientierten Philosophen die Bemühungen um die zentralen Fragen der Religionsphilosophie zu intensivieren, ja es fordert zu einer gründlichen Besinnung heraus, so daß eine kritische Erörterung dem Ernst der Probleme eher gerecht werden dürfte als ein Lob für den Fleiß und die rationale Anstrengung des Verfassers.

Bonn

H. R. Schlette

VERSCHIEDENES

Baumann, Rolf: *2000 Jahre danach*. Eine Bestandsaufnahme zur Sache Jesu. Kath. Bibelwerk Verlag/Stuttgart 1971; 227 S., DM 14,80.

Das Buch versteht sich als „eine Bestandsaufnahme zur Sache Jesu“ — wie es im Untertitel heißt. Diese Inventur wird in vier Kapiteln durchgeführt. Im ersten Kapitel wird versucht, ein Bild der Diskussion um Jesus und Kirche in den letzten Jahren zu zeichnen. Die Stimmen, die angeführt werden, reichen von Äußerungen christlicher Untergrundbewegungen in den USA über die radikalen Attacken deutscher Autoren wie J. KAHL (*Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott*) bis hin zu skeptischen oder auch optimistischen Aussagen von Theologen, wie sie vor allem in dem Sammelband *Warum bleibe ich in der Kirche?* zu finden sind. Fazit: Es zeigt sich eine umfassende Infragestellung des traditionellen Christentums, und das nicht nur von außen und von Böswilligen her, sondern auch von innen und von solchen, die glauben wollen. Ist das Christentum, ist das, worum es ihm eigentlich immer ging, noch zu retten? Zur Beantwortung dieser Frage beschäftigt

sich B. im zweiten Kapitel mit den Quellen des christlichen Glaubens. Er gibt einen Einblick in die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese vor allem der synoptischen Evangelien. Fazit: Die Evv sind weithin Ausdruck konkreter kirchlicher Situationen in früher Zeit; es ist aber dennoch nicht unmöglich, in ihnen die „Sache Jesu“, das ursprüngliche Anliegen Jesu, zu fassen. — Was inhaltlich mit dieser „Sache Jesu“ gemeint ist, wird im dritten Kap. vorgelegt. B. stützt sich hier auf die heute weithin anerkannten Ergebnisse der exegetischen Forschung der letzten 15 Jahre, der es in neuer Weise um den historischen Jesus selbst und seine Verkündigung geht. — In einem letzten Kap. geht es um die Frage: Hat diese „Sache Jesu“ heute noch Zukunft? B. führt eine Reihe von neueren theologischen Versuchen vor, die sich um diese Übersetzungsarbeit bemühen. Hier fallen vor allem Namen wie METZ, MOLTSMANN, COX, KASPER u. a. m. Das Buch kommt hier zu seinem wichtigsten Anliegen: Glauben in radikal veränderter Umwelt zu verantworten. Ein offenbar eminent missionarisches Anliegen.

Bei der Lektüre des Buches fällt auf, wie häufig der Autor zurücktritt hinter langen Zitationen der von ihm herangezogenen Theologen und Schriftsteller. Das ist im Sinn einer „Bestandsaufnahme“, die ja keineswegs Originalität beansprucht, gewiß berechtigt. Dennoch stellt sich die Frage: Wird die im ganzen doch kurze Vorführung der vielen neueren theologischen Entwürfe (vor allem im 4. Kap.) den angeführten Autoren wirklich gerecht? Kommt ihr Anliegen ernst und eindringlich genug zu Wort? Droht nicht manchmal die Gefahr einer Schlagwort-Theologie, die mit Worten wie „gefährlich-befreiende Erinnerung“, „absolute Zukunft“ etc. hantiert, aber diese Kürzel nicht wirklich aufschließt und den Inhalt erfassen läßt? Ob hier nicht ein Mehr an persönlicher Stellungnahme und Verarbeitung von seiten des Autors dem Anliegen des Buches zugute gekommen wäre? Diese kritischen Fragen ändern aber nichts an dem Gesamturteil, daß hier eine flüssig geschriebene und nützliche Einführung in die aktuelle Jesus-Diskussion vorliegt, die man empfehlen kann.

Münster

Klaus Gräve MSC

Bea, Augustinus Kardinal: *Zum Dienen gerufen.* Überlegungen zur Lehre des Konzils und der Schrift über das Dienen (aus dem Italienischen übersetzt von K. Bergner). Kyrios-Verlag/Meitingen-Freising 1968; 196 S., DM 10,—

Kardinal BEA geht in dieser Bestandsaufnahme zum Thema „Dienen“ von den Aussagen des Konzils über den Dienst der Hierarchie und den Dienst des ganzen Gottesvolkes aus. Er zeigt auf, daß die Quelle dieser vielfältigen Aussagen die Erkenntnis des dienenden Herrn ist: das Wort vom Menschensohn, der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen, und die Gestalt des Gottesknechtes vor allem. BEA zeichnet mit besonderer Liebe diese Gestalt des Gottesknechtes aus dem Jesajabuch und ihren Dienst an den Menschen als Werkzeug Gottes. Der Dienst an der „neuen Menschheit“ muß fortan das Anliegen der Kirche sein — in der Nachfolge des Gottesknechtes Jesus Christus. — Das Buch gibt manch gute geistliche Hilfe zum angesprochenen Thema. Wie freilich konkret der „Dienst“ etwa der Hierarchie heute aussehen soll, welche soziologisch greifbare Gestalt er haben soll, das ist aus BEA's Überlegungen nicht zu entnehmen. Aber das war wohl auch nicht die Absicht des Buches.

Münster

Klaus Gräve MSC

Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, bearbeitet und hrsg. von Friedrich Wilhelm BAUTZ. 2. Lieferung: *Ancillon — Bach*. 3. Lieferung: *Bach — Bendeler*. 4. Lieferung: *Bender — Bock*. 5. Lieferung: *Bock — Bülck*. Tr. Bautz/Hamm 1970—1972; je Lieferung 160 Sp.; Subskriptionspreis (je Lieferung) DM 16,80.

Lieferung 2—5 des anlässlich der 1. Lieferung bereits begrüßten *Biographisch-bibliographischen Kirchenlexikons* (vgl. ZMR 56 [1972] 150f) behandelt die Namensgruppe von *Ancillon* bis *Bülck*. Darunter finden sich so bedeutende Theologennamen wie *Arius* (213—217), *Anselm* (182—184), *Athanasius* (259—265), *Augustinus* (271—300), *Barth* (384—396), *Báñez* (362), *Basilius* (406—409), *Bea* (434—437), *Benedikt* (494—496), *Bodelschwingh* (643—649), *Bonaventura* (679—681), *Bonhoeffer* (681—684), *E. Brunner* (769f) und *Buber* (778—782). Wir haben mit Absicht hinter diesen Namen die Spalten angegeben, um auf diese Weise auf die auffallenden Längenunterschiede der Artikel hinzuweisen, die noch größer werden, wenn man die oft den Text um ein Mehrfaches übertreffenden Literaturangaben vom Haupttext trennt. An diese Beobachtung knüpfen sich einige Fragen an. Der umfang- und inhaltsreichste Artikel der vorliegenden Lieferungen ist zu einer kleinen Monographie ausgewachsen: *Augustinus*. Im ersten Teil wird mit großem Geschick das Leben des Augustinus mit seinem Zeithintergrund, den geistigen Strömungen wie auch den Gesprächspartnern, Freunden und Gegnern nachgezeichnet; es folgt ein guter Durchblick durch das literarische Schaffen; schließlich wird seine Wirkungsgeschichte sichtbar gemacht. (Wünschenswert wäre gewesen, daß Zitate — wie übrigens auch anderswo — die genauen Fundorte beigelegt worden wären. Der kirchliche Festtag ist nicht genannt. Die Alternative des pelagianischen Streites in der Form: „Gesetzesreligion oder Erfahrungsreligion?“ (287) wiederzugeben, erscheint mir disputabel.) Nimmt man den Augustinusartikel als Maßstab, dann ergibt sich hinsichtlich der Behandlung anderer großer Gestalten doch die Frage, ob die Bedeutsamkeit, die dem einzelnen aufgrund seiner Wirkungsgeschichte zukommt, nicht z. T. unterschätzt, z. T. überschätzt wird. Jedenfalls müßten sowohl hinsichtlich der Länge wie auch der inhaltlichen Füllung der Artikel die Kriterien der Arbeits- und Darstellungsmethodik dringend überprüft werden. Daß man sich bei *K. Barth* oder *D. Bonhoeffer* des Urteils über ihre geschichtliche Wirkung noch enthalten möchte, ist begreiflich; sie stehen uns noch zu nah. Warum aber wird ihr Werk — wie das vieler anderer — nicht in ähnlicher Weise wie im Augustinusartikel erschlossen? Völlig unbegreiflich allerdings ist angesichts der großen Wirkung, die bei der franziskanischen Richtung der scholastischen Theologie nach Bonaventura bis in die Gegenwart hinein (in Deutschland etwa bei GUARDINI, SCHMAUS, RATZINGER u. a.) festzustellen ist, die Beschränkung der Angaben über Bonaventura auf ein paar biographische Daten; hier bietet selbst das RGG 1, 1352f mehr. Ähnliches ließe sich beispielsweise über *Benedikt* und die Wirkung seiner Ordensgründung, über *Basilius* und seinen Einfluß in der ostkirchlichen Theologie, über *Buber* und seinen Einfluß auf die Entwicklung der neueren Dialogphilosophie u. a. sagen. Die Problematik wird deutlich, wenn man demgegenüber etwa Artikel wie die über *Berggrav* oder *Binde* in ihrer Umfänglichkeit sieht. — Ein paar andere Bemerkungen seien angefügt: J. GOTTHELF wird unter *Bitzins*, KARLSTADT unter *Bodenstein* besprochen. Man mag darüber streiten; zu wünschen ist jedenfalls, daß später auf jeden Fall ein entsprechender Verweis er-

folgt. Vermißt werden Johann Jakob BACHOFEN und Henri BERGSON. Bei der dankenswerterweise großen Zahl der für die kirchliche Missionsarbeit bedeutsamen Namen sucht man verständlicherweise auch nach den für Religionswissenschaft und -philosophie wichtigen Namen. Wo *Bebel* und *Berkeley* Platz haben, dürfte man sicherlich großzügig sein. Schließlich könnte die Bemerkung „jährlich drei Lieferungen“ fallen, da bislang jährlich niemals mehr als zwei Lieferungen erschienen sind. — Die Arbeit an diesem Werk ist noch im Gange. Ein Rezensent, der nicht das Endprodukt als Ganzes zu besprechen hat, ist deshalb auch in der glücklichen Lage, den Entstehungsprozeß selbst kritisch zu begleiten. Das aber erscheint uns sinnvoller und hilfreicher, als von Zeit zu Zeit die getane fleißige Arbeit zu loben, — ein Lob, das sie trotz aller Ausstellungen und Wünsche, die wir anmelden, im übrigen sicher reichlich verdient.

Wittlaer

Hans Waldenfels

Franz, Gunther: *Die Kirchenleitung in Hohenlohe in den Jahrzehnten nach der Reformation.* Visitation, Konsistorium, Kirchenzucht und die Festigung des landesherrlichen Kirchenregiments 1556—1586 (= Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, Bd. 3), Calwer Verlag/Stuttgart 1971.

Dem Autor dieser von der Evang.-theol. Fakultät in Tübingen angenommenen Dissertation — hier im Druck überarbeitet vorgelegt — gelang es, in mühevoller Kleinarbeit eine völlig neue und in vielem überraschende Sicht der Kirchengeschichte der Grafschaft Hohenlohe, die ehemals zum Bistum Würzburg gehörte, darzustellen. So konnte er z. B. nachweisen, daß das Generalkonsistorium, das angeblich bis etwa 1750 oder gar 1806 die Geschehnisse bestimmen soll, überhaupt nicht bestanden hat. Ein umfangreiches Register erschließt ein interessantes Material zu Themen wie Ehe, Schulmeister, Sitten, Wucher, Zauberei. Im ganzen ist dem Autor ein farbiges Bild der damaligen Lebensverhältnisse gelungen.

Münster

Reiner Jaspers

Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Amerika im Zwielficht.* Nord- und süd-amerikanische Eindrücke. Beiträge zu einer Entmythologisierung. (= Kriterien, 26) Johannes Verlag/Einsiedeln 1971; 151 S.

Der weitgereiste und vielbelesene Autor hat den unbefangenen Mut zu sich selbst und unbedingtes Vertrauen zu seiner immer scharfsinnigen, immer geistreichen Urteilsfähigkeit. Wer bereits über den zweigeteilten amerikanischen Kontinent informiert ist, wird dieses Büchlein mit Gewinn, vielleicht sogar mit Vergnügen lesen, manche überraschende Zusammenhänge aufblitzen sehen und sich freuen, wenn ein mit spitzer Feder angestochener Luftballon voll aufgeblähter Vorurteile und kritiklos hingennommener Klischeevorstellungen zerplatzt. Als Randkorrektur am üblichen Amerikabild, nicht aber als deutliche Umrißzeichnung oder gar sachliche Bestandsaufnahme, sind diese „Beiträge zu einer Entmythologisierung“ gewiß wertvoll. Gerade die beiden Abschnitte über die Kirche in Nord- bzw. in Südamerika wünschte man sich ausgewogener, sachlicher und gehaltvoller, weniger bestimmt durch einen an sich durchaus achtenswerten Rechtskonservatismus, der aber in diesem Fall den Zugang zum wahren Verständnis wohl eher erschwert und verstellt als öffnet und erhellt.

Rom

Paulus Gordan OSB

Die Länder der Welt. Eine Länderkunde mit 120 Farbtafeln und vielen einfarbigen Bildern und Tabellen. Herder/Freiburg—Basel—Wien 1971; 504 S., Lexikonoktav, Ln. DM 48,—.

Es ist nicht leicht, diese neueste Länderkunde angemessen zu besprechen. Sie ist kein Lexikon mit alphabetischer Anordnung der Länder. Sie stellt die einzelnen Länder in ihrer räumlichen Nachbarschaft dar, d. h. nach Kontinenten und hier wieder nach Großlandschaften, die ihrerseits eigens dargestellt werden, wobei das Gemeinsame und das Unterscheidende herausgehoben wird. Die Länder selbst werden nach einem durchlaufenden Schema beschrieben. Das ist keineswegs eintönig, sondern ermöglicht eine schnelle Information und drängt geradezu zu Vergleichen. Dabei leisten die tabellenartigen Übersichten und geschichtlichen Zeittafeln gute Hilfe. In die Darstellung eingestreut sind eine Menge Fotos von charakteristischen Landschaften, Städtebildern und Bauwerken. Bunte Bildtafeln, etwa ein Viertel des Bandes, bieten einen farbigen Hintergrund, von dem sich die Text- und Zahleninformationen fast plastisch abheben und das Eigentümliche der Landschaften überraschend sichtbar wird. Alles in allem ein Nachschlagewerk, das über die Länder der Erde und ihre Bewohner, über Klima und Vegetation, Verfassung und Verwaltung, Wirtschaft und Verkehr eine schnelle Auskunft gibt. Ein wenig farblos und manchmal fast mager sind die Auskünfte über „Bevölkerung und Religion“, zumal was die Religionen und die Kulturen angeht. Wer hier oder auch anderswo Fragen hat und noch mehr wissen möchte, bleibt leider ohne Hilfe. Schade, daß zum Weiterarbeiten keinerlei Hinweise gegeben sind.

Münster

Josef Glazik MSC

Löhr, Detlev: *Christen heute im Heiligen Land.* Ein Reiseführer. (Erlanger Taschenbücher, 16), Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1971; 72 Seiten, 12 Photos, 1 Karte.

Eine lobenswerte Idee, dem Pilger ins Heilige Land einen Reiseführer zu geben, der ihm hilft, dort den Kirchen zu begegnen! Die Pilgerzeit ist kurz, und nicht leicht gelingt es, mit den ansässigen Christen in den wenigen Tagen über ihre Kirchen zu sprechen, wenn man ihnen unvorbereitet begegnet und nicht um die Tatsachen weiß, die sie bedrängen. Um so schwieriger ist dies, weil im Heiligen Land die Zertrennung der Christen deutlicher zutage tritt als sonstwo in der Welt, und weil zur Zeit die politische Lage die Situation zusätzlich erschwert.

Im vorliegenden Büchlein plaudert ein Reiseleiter über Erfolge und Nöte der Christen im Heiligen Land; er plaudert, wie Touristenführer eben plaudern: mit Detailangaben, die sich in ihrer Fülle niemand merken kann; mit guten Informationen aus eifriger Lektüre oder aus Gesprächen mit Vertretern der verschiedenen Kirchen; hier und dort seine subjektiven Wertungen und Meinungen einfließen lassend. Die Gegenwartsverhältnisse werden zutreffend registriert (ein Leser ohne Vorkenntnisse möchte aber sicher manche Zwischenfrage stellen); das pastorale Bemühen der aus dem Westen stammenden Kirchen wird im Wesentlichen richtig bewertet; den Zensuren über das pastorale Wirken der Orientalen liegt Mangel an Einfühlungsvermögen in die Faktoren zugrunde, welche die Leitlinien von deren Handeln bestimmen; was zur Geschichte der orientalischen Kirchen gesagt wird, sollte man überblättern.

Man kann aus dem Büchlein sehr wohl Themen entnehmen, über die man auf der Pilgerfahrt nutzbringend mit den Christen des Heiligen Landes spricht, doch wird man gut tun, wenn man die Antworten und Auskünfte, die hier versucht werden, bald wieder vergißt.

Würzburg

Ernst Chr. Suttner

Oesterreicher, Johannes: *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche.* Eine neue Zusammenschau der Konzilerklärung über die Juden (= Theologie und Leben, 7), Kyrios-Verlag/Meitingen-Freising 1971²; 94 S., DM 5,80.

In der Mitte dieses Bändchens steht die Ansprache, die J. OESTERREICHER anlässlich des 5. Jahrestages der Promulgierung der Konzilerklärung über das Band der Kirche zum jüdischen Volk an der Seton Hall-Universität gehalten hat. Umrahmt ist die Rede von Geleitworten, die Einblick in die Intensität des jüdisch-christlichen Gesprächs geben, und von einem Anhang mit ausführlichen Anmerkungen. — OESTERREICHER — wesentlicher Inspirator der Judenerklärung des II. Vat. — faßt die Aussagen des Konzils so zusammen: Es ist die „Entdeckung oder Wiederentdeckung des Judentums und der Juden in ihrem Eigenwert wie in ihrer Bedeutung für die Kirche“ (34). Die bleibende Verwurzelung in gleichen Quellen (AT, Rabbinentum) und das Staunen über die jüdische Existenz nach furchtbaren Katastrophen werden dargestellt als Ausgangspunkte des notwendigen theologischen Gesprächs zwischen Kirche und Judentum.

Münster

Klaus Gräve MSC

Rudolph, E.: *Indische Reise* (= Erlanger Taschenbücher, Band 13) Verlag der Ev.-luth. Mission/Erlangen 1971; S.

Die vorliegende Reisebeschreibung ist ein weiteres Zeugnis für den Spruch, der Indienfahrern gerne nachgesagt wird: „Jeder hat sein eigenes Indien.“ Der Autor schränkt bewußt seine Blickrichtung ein. Er will, wie er im Untertitel sagt, „exemplarisches Christentum im Land der Religionen“ darstellen. Die Überfülle des Rahmenmaterials aus dem indischen Alltag, aus der Begegnung mit dem Islam, dem Buddhismus und verschiedenen Sekten des Hinduismus, macht es bestimmt schwer, stets die richtigen Proportionen zu wahren. Der gewöhnliche, alltägliche Hinduismus erhält so kaum den ihm in Wirklichkeit zukommenden Platz. Eine intensive Lektüre findet im Buch ihren Niederschlag: sie bereichert es bestimmt in vieler Hinsicht, beeinträchtigt freilich öfters auch seine Spontaneität. Die meisten Leser dürften Stellen wie jene vorziehen, wo lebensnah „die Religion des Herrn Patel“ (13—17) gezeichnet wird. Sie werden weniger erwarten, hier z. B. einmal mehr das Leben von Mahatma Gandhi nacherzählt zu finden (127—132). Unbegreiflich ist die Selbstverständlichkeit, mit der zweimal ein alter Ladenhüter über die Entstehung der Kasten angeboten wird (65 und 140). RUDOLPH will weder Geschichte der indischen Christenheit noch ihr jetziges Gewand beschreiben. Er greift lediglich einige außergewöhnliche Gestalten und Bewegungen (fast ausschließlich aus dem evangelischen Raum) heraus, um seiner Ansicht nach typisch Indisches hervorzuheben. Die *Indische Reise* kann jenen Pilgern als Anregung dienen, die sich ebenfalls aufmachen möchten, um ihr Indien zu entdecken.

Zürich

Hubert Hänggi

Schalück, F. Hermann: *Armut und Heil.* Eine Untersuchung über den Armutsgehalt in der Theologie Bonaventuras (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, XXI). Verlag Ferdinand Schöningh/München - Paderborn - Wien 1971; 215 S., kart. DM 24,—

In diesem Buch wird am Beispiel der Theologie BONAVENTURAS gezeigt, daß die Armut gleichsam „existentielles Vorzeichen“ (7) eines gesamten Denkens werden kann. Zunächst hebt Vf. die Armut des Menschen als Nichts vor Gott, als transzendente Bedürftigkeit und Bereitschaft für die Gabe Gottes hervor. Sünde bedeutet bei Bonaventura demgegenüber eine Verkehrung der Empfänglichkeit in Selbstherrlichkeit, eine Verschärfung der Seinsarmut zur Armseligkeit der Armut (95). Aus dieser Armut heraus strebt der Mensch in Habsucht nach immer mehr Besitz. Für Bonaventura ist die Inkarnation im Zusammenhang des Heilsplanes „Offenbarung der Bewegung Gottes vom Reichtum in die Armut und Schwäche hinein“ (113). Gott verschenkt sich in seiner *condescensio* so, daß er selber arm wird. Die Armut ist das Fundament des ganzen Lebens Christi. Geburt und Kreuz sind Höhepunkte seiner Armut. Nun ist die Armut des Menschen nicht mehr nur Symbol und Folge der Ausgestoßenheit, sondern kann Zeichen der Verbundenheit mit Christus werden. Der Nach- und Mitvollzug der erlösenden Armut Christi besitzt in der Kirche und in allen Gliedern eine sakramentale Dimension (192).

Die Mängel des Buches sind gering und fallen angesichts des Ganzen kaum ins Gewicht. Bei einigen, nicht ausdrücklich als Exkurs gekennzeichneten Abschweifungen oder ausholenden Ausführungen wird erst nachträglich deutlich, warum sie der Autor für notwendig erachtet (vgl. 80f, 115f, 142—146 u. a.). Verschiedene Male läßt Vf. ohne jeden Übergang in die Ausführungen über Bonaventura Aussagen von RAHNER und METZ einfließen, ohne sie ausdrücklich — etwa als Parallelität der Gedanken — zu kennzeichnen. Erst am Stil oder im Blick auf die Fußnote erkennt man, daß diese Sätze nicht von Bonaventura, sondern aus der heutigen Zeit stammen (vgl. 92, 101—103, 150, 181). Ein sinnentstellendes Versehen entstand wohl beim Druck des Inhaltsverzeichnisses. So sind die Unterpunkte (1—3) zur Einleitung unter das erste Kapitel geraten.

Vf. beweist eine enorme Literaturkenntnis nicht nur, was die Theologie Bonaventuras angeht, sondern darüber hinaus im Blick auf die Reformation oder die heutige Zeit. Es geht ihm weniger darum, die Antwort Bonaventuras zu wiederholen, sondern darum, seine Frage zu verstehen, zu würdigen und in ihrer unverminderten Aktualität zu verdeutlichen (185). Dieses Ziel hat Vf. erreicht, besonders im Hinblick auf die Theologie Bonaventuras. Mancher hätte sich vielleicht eine deutlichere Verbindung zur heutigen Problematik gewünscht. Die Hinweise darauf bleiben vage, abgesehen von bibliographischen Angaben und Zitaten aus METZ und RAHNER. Jedoch wäre der Wunsch nach ausdrücklicherer Aktualität bei dem ohnehin schon weitgesteckten Rahmen dieses Buches eine Überforderung. In einigen Kapiteln wird die Linie zu LUTHER und zum reformatorischen Verständnis gezogen.

Vf. beschreibt die Armut nach der Theologie Bonaventuras als grundlegenden menschlichen, christlichen und kirchlichen Selbstvollzug. Armut steht im Zentrum der großen Themen von Erschaffung, Sündenfall, Erlösung und Heil. Es wird nicht nur ein guter Einblick in die Gedankenwelt des mittelalterlichen Theologen

gegeben, sondern das Buch kann auch auf der Suche nach einer noch zu entwickelnden „Theologie der Armut“ willkommene Hilfe bieten.

Tutzing, Obb.

Aquinata Böckmann OSB

00 **Vekemans, Roger, S.J.:** *Caesar and God. The Priesthood and Politics.* Orbis Books/Maryknoll, New York 1972; X + 118 pp.

Vom Thema, das im Untertitel „Priestertum und Politik“ genannt ist, handelt nur der dritte und letzte Teil des Buches (95–118). Im zweiten und längsten Teil über „Die Kirche und der gesellschaftlich-politische Bereich“ (27–94) befaßt sich der Autor mit der Definition und Begründung einer christlichen „Sozialethik“ bzw. „politischen Ethik“, indem er sich mit Konzeptionen vor allem von K. RAHNER, E. SCHILLEBEECKX, A. MARANANCHE und P. RICŒUR auseinandersetzt. Die Grundkategorien und Leitideen für die Sozialethik und für das Verhalten der Priester werden im ersten Teil über „Die Kirche in der Welt“ (1–25) entwickelt, und zwar mit Berufung auf die Konzilstexte über „Die Kirche in der Welt von heute“ und über „Das Apostolat der Laien“. — Die vorgelegten Gedanken sind nicht neu. Sie entsprechen den in den Jahren vor dem 2. Vat. Konzil entfaltenen und auch in einigen Konzilstexten formulierten Theorien über die „irdischen Wirklichkeiten“ und über das Laienapostolat. Das Grundverhältnis von Kirche und Welt, Heilsgeschichte und Weltgeschichte usw. wird mit abstrakten philosophischen Begriffen bestimmt: endgültiges und vorläufiges Ziel (Finalität, Teleologie), Transzendenz und Immanenz, Ewiges und Zeitliches, Absolutes und Relatives; theologische Gedanken wie Inkarnation, Kreuz, Kenose werden in dieses Schema eingefügt. Mit diesen Begriffen wird ein subtiles abstraktes Modell konstruiert, wonach dem Zeitlichen eine „relative Autonomie“ zukommt, die aber — auf Grund einer metaphysischen Notwendigkeit — auf das Absolute und damit auf die Kirche hingeordnet ist. Da es sich jedoch nicht um zwei klar zu trennende Bereiche handelt, sondern um das Offenbarmachen und Realisieren dessen, was in der Menschheit als dem „universalen Volk Gottes“ und im Profanen als dem Vorläufigen implizit schon anwesend ist und auf die Kirche verweist, ist dieses Schema beliebig manipulierbar. Das wird durch eine Spracheigentümlichkeit verstärkt: Alle Aussagen werden indikativisch formuliert, auch jene, die entweder die Analyse eines Tatbestandes voraussetzen oder die in offensichtlichem Widerspruch zur faktischen Situation „der Kirche“ stehen und darum als Forderung ausgesprochen werden müßten. Die Ergebnisse sind entsprechend sophistisch. Indem der Priester z.B. sich keiner politischen Mittel bedient, engagiert er sich in besonderer und höchster Weise politisch (96), insofern er — politisch! — Versöhnung und Einheit stiftet (99ff.), wozu er allerdings keine „Erfahrung in politischen Dingen“ braucht (113); dieses politische Engagement wird denn auch nicht inhaltlich beschrieben, sondern nur emphatisch beschworen mit „tieferem Sinn“, „letzter Begründung“, „etwas Substantiellem“, „Anweisung des richtigen Ortes“ des Politischen (104); das schließt nicht aus, daß die Geschichte letztlich auf eine Verkirklichung (*ecclesialization*) zugeht, deren integralistischer und totalitärer Charakter ziemlich unverblümt genannt wird (22f.). — Die von VEKEMANS dargestellte „politische Ethik“ kann in der gegenwärtigen kirchlichen und politischen Situation Lateinamerikas — ob vom Autor, der dort tätig ist, beabsichtigt, bleibe dahingestellt — nur einerseits die faktische politische Funktion kirchlicher Strukturen, Institutionen und Mentalitäten zur Unterstützung ungerechter und repressiver Verhältnisse verschleiern und ander-

seits das emanzipatorische politische Engagement von Laien und Priestern des „Neoklerikalismus“, des „Kreuzzuges“, der politischen und kirchlichen Polarisierung und der »Prostituierung« des Religiösen und des Politischen (112ff.) verdächtigen.

Münster

Ludwig Rütti

Rassismus und Widerstand. Hg. vom Institut für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie München. (= Taschenbuchreihe „Kirche und Dritte Welt“, Bd. 6) Pesch-Haus Verlag Mannheim—Ludwigshafen 1972; 115 S.

Die christliche Präsenz im südlichen Afrika, näherhin in den Staaten, die von einer weißen Minderheit beherrscht werden, ist seit einigen Jahren zunehmend im Hinblick auf den Rassismus und auf das Verhältnis zu den afrikanischen Befreiungsbewegungen problematisch geworden. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß in einem Taschenbuch einige wichtige kirchliche Dokumente zur Frage des Rassismus zusammengestellt worden sind: das am 21. August 1969 in Canterbury vom Zentralauschuß des Oekumenischen Rates der Kirchen verabschiedete Programm zur Bekämpfung des Rassismus; die auf der Vierten Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 verfaßte Stellungnahme zur Rassenfrage; zwei Hirtenbriefe (von 1965 und 1970) und eine zusammenfassende Stellungnahme der katholischen Bischofskonferenz von Rhodesien vom 1. August 1970 zur Verfassung und zum Landnahmegesetz von 1969; die Stellungnahme der südafrikanischen Bischofskonferenz zur Apartheid vom Juli 1957; der Brief des Generalobern der Weißen Väter vom 15. Mai 1971 zum Rückzug der Weißen Väter aus Mosambik; und das Manifest von Lusaka vom 16. April 1969, in dem die Führer der ost- und zentralafrikanischen Staaten ihre Haltung gegenüber dem südlichen Afrika darlegten. Außerdem sind die zusammenfassenden geschichtlichen Darstellungen der Diskussion im Oekumenischen Rat der Kirchen über die Rassenfrage bis zur Konferenz von Addis Abeba (von Klaus-Martin BECKMANN, 32—56) und des Verhältnisses der katholischen Hierarchie zur rhodesischen Regierung und zu deren rassistischer Politik (Francis RHODES, 65—76) eine hilfreiche Einführung in die Problematik. Vorangestellt sind einige grundsätzliche theologische Gedanken über „Rassismus und das Recht auf Widerstand“ von Jürgen MOLT-MANN. — Dieser Band zeigt konkret, welche politischen Implikationen und Konsequenzen nicht nur die Missionsarbeit, sondern das kirchliche Verhalten und die Theologie überhaupt enthalten. Der Rassismus stellt die Christenheit vor grundsätzliche Entscheidungen: einerseits berufen sich die rassistischen Regime im südlichen Afrika auf ihren Auftrag zur „Verteidigung der christlichen Zivilisation“ und werden in ihrer rassistisch-kolonialistischen Politik teilweise von kirchlicher Seite unterstützt, andererseits engagieren sich kirchliche Kreise im Kampf gegen die Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit der rassistischen Unterdrückung.

Münster

Ludwig Rütti

Zur Zweiten Entwicklungsdekade. Herausgegeben vom Heinrich-Pesch-Haus. (= Kirche und Dritte Welt. Taschenbuchreihe, Bd. 5) Pesch-Haus-Verlag/Mannheim-Ludwigshafen 1971; 116 S., broschiert DM 4,80

Die großen Hoffnungen, von denen die erste, an Enthusiasmus reiche Entwicklungsdekade getragen wurde, sind am Ende des Jahrzehnts mehr und mehr in Skepsis über das bisher Erreichte und zukünftig zu Bewältigende umgeschlagen. Der Abstand zwischen den reichen und den armen Nationen hatte sich nicht verringert, sondern im Gegenteil, die Schere hat sich noch weiter geöffnet. Deshalb hat die Ankündigung der Zweiten Entwicklungsdekade der Vereinten Nationen die internationale Diskussion um Ziel und Strategie der Entwicklungspolitik neu aufgerollt und bei Regierungen, internationalen Organisationen und nationalen Institutionen zu einer grundsätzlichen Überprüfung der bisherigen Zielvorstellungen und Maßnahmenkataloge geführt. — Die Beiträge des 5. Bändchens in der beachtenswerten Taschenbuchreihe vermitteln einen guten Ausschnitt aus diesen Neuüberlegungen. Im gründlich einführenden Artikel (Peter MOLT) zur internationalen Strategie der Entwicklungshilfe kommt bereits in der Überschrift „Krise in der Zweiten Entwicklungsdekade?“ der Tenor des Diskussionsstandes zum Ausdruck. Die Botschaft von Kardinal Roy, der ökumenische Brief an die christlichen Gemeinden Frankreichs, die Konferenz von Val-Duchesse und das Referat von R. GARDINER auf der Konferenz von Montreux zeigen den Willen der verschiedenen christlichen Kirchen auf, angesichts der bisherigen Erfahrungen und in der bestehenden Situation ihren eigenen Beitrag zu leisten, um Christi Botschaft, die eine Botschaft der Befreiung von Armut, Unwissenheit, Krankheit und Unterdrückung ist, in dieser Welt glaubhaft zu machen. Daß das bestehende wirtschaftliche und soziale Gefälle zwischen den industrialisierten Zonen und den Entwicklungsgebieten der Erde Abhängigkeiten erhält und stets neue Konflikte schafft, ist im institutionellen Bereich der Kirchen inzwischen auch erkannt worden. Im Bemühen, durch Entwicklung den Frieden in der Welt zu verwirklichen, tragen die Kirchen das Ziel internationaler Entwicklungsarbeit mit: die Entwicklungsländer so rasch wie möglich in die Lage zu versetzen, ihre Hoffnungen und wirtschaftlichen Fortschritte auch ohne ausländische Hilfe verwirklichen zu können (Pearson-Bericht).

Freiburg

Dr. Konrad Pölzl

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. WILLIAM CENKNER OP, The Catholic University of America, Department of Religion and Religious Education, Washington, D. C., 20017, USA · Dozent Dr. Dr. PETER ANTES, Seminar für Religionsgeschichte, D-78 Freiburg/Br., Belfortstr. 11 · Dr. phil. GUNTHER STEPHENSON, D-6101 Traisa b. Darmstadt, Röderstr. 37 · Univ.-Prof. Dr. Dr. ANTON ANTWEILER, D-44 Münster/Westf., Frauenstr. 1

SPIRITUELLE PRAXIS UND PHILOSOPHISCHE THEORIE IM BUDDHISMUS¹

Von Lambert Schmithausen

I. VORBEMERKUNG

Jeder, der auch nur ein wenig vom Buddhismus kennt, weiß, daß seine Lehren sowohl mannigfaltige philosophische Theorien wie auch zahlreiche spirituelle Praktiken umfassen. Unter „philosophischen Theorien“ verstehe ich hier, ganz allgemein, alle Versuche begrifflich-sprachlicher Aussagen über das wahre Wesen des oder einiges Seienden, oder über seine in der alltäglichen Erfahrung nicht zum Bewußtsein kommenden Aspekte. Philosophische Theorien im Buddhismus sind also beispielsweise die

¹ Der vorl. Aufsatz wendet sich sowohl an Indologen wie auch an interessierte Nichtindologen. Die ersteren mögen entschuldigen, daß der wissenschaftliche Apparat im Rahmen einer allgemein religionswissenschaftlichen Zeitschrift stark beschränkt werden mußte; die letzteren mögen Verständnis dafür haben, daß im Interesse der Spezialisten auf indische Namen, Sanskrittermini und Textbelege nicht gänzlich verzichtet werden konnte. — In den Anmerkungen finden folgende Abkürzungen Verwendung:

- A. = Anmerkung
AD = Abhidharmadipa with Vibhāṣāprabhāvṛtti, ed. P. S. JAINI, Patna 1959.
AKBh = Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, ed. P. PRADHAN, Patna 1967.
AS = Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, ed. P. PRADHAN, Santiniketan 1950.
Aṣṭ = Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, ed. P. L. VAIDYA, Darbhanga 1960.
BhPS_t = * Bhādrapālasūtra = Pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhisūtra (s. A. 43) (Kj., Mdo, vol. Du, fol. 1 a 1 — 73 a 5).
BoBh = Bodhisattvabhūmi (15. Kapitel der Yogācārabhūmi), ed. U. WOGIHARA, Tokyo 1930—1936.
B. Th. I. = E. CONZE, Buddhist Thought in India, London 1962.
CŚ = The Catuḥśataka of Āryadeva (. . . with extracts from the commentary of Candrakīrti), ed. V. BHATTACHARYA, Calcutta 1931.
DBhS = Daśabhūmikasūtra, ed. J. RAHDER, Paris/Louvain 1926.
DBhS-G = Gāthās des Daśabhūmikasūtra, zitiert nach: Daśabhūmikasūtra, ed. P. L. VAIDYA, Darbhanga 1967, p. 69 ff.
DN = Dīghanikāya (Ausg. d. PTS).
G. i. Ph. = E. FRAUWALLNER, Geschichte der indischen Philosophie, Bd. I, Salzburg 1953.
Kj. = Kanjur = Bka'-gyur-Abteilung des tibetischen Tripiṭaka, Peking-Druck (ed. D. T. SUZUKI, Tokyo 1958—1961).

Lehre, daß es kein substantielles Ich oder Selbst (*ātman*) gebe; oder die Auffassung, das gesamte Universum sei aus Faktoren aufgebaut, die jeweils nur einen winzigen Augenblick lang existieren. Mit „spiritueller Praxis“ meine ich die geistige Seite religiöser Übungen, d. h. solcher Übungen oder Handlungen, die direkt oder indirekt auf das Heil ausgerichtet sind. Im Falle des Buddhismus handelt es sich dabei vor allem um moralisch-ethische Übungen sowie um Versenkungspraktiken. Als Beispiel könnte man die vier „unbegrenzten [Geisteszustände]“ (*apramāṇa*) nennen, d. h. die meditative Übung von Wohlwollen, Mitleid, Mitfreude

- KP = Kāśyapaparivarta, ed. A. v. STAEL-HOLSTEIN, Shanghai 1926.
 LAS = Laṅkāvatārasūtra, ed. BUNYIU NANJIO, Kyoto 1956².
 Lit. Y. = L. SCHMITHAUSEN, Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule. Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges., Supplementa I, Wiesbaden 1969, 811—823.
 MAV = Madhyamakāvatāra par Candrakīrti, ed. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, St. Pétersbourg 1912.
 MN = Majjhimanikāya (Ausg. d. PTS).
 NVinSg = L. SCHMITHAUSEN, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmi, Wien 1969.
 p. = Seite (nur bei Verweisen auf zitierte Texte od. Sekundärliteratur).
 Ph. B. = E. FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 1969³.
 Ph. B. i. = J. MAY, La Philosophie Bouddhique idéaliste. Asiatische Studien XXV/1971, 265—323.
 Pr = Prasannapadā des Candrakīrti. Ausg. in: Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, ed. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, St. Pétersbourg 1913.
 PTS = Pali Text Society.
 S. = Seite (nur bei Verweisen auf Stellen des vorl. Aufsatzes).
 SABh = (Mahāyāna-)Sūtrālaṅkāra-Bhāṣya des Vasubandhu. Ausg. in: Asaṅga, Mahāyānasūtrālaṅkāra, ed. S. LÉVI, Paris 1907.
 Saṃdh = Saṃdhinirmocanasūtra, ed. É. LAMOTTE, Louvain/Paris 1935.
 Si_L = L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-tsang, traduite et annotée, Paris 1928/29.
 Śikṣ = Śikṣāsamuccaya des Śāntideva, ed. C. BENDALL, 's-Gravenhage 1957².
 SN = Saṃyuttanikāya (Ausg. der PTS).
 ŚrBh_m = Manuskript der Śrāvakabhūmi (14. Kapitel der Yogācārabhūmi), mir zugänglich durch die Freundlichkeit von Prof. ASKARI, ehem. Direktor des K. P. Jayaswal Research Institute in Patna, sowie Prof. BECHERT u. Dr. ROTH, Indolog. Seminar d. Univ. Göttingen.
 T = Taishō-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka.
 Tj. = Tanjur = Bstan-'gyur-Abteilung des tibetischen Tripiṭaka, Peking-Druck (ed. D. T. SUZUKI, Tokyo 1958—1961).
 WZKS = Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens.
 Y = Yogācārabhūmi, ed. V. BHATTACHARYA, Calcutta 1957 (umfaßt nur die Kapitel I—V der Yogācārabhūmi).
 Y_c = Chinesische Version der Yogācārabhūmi (T 1579).
 Y_t = Tibetische Version der Yogācārabhūmi (Tj., Sems-tsam, vol. Dzi — Yi).

und Gleichmut gegenüber allen Lebewesen; oder die „Betrachtung des Unreinen oder Widerwärtigen“ (*aśubhabhāvanā*), in der der Yogin zum Zwecke der Bekämpfung der Begehrlichkeit Leichname in den verschiedenen Stadien ihrer Auflösung betrachtet. Der Yogin braucht sich dabei übrigens nur am Anfang wirklich an einer Leichenstätte aufzuhalten. Später kann er diese Übung auch an einem beliebigen anderen Ort vollziehen, u. zwar mit Hilfe einer besonderen visionären Versenkungspraxis, welche jene zuvor beobachteten Leichname anschaulich und leibhaftig vergegenwärtigt.

Das Problem, das in diesem Aufsatz erörtert werden soll, ist das des geschichtlichen Verhältnisses von philosophischer Theorie und spiritueller Praxis im Buddhismus. Sind philosophische Theorien im Buddhismus aus rein theoretischen Erwägungen hervorgegangen, und ist die spirituelle Praxis lediglich ein Ausfluß dieser Theorien oder gar ohne jede Beziehung zu ihnen? Oder sind umgekehrt die spirituellen Praktiken das Primäre, und philosophische Theorien nur das Ergebnis einer nachträglichen Reflexion, in der die spirituelle Praxis theoretisch verfestigt, verallgemeinert oder auch fundiert wird?

Es soll dabei weniger um die „angeborenen“, z. T. ererbten und unspezifischen theoretischen Voraussetzungen des Buddhismus wie etwa die Lehre von der „Seelenwanderung“ (*samsāra*) gehen als vielmehr um die für den Buddhismus typischen philosophischen Theorien, die er erst im Laufe seiner Entwicklung neu hervorgebracht hat. Auch ist dies nicht das erste Mal, daß zu der Frage Stellung genommen wird, ob diese Theorien aus rein theoretischen Erwägungen hervorgegangen sind oder aus spiritueller Praxis. Aber es fehlen bisher beweiskräftige Untersuchungen nach streng historisch-philologischer Methode. Hierzu müßten für eine gegebene philosophische Theorie die ältesten Quellen aufgefunden gemacht und der Zusammenhang, in dem die Theorie dort erscheint, geprüft werden. Das ist aber meist sehr schwierig, da die einschlägigen Textmassen größtenteils anonym und nicht nur absolut, sondern auch relativ schwer datierbar sind. Hinzu kommt, daß große Teile der buddhistischen Literatur verlorengegangen sind und daß auch von den erhaltenen Werken die Mehrzahl nur in Gestalt von oft schwer verständlichen tibetischen und chinesischen Übersetzungen vorliegt. Daß es trotzdem möglich ist, zum mindesten in einigen Fällen zu einigermaßen gesicherten Ergebnissen zu kommen, möchte ich im folgenden am Beispiel der idealistisch-spiritualistischen Philosophie der Yogācāra-Schule demonstrieren. Anschließend soll an Hand einiger weiterer philosophischer Theorien gezeigt werden, daß das im Falle des Yogācāra-Idealismus gewonnene Ergebnis keineswegs singulär zu sein scheint.

2. DIE ENTSTEHUNG DES IDEALISMUS DER YOGĀCĀRA-SCHULE

Die Yogācāra-Schule läßt sich, von einigen frühen Materialien abgesehen, dem Mahāyāna zurechnen, dem ‚Großen Fahrzeug‘, dem es, im Gegensatz zum älteren Hīnayāna oder ‚Geringeren Fahrzeug‘, nicht nur

um das eigene Heil, sondern auch um das Heil der anderen geht. Das Mahāyāna neigt ferner, im Unterschied zur realistischen Ontologie der meisten Hinayāna-Schulen, der Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungswelt zu. In diesem Rahmen hat auch die idealistisch-spiritualistische Philosophie der Yogācāras ihren Platz.

Die wesentlichen Aspekte des voll ausgebildeten Systems lassen sich wie folgt skizzieren^{1a}:

a) Erkenntnistheoretisch formuliert besagt die Lehre des Yogācāras, daß bei allen Erkenntnissen oder Wahrnehmungen² lediglich ein ideelles gegenständliches Bild in der Erkenntnis selbst erkannt wird, nicht aber ein erkenntnisäußerer, realer Gegenstand. Die Erkenntnis ist „bloßer Geist“ (*cittamātra*) oder genauer „bloßer Bewußtmachungsakt“ (*viññaptimātra*)³, ohne daß ein entsprechendes äußeres Objekt existierte.

b) Dem entspricht in metaphysischer Hinsicht die Theorie, daß es keine Materie gibt, sondern nur Geistiges. Das gesamte Universum besteht lediglich aus einer Vielzahl von Lebewesen, die ausschließlich durch geistige Faktoren konstituiert werden. Jedes einzelne Lebewesen ist ein Komplex von acht verschiedenen Arten von Erkenntnissen bzw. Wahrnehmungen, nebst einer Anzahl diese begleitender geistiger Entitäten von vornehmlich voluntativer oder affektiver Natur, wie etwa Willensimpulse, leidenschaftliche Zu- und Abneigung oder Lust- und Schmerzempfindungen. Alle diese geistigen Faktoren existieren jeweils nur für die Dauer eines winzigen Augenblickes, und es können sich allenfalls gleichförmige Ketten solcher Augenblicke bilden.

c) Alle geistigen Faktoren erkennen, wie gesagt, nicht etwa reale, erkenntnisäußere Gegenstände, sondern lediglich das ideelle gegenständliche Bild, das ihnen bei ihrem Entstehen eingeprägt ist. Dabei beziehen die gewöhnlichen Erkenntnisse und Wahrnehmungen, welche die bewußte Oberfläche des Lebewesens darstellen, ihren Inhalt vor allem aus dem Alayaviññāna, einer untergründigen, unterbewußten Form des Geistes.

^{1a} Die folgenden Ausführungen basieren vornehmlich auf Hsüan-tsangs *Viññaptimātratāsiddhi* (T 1585, SiL).

² Skt. *viññāna* oder *citta*; diese beiden Ausdrücke umgreifen sowohl den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung wie auch den des Denkens und der gedanklichen Erkenntnis. Wenn im folgenden der Kürze halber meist nur das Wort „Erkenntnis“ verwendet wird, so möge der Leser sich gegenwärtig halten, daß die sinnliche Wahrnehmung miteingeschlossen ist.

³ Das Sanskritwort *viññapti* — eine kausative Bildung mit der Grundbedeutung „Bekanntmachung“, „Mitteilung“ — expliziert den Aspekt des aktuellen Vollzuges der Erkenntnis und ihrer Bezogenheit auf ein Objekt. Demgegenüber bezeichnen *citta* und *viññāna* nicht nur die aktuelle Erkenntnis als Korrelat eines Objektes, sondern auch, in mehr ontologischer Sicht, den veränderlichen und intermittierenden Strom der Wahrnehmungen und Erkenntnisse im Gegensatz zu einem substantiellen Selbst oder den Geist im Gegensatz zur Materie. Im letzteren Sinne ist vor allem *citta* gebräuchlich, weshalb ich dieses Wort hier mit „Geist“ wiederzugeben pflege.

Dieses Ālayavijñāna enthält nämlich ein — allerdings ebenfalls un- bzw. unterbewußtes — ideelles Bild der ganzen Welt, dessen Form durch das Karman, d. h. die guten und bösen Werke des Lebewesens, bestimmt ist. Die Welt, auch die Außenwelt, ist somit nach dieser Lehre lediglich ein subjektives, ideelles Produkt der einzelnen Lebewesen. Unsere Überzeugung, in einer und derselben Welt zu leben, ist bloß eine Einbildung, die dadurch hervorgerufen wird, daß die Werke von uns allen trotz mancher Unterschiede doch auch eine Reihe von gemeinsamen Zügen aufweisen, die bewirken, daß unsere Ālayavijñānas gleichartige geistige Bilder der Außenwelt hervorbringen.

d) Es muß allerdings betont werden, daß dieses vielheitliche Universum fluktuierender geistiger Faktoren nur eine vordergründige Wirklichkeit ist. Der mystischen Schau erschließt sich eine tiefere Schicht, die transphänomenale Wirklichkeit oder ‚Soheit‘ (*tathatā*), welche einheitlich, unveränderlich und unvergänglich ist und den ontologischen Aspekt des Nirvāṇa darstellt.

Was nun die Entstehung dieser idealistisch-spiritualistischen Philosophie der Yogācāras angeht, so hat man zunächst versucht, sie aus theoretischen Erwägungen abzuleiten. J. MASUDA z. B. glaubte, die Yogācāras hätten ihren Idealismus als eine Gegenposition zum absoluten Negativismus der anderen großen Mahāyāna-Schule, des Madhyamaka, entwickelt, u. zwar auf Grund der philosophischen Einsicht, daß das Bewußtsein selbst im Gegensatz zu den Objekten nicht negiert werden könne⁴. E. CONZE hat demgegenüber die These aufgestellt, daß die Wurzeln der idealistischen Philosophie der Yogācāras in erster Linie in der Versenkungspraxis zu suchen seien⁵. Welche dieser beiden Auffassungen die richtige ist, kann nur durch eine genaue Prüfung der ältesten Yogācāra-Quellen erwiesen werden.

In einem Aufsatz zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāraschule habe ich nachzuweisen versucht, daß die ältesten der Yogācāraschule zuzurechnenden Materialien in der umfangreichen *Yogācārabhūmi* („Stufe[n] der spirituellen Praxis“) gesammelt sind⁶. In diesem Traktat aber ist, soweit ich sehe, die für die späteren Yogācāras charakteristische idealistisch-spiritualistische Philosophie noch nicht nachweisbar⁷. Nur ein einziges Mal findet sich in der *Yogācārabhūmi* die Behauptung, es gebe

⁴ JIRYO MASUDA, Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule (Heidelberg 1926), 25.

⁵ B. Th. I., 251 ff.; vgl. auch J. MAY, Ph. B. i., 266 u. 281.

⁶ Lit. Y., 819 ff.

⁷ Auszunehmen sind einige Stellen im Kapitel Bodhisattvabhūmiviniścaya, da sie sämtlich zum Text des weiter unten zu besprechenden Saṃdhinirmocanasūtra, das vollständig in dieses Kapitel der *Yogācārabhūmi* inkorporiert worden ist, gehören. Abgesehen von diesen Stellen verzeichnet weder Bd. 17 (Yuga-bu) des „Index to the Taishō Tripiṭaka“ noch S. INABAS Yuishiki Gakujutsu-go Sakuin (Kyoto 1952) irgendwelche Belege für *vijñaptimātra* (*yui-shiki*) oder *cittamātra* (*yui-shin*).

nur den Geist (*cittamātra*). Aber diese Behauptung wird dort nicht verfochten, sondern abgelehnt; und außerdem richtet sie sich bezeichnenderweise gar nicht gegen die Existenz erkenntnisäusserer Objekte, sondern nur gegen die Auffassung, daß es neben dem Geist selbst noch andere, geistartige Faktoren gebe, d. h. daß neben den rein kognitiven Wahrnehmungen und Erkenntnissen noch weitere geistige Faktoren von vornehmlich affektivem oder voluntativem Charakter als eigene Entitäten existieren⁸. Die idealistische Philosophie der späteren Yogācāras fehlt also in der Yogācārabhūmi noch, und im großen und ganzen vertritt dieser Text ganz die realistische Ontologie der traditionellen Hinayāna-Schulen, für die die reale Existenz materieller Entitäten selbstverständlich ist^{8a}.

In einigen Kapiteln allerdings weicht die Yogācārabhūmi von ihrer gewöhnlichen, realistischen Einstellung ab, vor allem in den betont mahāyānistisch orientierten Kapiteln ‚Bodhisattvabhūmi‘ („Stufe der Bodhisattvas“, d. h. der nach der Buddhaschaft Strebenden) und ‚Bodhisattvabhūmi-viniścaya‘ („klarstellende Untersuchung der Stufe der Bodhisattvas“). Hier findet sich eine Art nominalistischer Philosophie, nach der alle endlichen Dinge lediglich Setzungen der Sprache sind. Die sie in ihrer jeweiligen Bestimmtheit konstituierenden sprachlichen Bezeichnungen (*prajñapti*) sind „bloße Bezeichnungen“ (*prajñaptimātra*)⁹, denen keine ihrem Inhalt entsprechenden realen Objekte gegenüberstehen. An anderen Stellen¹⁰ heißt es, alle objektiven Erscheinungen hätten ihre Wurzel in der „Vorstellung“ (*vikalpa*)^{10a}. Aber auch diese Lehre ist nicht eigentlich idealistisch; denn sie ist offensichtlich dahingehend zu verstehen, daß die Vorstellung die Erscheinungen realiter produziert: Vorstellung und Dinge verursachen sich gegenseitig, u. zw. in der Weise, daß die Dinge der gegenwärtigen Existenz durch die Vorstellungen des vorhergehenden Lebens verursacht sind und ihrerseits die Vorstellungen des gegenwärtigen Lebens hervorrufen¹¹. Die Dinge sind somit nicht bloß ideelle Bilder der Vorstellung, in der sie bewußt werden, sondern dieser durch die Vorstellungen einer früheren Existenz realiter vorausgesetzt; realiter allerdings nur in dem Sinne, daß sie außerhalb des Subjektes existieren, nicht im Sinne absoluter Wirklichkeit; absolute Wirklichkeit besitzen für diese Lehre weder die objektiven Erscheinungen noch

⁸ Y_t Zi 80 b 2 ff.; vgl. Lit. Y., 820, A. 46.

^{8a} Vgl. z. B. Y 31, 3 f.: „Die äußeren Dinge sind materiell und grob[stofflich]; sie bestehen aus den vier groben Elementen und aus dauerhaften Ketten [von Augenblicken, vgl. S. 178 f.]“ (*bāhyabhāvā rūpiṇa audārikāś cāturmahābhūtikāś sthāvarasantatayāś ca*).

⁹ BoBh 43, 25 ff.: *yeyam svalakṣaṇaprajñaptir dharmāṇām . . . , prajñaptimātram eva tad veditavyam . . .*; vgl. auch Ph. B., 268 ff.

¹⁰ Vor allem BoBh 50,22—55,23 u. Y_t Zi 302 b 1 ff.

^{10a} Der Begriff *vikalpa* impliziert das eigenmächtige Setzen vielheitlicher und letztlich immer verfälschender Bestimmungen, im Gegensatz zu einem ruhigen Innesein der einheitlichen wahren Wirklichkeit.

¹¹ BoBh 52, 21 ff.; Y_t Zi 304 a 4—6, 15 b 1, etc.

die subjektiven sie produzierenden Vorstellungen¹². Es handelt sich daher bei diesen Lehren um Sonderformen des mahāyānistischen Illusionismus, die zwar als Vorstufen des Yogācāra-Idealismus gelten können, aber noch nicht als dieser selbst. Wir werden später auf sie zurückkommen.

Zunächst müssen wir auf einen anderen Zusammenhang eingehen, in dem sich in der Yogācārabhūmi ein Ansatz für eine idealistische Denkweise findet: auf die Theorie der Objekte visionärer Versenkung. Auch hier ist die übliche Lehre des Traktates realistisch: die in der visionären Versenkung geschauten Objekte bestehen aus einer besonderen Art von Materie, die von der Versenkung erzeugt wird und dadurch gekennzeichnet ist, daß sie der sinnlichen Wahrnehmung unzugänglich ist und anderer Materie keinen Widerstand leistet¹³. An einer Stelle des Kapitels ‚Śrāvakabhūmi‘ („Stufe der [nur die eigene Erlösung erstrebenden] Hörer“) jedoch wird ein sonst unbekanntes Sūtra zitiert, in dem die Idealität der Versenkungsobjekte wenigstens als eine Möglichkeit gesehen wird. Der Text sagt: „Es ist nicht etwa so, daß [in dieser Versenkung] der Wahrnehmung des [Yogin] der betreffende Gegenstand selbst direkt und unmittelbar zugänglich würde. Vielmehr entsteht ihm eine Nachbildung oder ein Abbild jenes [Gegenstandes], oder bloß eine [entsprechende] Erkenntnis, Wahrnehmung oder Erinnerung¹⁴.“ Die Śrāvakabhūmi faßt also die Möglichkeit ins Auge, daß die Objekte der visionären Versenkung — etwa die Leichname bei der ‚Betrachtung des Widerwärtigen‘ — bloß ideelle Bilder einer zur Anschaulichkeit gesteigerten Erinnerung seien. Damit ist aber noch keineswegs ein universaler Idealismus ausgesprochen; denn die Realität der gewöhnlichen Objekte, der Gegenstände der normalen Wahrnehmung, wird in diesem Text in gar keiner Weise bestritten.

Dies geschieht vielmehr erst im Saṃdhinirmocanasūtra, der „Lehrrede von der Entschlüsselung des verborgenen Sinnes“ (um 300 n. Chr.). Zwar muß die Redaktion dieses Sūtra vor der Endredaktion der Yogācārabhūmi stattgefunden haben; aber es enthält viele Stücke, die offenkundig jünger sind als die meisten Teile der Yogācārabhūmi, speziell jünger als deren Kapitel ‚Bodhisattvabhūmi‘ und ‚Śrāvakabhūmi‘¹⁵.

¹² Vgl. z. B. Y_t ħi 15 b 8 ff. u. 18 a 5 ff.

¹³ Z. B. Y 68, 13 f.; Y_t Zi 229 b 8 ff. u. 214 b 2 ff.; vgl. auch AKBh 197, 4—6 sowie Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭikā (ed. YAMAGUCHI), 26, 3 f.

¹⁴ ŚrBh_m fol. 8 A 5, Z. 6 cf.: *sa na tad eva jñeyaṃ vastu samavahitaṃ sampratyakṣibhūtaṃ* (emend. nach fol. 8 A 4, Z. 3 a) *paśyaty, aṇi tu tatpratirūpakam asyotpadyate tatpratibhāsam vā jñānamātram vā darśanamātram vā pratismṛtimātram vā*. — Vgl. auch Jōshō NOZAWA, Daijō-bukkyō Yuga-gyō no Kenkyū (Kyoto 1957), 36 ff.

¹⁵ Vgl. Lit. Y., 822 f.; etwas anders J. MAY, Ph. B. i., 281: „Les parties les plus anciennes [de la Yogācārabhūmi] pourraient être contemporaines du Saṃdhinirmocanasūtra, ou même légèrement antérieures.“ MAY gibt aber keine Begründung für seine Auffassung, die m. E. das durchschnittliche Alter der Materialien des Saṃdhinirmocanasūtra im Vergleich zu den in der Yogācārabhūmi verarbei-

Dies gilt insbesondere für das VIII. Kapitel des Saṃdhinirmocanasūtra. Hier wird die Frage gestellt, ob die gegenständlichen Bilder, die Objekt der Versenkung sind, vom Geiste verschieden sind oder nicht¹⁶. Die Antwort lautet, sie seien nicht vom Geiste verschieden, denn sie seien nichts außerhalb des Bewußtmachungsaktes (*viññaptimātra*)^{16a}. Als Beweis für diese These führt das Sūtra einen Ausspruch des Buddha an, nach dem „die Erkenntnis durch bloßes Bewußtmachen des Objektes gekennzeichnet ist“ (**ālabana-viññaptimātra-prabhāvitam viññānam*)¹⁷. Diese Formulierung erinnert an die auch außerhalb der Yogācāraschule belegbare und keineswegs idealistische Lehre, die Funktion der Erkenntnis (*viññāna, citta*) bestehe darin, daß sie das Objekt einfach wahrnimmt (*upalabdhī*) oder bewußt macht (*viññapti*)¹⁸, im Gegensatz zur Funktion der anderen geistigen Faktoren (Empfindung etc.), die bestimmte Aspekte des Objektes akzentuieren. Im Saṃdhinirmocanasūtra ist offenbar diese gängige Lehre im Sinne eines Beweises für die Idealität der Versenkungsobjekte umgedeutet worden: die Erkenntnis besteht in einem bloßen Akt des Bewußtseins eines Objektes¹⁹, ohne daß das bewußt gemachte Objekt irgendeine reale Existenz außerhalb der es bewußt machenden Erkenntnis hätte.

Mit dem Terminus *viññaptimātra* — in dem Sinne, daß die Erkenntnis bloßer Bewußtmachungsakt und das Objekt nichts außerhalb dieses Be-

teten ein wenig zu hoch eingeschätzt. — Zur Datierung des zweifellos späteren Laṅkāvatārasūtra vgl. H. NAKAMURA, A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism, Acta Asiatica 7/1964, 67; N. FUNAHASHI, Seshin to Ryōgakyō to no zengo-ron ni tsuite, Journal of Indian and Buddhist Studies XX, 1/1971, 321 ff.

¹⁶ Saṃdh VIII, 7 (p. 90, 33—91, 1).

^{16a} Saṃdh VIII, 7 (p. 91, 3): *gzugs brñan de rnam par rig pa tsam du zad pa'i phyir te*; vgl. auch Saṃdh VIII, 9 (p. 92, 11—13).

¹⁷ Saṃdh VIII, 7 (p. 91, 4 f.): *rnam par śes pa ni* (vgl. NVinSg, 110, Fußn. w) *dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phyee ba yin no źes ñas bśad do*.

¹⁸ Vgl. z. B. AD 78, 11: „Die Erkenntnis ist die bloße Wahrnehmung des Dinges“ (*vastūpalabdhimātram cittam*); AKBh 11, 7: „Als die Persönlichkeitskonstituente ‚Erkenntnis‘ bezeichnet man das Bewußtmachen, [d. h.] die Wahrnehmung, des jeweiligen Objektes“ (*viśayaṃ viśayaṃ prati viññaptir upalabdhir viññānaskandha ity ucyate*); Y 11, 8: „Was ist die Erkenntnis? Dasjenige, was mit dem Bewußtmachen des Objektes befaßt ist“ (*viññānam katamat? yad ālabhanaviññaptau pratyupasthitam*). Vgl. auch Y 59, 16; Yaśomitra, Abhidharmakośavyākhyā (ed. WOGIHARA), 142, 1 ff.; SiL 296 f.

¹⁹ Man beachte, daß der Terminus „bloß(es) Bewußtmachen“ (*viññaptimātra*) in diesem Satz (s. A. 17) anders verwendet wird als im vorhergehenden (s. A. 16a). Dort hieß es, das Objekt sei nichts außerhalb des Bewußtmachungsaktes, d. h. bloß ein ideelles Bild im Geiste; hier hingegen ist die Erkenntnis bloßes Bewußtmachen ohne ein entsprechendes reales Objekt. Gerade diese Unstimmigkeit macht deutlich, daß sich das Saṃdhinirmocanasūtra hier an ältere Formulierungen (s. A. 18, aber auch S. 166 [*prajñaptimātra*-Lehre der Bodhisattvabhūmi]) anschließt.

wußtmachungsaktes ist — hat das Saṃdhinirmocanasūtra den zentralen und charakteristischen Terminus des Yogācāra-Idealismus geschaffen. Es verwendet ihn, wie wir sahen, zunächst zur Charakterisierung der Idealität der Versenkungsobjekte. Die Aussage, daß das Objekt nichts außerhalb des Bewußtmachungsaktes, sondern bloß ein ideelles Bild im Geiste sei, bleibt jedoch im Saṃdhinirmocanasūtra nicht auf den speziellen Bereich der Versenkung beschränkt, ebenso wenig wie dies bei der idealistisch umgedeuteten älteren Formel der Fall war. Im unmittelbar folgenden Absatz erklärt das Sūtra ausdrücklich, daß auch die gewöhnlichen Objekte, die Objekte der alltäglichen Wahrnehmung, nichts vom Geiste Verschiedenes, nichts außerhalb des Bewußtmachungsaktes seien, sondern bloß ideelle Bilder im Geiste²⁰. Eine Begründung für diese Behauptung gibt das Saṃdhinirmocanasūtra nicht. Es handelt sich offensichtlich um eine bloße Verallgemeinerung jener Idealität, die im Falle der Versenkungsbilder evident geworden war. M. a. W.: Der universale Idealismus der Yogācāras ist entstanden aus der Reflexion über eine bestimmte spirituelle Praxis und aus der Generalisierung der dabei beobachteten Verhältnisse.

Es stellt sich natürlich die Frage, wodurch diese Generalisierung motiviert war, ferner die Frage, wieso eine solche auf den ersten Blick doch recht ungewöhnliche Theorie überhaupt Aussicht hatte, Anklang zu finden.

Was das Motiv angeht, so bietet die Śrāvakabhūmi-Stelle, an der wir dem Gedanken der Idealität der Versenkungsbilder zum erstenmal begegneten²¹, keinen Anhaltspunkt. Nach Auffassung der Śrāvakabhūmi nämlich führt die Betrachtung der Versenkungsbilder am Ende zu einer übernormalen direkten Schau des Objektes selbst²². Die Śrāvakabhūmi steht also dem Objekt, ganz im Sinne des Hinayāna, positiv gegenüber, und bezeichnenderweise werden als vornehmstes Objekt der Versenkung die vier heiligen Wahrheiten genannt²³.

In anderen Kapiteln des Yogācārabhūmi²⁴ finden wir jedoch eine andere Versenkungspraxis. Sie geht ebenfalls von gegenständlichen Bil-

²⁰ Saṃdh VIII, 8.

²¹ S. 167.

²² ŚrBh_m 8B5, Z. 1c: „...und dadurch, daß ihm der zuerkennende Gegenstand unmittelbar anschaulich wird, [erlangt er] die ‚Reinigung bezüglich des Objektes‘“ (*jñeyavastupratyakṣatayā* [Mskr. fälschlich: *-pratyaवेक्षतयā*] *ca ālam-banapariśuddhim* [sc. *anuprāpnoti*]); ŚrBh_m 8B4, Z. 2: „Es entsteht eine von [verfälschender oder geistige Aktivität und Unruhe implizierender] Vorstellung freie, unmittelbare geistige Schau, [die] das [in der Versenkung hervorgerufene] Abbild [des betreffenden Gegenstandes] transzendiert und [sich direkt] auf den zuerkennenden Gegenstand [selbst richtet]“ (*pratibimbam atikramya tasmīn eva jñeye vastuni nirvikalpaṃ pratyakṣaṃ jñānadarśanam utpadyate*).

²³ ŚrBh_m 8A4, Z. 2a.

²⁴ Vor allem in dem Kapitel Bodhisattvabhūmiviniścaya. Die Endredaktion dieses Kapitels ist eindeutig später als die des Saṃdhinirmocanasūtra (vgl. A. 7), doch enthält es zahlreiche Materialien, die insbes. gegenüber Saṃdh VIII einen früheren Entwicklungsstand reflektieren.

dem aus, die in der Versenkung produziert werden. Sie sieht aber, ganz im Sinne des Mahāyāna, ihr Ziel nicht in einer direkten Schau des Objektes selbst, sondern in einem spirituellen Zustand der Überwindung aller objektiven Erscheinungen²⁵. Bei dieser Versenkungspraxis kultiviert nämlich der Yogin die Versenkungsbilder, die als Substitute der alltäglichen Objekte fungieren, lediglich in der Absicht, sie anschließend zu eliminieren; und indem er die Versenkungsbilder eliminiert, entledigt er sich gleichzeitig auch der natürlichen Objekte, für die jene Versenkungsbilder substituiert worden waren²⁶.

Nun war die Möglichkeit einer Beseitigung der Versenkungsbilder kaum problematisch, zumal dann nicht, wenn sie — wie es in den einschlägigen Partien der Yogācārabhūmi gelegentlich der Fall zu sein scheint²⁷ — als rein ideelle Gebilde aufgefaßt wurden. Daß aber zugleich mit ihnen auch die normalen Objekte beseitigt sein sollten, war nicht ohne weiteres einzusehen, zum mindesten solange nicht, als diese Objekte als real aufgefaßt wurden. Es wird aber sofort plausibel, wenn man auch die gewöhnlichen Objekte wie die Versenkungsbilder als ideell ansetzt, und genau dies hat das Samdhinirmocanasūtra getan.

Daß die in diesem Text vorgenommene Verallgemeinerung der Idealtät der Versenkungsbilder tatsächlich durch das Bestreben motiviert war,

²⁵ Z. B. Y_t 14 b 2 f. (= Y_c 701 a 14 f.): „Aus der vom Wissen um die wahre Wirklichkeit (*paramārtha-jñāna*) beeinflussten (*paribhāvita*) erfassenden Tätigkeit [des Geistes] resultiert das Erfassen der transphänomenalen [Wesenheit] (*ānimitta*), [welches] zur Läuterung (*vyavadāna*, d. h. zum Heil) führt“ (*don dam pa'i śes pas yoñs su bsgos pa'i 'dzin pa'i 'bras bu ni mtshan ma med pa la 'dzin pa yin te l rnam par byañ bar 'gyur ba'o*).

²⁶ Vgl. Y_t Zi 236 b 1 f. (= Y_c 669 a 8—10): „Irgendein [Yogin] vertreibt die natürlichen Erscheinungen (*nimitta*), indem er seinen Geist auf Erscheinungen richtet, [die bloß] Abbilder (*pratibimba*) [der natürlichen Erscheinungen und] Gegenstand der Versenkung (*samādhigocara*) sind; [er tut dies] in der Weise, wie man einen Keil mit Hilfe eines Gegenkeiles heraustreibt (*āṇipratyāñi-nirhārayogena*)“ (*'di na la la tiñ ñe 'dzin gyi spyod yul gyi gzugs brñan gyi mtshan ma yid la byed pas rañ bzin gyi mtshan ma khye'us khye'u dbyuñ ba'i tshul gyis mñon par 'byin par byed*); Y_t 15 b 3 f. (= Y_c 701 b 19 ff.): „Nachdem sich [der Yogin] Versenkungsbilder der fünf Arten von möglichen Objekten der Erkenntnis (*jñeya*) vergegenwärtigt hat, [ist er imstande,] diese Objekte [in Gestalt jener Abbilder aktuell] zum Gegenstand [seiner Erkenntnis] zu machen. [Und] indem er [diese Versenkungsbilder wieder] verschwinden läßt (*vibhāvana*, nach Chin.; nach Tib.: *abhibhāvana*), eliminiert er (*vyāvartayati* o. ä.) [auch die natürlichen Objekte]“ (*śes bya rnam pa lha'i tiñ ñe 'dzin gyi gzugs brñan mñon du byas nas l śes bya de la dmigs par byed do l l zil gyis gnon pas ni rnam par bzlog par byed do*).

²⁷ Vgl. z. B. Y_t 14 b 2 f., wo es heißt, daß die [in der Versenkung wahrgenommenen] Erscheinungen, welche Abbilder [der natürlichen Erscheinungen] sind, im Gegensatz zu diesen letzteren bloß eingebildet (*parikalpita*) seien, daß sie bloß durch einen auf sie konzentrierten Denk- und Willensakt (*adhimokṣa*) des Yogin sichtbar würden und keine selbständige Existenz hätten.

die im vorigen geschilderte Versenkungspraxis der Beseitigung aller objektiven Erscheinungen durch eine entsprechende ontologische Fundierung einleuchtend zu machen, wird durch den Kontext bestätigt: im Saṃdhinirmocanasūtra folgt nämlich auf die Darlegung, daß sowohl die Versenkungsbilder wie auch die normalen Objekte bloß ideell seien, tatsächlich die Beschreibung einer Versenkungspraxis, die durch die Einsicht in die Idealität der Versenkungsbilder zur Schau des einheitlichen wahren Wesens (*tathatā*) aller Erscheinungen vorstößt²⁸. Auch in den nächstältesten Yogācāra-Texten finden wir die Lehre von der Idealität der Objekte vor allem im Kontext dieser Versenkungspraxis.

Ein Motiv für die verallgemeinernde Übertragung der Idealität der Versenkungsobjekte auf die normalen Objekte ist somit ersichtlich. Wieso aber war ein solch kühner Schritt überhaupt möglich, wie konnte er mit Anklang und Verständnis rechnen? Auch diese Frage läßt sich verhältnismäßig leicht beantworten: wir müssen diesen Schritt auf dem Hintergrund der illusionistischen Tendenzen des gesamten Mahāyāna sehen. Wir hatten ja spezielle Formen des mahāyānistischen Illusionismus schon in einigen Kapiteln der Yogācārabhūmi angetroffen.

Wir waren dort der Lehre begegnet, daß alle objektiven Erscheinungen Produkte der vielheitlichen Vorstellung (*vikalpa*) seien. Diese Lehre beinhaltet zwar, wie wir sahen, noch keinen Idealismus, weil sie den Produkten der Vorstellung eine Existenz außerhalb des Geistes zugesteht. Sie betont aber doch andererseits auch deutlich die letztliche Unwirklichkeit aller vielheitlichen Erscheinungen und Vorstellungen und vergleicht ihr Verschwinden bei der Erlösung mit dem Erwachen aus einem Traum²⁹.

Wir hatten ferner in dem Kapitel ‚Bodhisattvabhūmi‘ die Lehre vorgefunden, daß alle endlichen Entitäten in Wirklichkeit bloß Setzungen der Sprache seien, wobei die Nichtexistenz den sprachlichen Bezeichnungen inhaltlich entsprechender realer Gegenstände dadurch zum Ausdruck gebracht worden war, daß man die sprachlichen Bezeichnungen als „bloße Bezeichnungen“ (*prajñaptimātra*) bestimmt hatte³⁰. Die Ähnlichkeit dieser Formulierung mit der Aussage des Saṃdhinirmocanasūtra, die Erkenntnis sei „bloßer Bewußtmachungsakt“ (*viññaptimātra*), ist unverkennbar und zwingt m. E. zur Annahme einer direkten Beeinflussung des Saṃdhinirmocanasūtra durch die Bodhisattvabhūmi³¹.

Aufschlußreich für die Vorbereitung des Überganges vom „Nominalismus“ der Bodhisattvabhūmi zum Idealismus des Saṃdhinirmocanasūtra ist eine Stelle des Kapitels ‚Bodhisattvabhūmiviniścya‘ der Yogācārabhūmi. Dort wird die These, daß das Entstehen der Dinge von der Sprache abhängig sei, illustriert durch einen Verweis auf die Versenkungsbilder, deren jeweilige Gestalt durch den auf sie konzentrierten

²⁸ Saṃdh VIII, 9 (spez. p. 92, 11–13).

²⁹ Vgl. S. 166 f.; NVinSg, p. 109.

³⁰ Vgl. S. 166.

³¹ Vgl. auch A. 19.

sprachlich gefärbten Denkakt (**manojalpamanaskāra*) des Yogin bestimmt ist³². Dieser Analogieschluß von der Sprachbedingtheit der Versenkungsbilder auf die Sprachbedingtheit auch der alltäglichen Erscheinungen konnte leicht in einen Schluß auf deren Idealität umgeformt werden³³, sobald die Idealität der Versenkungsbilder ins Zentrum der Aufmerksamkeit geriet, was auch dadurch nahelag, daß gerade die soeben erwähnte Stelle aus dem Bodhisattvabhūmiviniścaya die Versenkungsbilder ausdrücklich als „dem Geistesstrom zugehörig“ (**cittasantānaparyāpanna*), also als ideell, bezeichnet³⁴.

Hinzu kommt, daß dem Saṃdhinirmocanasūtra ein Satz bekannt gewesen sein muß, in dem eine eindeutig idealistisch-spiritualistische Formulierung des mahāyānistischen Illusionismus vorzuliegen scheint. Der Satz findet sich im Daśabhūmikasūtra, der „Lehrrede über die zehn [spirituellen] Stufen [des Bodhisattva, oder zukünftigen Buddha]“. Dieses Sūtra stammt nicht aus der eigentlichen Yogācāra-Schule, hat aber einen beträchtlichen Einfluß auf sie ausgeübt. Da es bereits in der Bodhisattvabhūmi zitiert wird³⁵ und schon im letzten Jahrzehnt des 3. nachchr. Jh. ins Chinesische übersetzt wurde³⁶, ist es mit Sicherheit älter als das Saṃdhinirmocanasūtra. Im VI. Kapitel dieses Daśabhūmikasūtra findet sich nun der Satz: „Dies alles, d. h. die [ganze] aus den drei Sphären bestehende [Welt], ist bloß Geist (*cittamātra*)“³⁷. Diese Aussage erscheint als die ontologische Entsprechung zu der erkenntnistheoretischen Formulierung des Saṃdhinirmocanasūtra, daß die Objekte nichts außerhalb des Bewußtmachungsaktes (*viññaptimātra*) seien³⁸; auch die Formulierung des Daśabhūmikasūtra drückt, so scheint es jedenfalls zunächst, unmißverständlich einen universalen Idealismus bzw. Spiritualismus aus.

Interessant ist nun für unsere Thematik, daß der Kontext, in dem der soeben zitierte idealistische Satz im Daśabhūmikasūtra erscheint, ein

³² Yt ħi 23 b 8—24 a 1.

³³ Vgl. Asaṅga, Mahāyānaśāṅgraha (ed. LAMOTTE) II, 14 (4a) und 14^b (d) [vermutl. Zitat aus dem verlorenen Abhidharmasūtra], wo die soeben behandelte Yogācārabhūmi-Stelle tatsächlich in einen Beweis für die Idealität der objektiven Erscheinungen umgeformt worden ist.

³⁴ Yt ħi 24 a 1: *sems kyi rgyud du gtogs pa'i...gzugs brñan*. Der Ausdruck hat allerdings in der chinesischen Version (Yc 704 b 25 ff.) keine Entsprechung.

³⁵ BoBh 332, 21 f.

³⁶ Vgl. z. B. R. YŪKI, Yuishiki-gaku Tenseki-shi (Tokyo 1962), 7.

³⁷ DBhS 49, 10: *cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam*; vgl. auch DBhS-G VI, 16 a. — Die Stelle ist vor allem von japanischen Gelehrten ausführlich diskutiert worden, z. B. YUKI'ō SAKAMOTO, Kegoṅ-kyōgaku no Kenkyū (2. Aufl. Tokyo 1964), 353 ff.; MITSUYOSHI SAIGUSA, Pratītyasamutpāda and Cittamātra (in: Kegoṅ-shisō, hrsg. v. K. KAWADA u. H. NAKAMURA, 2. Aufl. Tokyo 1968), 235 ff.; KōSHIRō TAMAKI, Pursuit of Cittamātra — Intercourse of Thought and Experience (ebenf. in: Kegoṅ-Shisō...), 336 ff. Vgl. ferner Ph. B. i., 274 f. Meine Auffassung der Stelle weicht von den Deutungen der genannten Gelehrten gänzlich ab.

³⁸ Vgl. S. 168 u. A. 16 a.

wesentlich theoretischer ist: das VI. Kapitel des Daśabhūmikasūtra behandelt nämlich das „Entstehen in Abhängigkeit“, d. h. die kausale Bedingtheit des in immer neue Existenzen führenden menschlichen Daseins.

Die Behauptung eines universalen Idealismus ist aber in diesem Kontext ganz isoliert und unmotiviert; denn sowohl die vorhergehenden wie auch die folgenden Partien des Textes setzen deutlich die realistische Ontologie des Hinayāna voraus^{38a} und bekämpfen lediglich die Existenz eines substantiellen Selbstes (*ātman*)^{38b}. Ich sehe zwei Erklärungsmöglichkeiten:

Entweder ist der in Frage stehende Abschnitt eine ziemlich äußerliche Zusammenstellung heterogener Materialien zum Thema „Entstehen in Abhängigkeit“; in diesem Falle dürfte der Satz, die ganze Welt sei bloß Geist, aus einer älteren Quelle übernommen worden sein.

Oder aber mit der „aus den drei Sphären bestehenden Welt“ ist im vorliegenden Satz nur die Summe der darin enthaltenen Lebewesen ge-

^{38a} Vgl. z. B. DBhS 49, 13—16: „Wenn bezüglich eines Dinges ein mit Begierde verbundener Geist[esmoment] entsteht, so ist das [das Glied] ‚Erkenntnis‘ [in der zwölfgliedrigen Formel vom Entstehen in Abhängigkeit]. Das Ding ist [das Glied] ‚verursachte Entität‘ (ursprünglich in diesem Kontext: ‚Willensregungen‘!). Die Verblendung hinsichtlich der verursachten Entität ist [das Glied] ‚Nichtwissen‘. Das [Bündel von geistigen und körperlichen Faktoren], das zugleich mit dem Nichtwissen und dem Geist[esmoment] entsteht, ist [das Glied] ‚Name und Gestalt‘...“ (*yaśmin vastuṇi hi rāgaśamyuktāṃ cittam utpadyate, tad vijñānam. vastu saṃskāraḥ. saṃskāre saṃmoho ’vidyā. avidyācittasahajam nāmarūpaṃ*; Emendationen nach der Ausg. v. KONDŌ). Mit dieser Stelle leitet das Sūtra die Konkretisierung des dem *cittamātra*-Satze unmittelbar folgenden Satzes (DBhS 49, 12 f.) ein, welcher besagt, daß sich auch die zwölf Glieder des Entstehens in Abhängigkeit auf ein einziges *citta* stützen (lies *eka-citta-samāśritāni* mit KONDŌs Ausg. [p. 98], der tibetischen Version, den chinesischen Übersetzungen, DBhS-G VI, 16 b und DBhS 51, 25). Hiermit wird offenbar die Lehre aufgegriffen, daß alle Glieder der Formel vom Entstehen in Abhängigkeit so interpretierbar seien, daß sie auf einen einzigen Erkenntnismoment bezogen werden können (vgl. T 1545, p. 118 c 7 ff.; SAKAMOTO, op. cit. [A. 37], 355). Zu einer solchen Deutung passen auch zum mindesten die zu Anfang der vorl. A. wiedergegebenen ersten vier Glieder der anschließend gebotenen Konkretisierung (vgl. insbesondere die Definition des Gliedes ‚Erkenntnis‘ mit T 1545, p. 118 c 8 f.). Angesichts des unmittelbar vorhergehenden *cittamātra*-Satzes ist es jedoch nicht unwahrscheinlich, daß schon der Compiler des vorliegenden Textstückes — wie später der Kommentator Vasubandhu (vgl. A. 40) — mit *ekacittasamāśrita* den Gedanken „einzig und allein auf das *citta* gestützt“ assoziiert hat, obwohl dieser Gedanke in gutem Sanskrit eher mit *cittaikasamāśraya* ausgedrückt werden müßte.

^{38b} DBhS 48, 3 f. u. 6 f., ferner 52, 2—4, vor allem aber die dem *cittamātra*-Satz unmittelbar vorhergehende Stelle 49, 6—8, wo es heißt, bei der in Abhängigkeit entstandenen Masse des Leides gebe es keinen Täter und keinen Empfänger (d. h. kein substantielles Selbst, das sie durch seine Werke hervorbringt und nachher erleidet), und infolgedessen auch keine echte Tätigkeit.

meint^{38c}, und der Satz richtet sich, im Sinne des realistischen, hinayānistischen Kontextes, gar nicht, wie es zunächst scheint, gegen die Existenz einer realen, materiellen Außenwelt, sondern lediglich gegen die Existenz eines substantiellen Selbstes (*ātman*) hinter den intermittierenden Wahrnehmungen und Erkenntnissen³⁹. In der Tat kommt der Ausdruck „bloß Geist“ (*cittamātra*) — im Gegensatz zum Terminus „bloß Bewußtmachungsakt“ (*viññaptimātra*) — mehrfach in dieser Intention vor, u. a. in VASUBANDHUS Kommentar zum unmittelbar folgenden Satz des Daśabhūmikasūtra⁴⁰. Und im — gewiß späteren^{40a} — Laṅkāvatārasūtra findet sich sogar der ganze Satz des Daśabhūmikasūtra mit einer entsprechenden Glosse: „Diese [ganze] aus den drei Sphären bestehende [Welt] ist bloß [mein] eigener Geist, [d. h.] es gibt in ihr kein substantielles Selbst und nichts, was einem solchen Selbst angehörte⁴¹.“ Nichtsdestoweniger ist zuzugestehen, daß die Formulierung, die ganze Welt sei

^{38c} Vgl. NVinSg, p. 134, A. 97 (b).

³⁹ So auch Candrakīrti, MAV 182, 2—18 (s. auch Ph.B.i., 275), der die Stelle ebenfalls vom Kontext her beurteilt. — Erwähnenswert ist die Deutung der älteren chinesischen Übersetzungen, die *cittamātra* mit „vom Geiste gemacht“ wiedergeben (vgl. auch die tibetische Wiedergabe von *cittamātra* in DBhS-G VI, 16 a mit *sems kyi rgyu las byun ba* = „aus dem Geiste hervorgegangen“). Diese Deutung, die sich allerdings vom Sprachgebrauch des Sanskrit her kaum als eine wörtliche Übersetzung auffassen läßt, könnte sich auf die Lehre beziehen, daß der Geist (*citta*) die Konstituenten der menschlichen Person und auch die Außenwelt hervorbringt (vgl. z. B. Avatamsakasūtra, Kj., Phal-chen, Ri, 63 b 2 f.). Diese Lehre läßt eine idealistische Interpretation zwar zu, erzwingt sie aber nicht, da der Geist die ihm zugeschriebene Wirkung auch realiter ausüben könnte, u. zwar vermittels der von ihm in Gang gesetzten guten und bösen Werke (vgl. etwa Śiṣ 121, 15; LAS II, 106 a; KP § 103), die auch in realistischen Hinayānaschulen die Entstehung der Außenwelt veranlassen (vgl. z. B. AKBh 94, 22; 158, 1 ff.; 192, 4 f.).

⁴⁰ Tj., Mdo-tshogs, ni, 254 a 5 f.: „Denn die [zwölf] Glieder [des Entstehens in Abhängigkeit] stützen sich auf den Geist allein (*ekacittasamāśrita*, vgl. A. 38 a), insofern sie sich auf den eines [substantiellen] Selbstes baren bloßen Geist (*bdag dan bral ba'i sems tsam* = *ātmarahita-cittamātra*, d. h. auf den Strom der augenblicklichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisakte) stützen“. — Vgl. ferner AS 34, 20—23 (s. WZKS XVI/1972, 154 f.); Sthiramati, Sūtrālaṅkāravṛttibhāṣya (Tj., Sems-tsam, Tsi) 123 a 8 f.: „Dies [alles] ist bloß Geist (*cittamātra*); es gibt nichts, was man als ‚substantielles Selbst‘ (*ātman*) bezeichnen könnte“ (*‘di dag ni sems tsam du zad kyi bdag ces bya ba gañ yañ med kyi / ...*); vgl. auch E. FRAUWALLNER, Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā (Wien 1968), 52, 23 ff.

^{40a} Vgl. A. 15.

⁴¹ LAS 80, 7: *svacittamātram idam traidhātukam ātmātmīyarahitam*. Die Zufügung des Wörtchens *sva-* („mein“ eigener [Geist]), das eine subjektiv-idealistische Deutung der Formel zu implizieren scheint, paßt zwar zum Standpunkt des Laṅkāvatārasūtra, nicht aber zu der (vielleicht aus einer älteren Quelle mitgeschleppten) Glosse *ātmātmīyarahitam*. Vgl. ferner LAS 212, 7 ff.; 123, 16 ff.; 209, 15 f.

bloß Geist, doch recht ungewöhnlich ist, wenn man bloß ausdrücken will, daß es kein substantielles Selbst gibt. Die natürliche, nächstliegende Deutung jenes Satzes ist zweifellos die idealistische. Wenn das Daśabhūmikasūtra den Satz tatsächlich im Sinne der Ablehnung eines substantiellen Selbstes verstanden haben sollte, so dürfte das eine sekundäre Umdeutung sein⁴². Der Satz, die ganze Welt sei bloß Geist, muß also auch in diesem Falle aus einer älteren Quelle übernommen worden sein.

Eine solche Quelle ist nun in der Tat greifbar, u. zwar in Gestalt des Bhādrapālasūtra⁴³. Dieses Sūtra wurde bereits im Jahre 179 n. Chr. ins Chinesische übersetzt, also über 100 Jahre vor dem Daśabhūmikasūtra⁴⁴. Sein Hauptthema ist eine besondere Art von visionärer Versenkung, in welcher der Yogin durch anhaltendes intensives Darandenken schließlich erreicht, daß er sich den Buddhas der Gegenwart leibhaftig gegenüber sieht, speziell dem Buddha Amitābha, der im westlichen Paradies Sukhāvati lebt. Im III. Kapitel des Bhādrapālasūtra werden diese Buddha-visionen mit Traumbildern, Spiegelbildern und mit den Leichnamen, die dem Yogin bei der ‚Betrachtung des Widerwärtigen‘ erscheinen, verglichen. Wie in diesen Fällen, so findet auch bei den zur Diskussion stehenden Buddha-Visionen kein realer Kontakt mit dem Objekt statt. Die Buddha-Erscheinung ist somit lediglich ein Produkt des Geistes des Yogin, ist nur Geist (*cittam eva*), ist bloß ideell⁴⁵. Diese Idealität der visionären Buddha-Erscheinungen aber ist nach Auffassung des Bhādrapālasūtra typisch für alle Erscheinungen, ist auch auf die gewöhnlichen Phänomene zu übertragen; und um dies auszudrücken, bedient sich das

⁴² Eine formale Parallele hierzu bietet das 1212 n. Chr. verfaßte Hōjōki des japanischen Buddhisten KAMO-NO-CHŌMEI, der unseren Satz ebenfalls zitiert (Nihon Koten Bungaku Taikei, Bd. 30, Tokyo 1957, p. 43: *sangai wa tada kokoro hitotsu nari*), ihn aber dann in dem rein spirituellen Sinne interpretiert, daß alle irdischen Güter unbefriedigend bleiben, solange der Geist oder das Herz des Menschen nicht ruhig ist.

⁴³ Dieser Titel wurde der Kürze halber im Anschluß an T 416 u. T. 419 gewählt. Der im Original überlieferte Name des Werkes lautet Pratyutpanna-buddhasaṃmukhāvasthitasamādhisūtra, d. h. „Lehrrede über die Versenkung, in der [sich der Yogin den] derzeit existierenden Buddhas von Angesicht zu Angesicht gegenüber [sieht]“.

⁴⁴ P. C. BAGCHI, *Le canon bouddhique en Chine*, vol. I (Paris 1927), 40. — Man beachte auch die Tatsache, daß DBhS 82, 17 f. die vom Bhādrapālasūtra gelehrt Versenkung (vgl. A. 43) als bekannt voraussetzen scheint.

⁴⁵ BhPS, 15 b 4 f.: „Mit [meinem] Geiste bringe ich den Buddha hervor, bloß im Geiste sehe ich ihn. Der Buddha ist bloß mein Geist, der Vollendete ist bloß Geist (*cittam eva tathāgataḥ*)“ (*sems kyis saṅs rgyas byed pa ste // sems ṅid kyis kyaṅ mthoṅ ba'o // sems ṅid na'i saṅs rgyas te // sems ṅid de bzin gięgs pa'o //*; meine Wiedergabe berücksichtigt die chinesischen Versionen [T 416, p. 877 b 5 f.; T 417, p. 899 b 28 f.; T 418, p. 906 a 1 f.; T 419, p. 923 a 2—4; T 1509, p. 276 b 11 f.] und versucht, den Sinn des verlorenen Originals zu treffen).

Bhadrāpālasūtra eben jenes Satzes, der uns bereits aus dem Daśabhūmikasūtra bekannt ist: „Diese [ganze] aus den drei Sphären bestehende [Welt] ist bloß Geist (*cittamātra*)“⁴⁶. Und der Text gibt auch eine Begründung: „Weil sie gerade so erscheint, wie man selbst sie sich jeweils vorstellt“^{46a}, was — so dürfen wir ergänzen — am Beispiel der Visionerscheinungen evident geworden ist.

Im Gegensatz zum Daśabhūmikasūtra tritt im Bhadrāpālasūtra die Formulierung, die ganze Welt sei bloß Geist, in einem Kontext auf, der zu dem idealistischen Sinn, den der Wortlaut nahelegt, bestens paßt. Außerdem ist sie hier wohlvermittelt; denn sie erscheint als Kulminationspunkt einer langen Reihe vorbereitender Reflexionen. Es spricht daher vieles dafür, daß das Bhadrāpālasūtra der erste Text war, der die These eines universalen Idealismus⁴⁷ ausgesprochen und dabei den Terminus *cittamātra* verwendet hat⁴⁸. Ist das richtig, so führt die Untersuchung der Vorwegnahme der idealistischen These in den alten Mahāyānasūtrēn zu dem gleichen Ergebnis, zu dem wir bei der Prüfung der Yogācāra-Texte gelangt waren: daß die Formulierung des universalen Idealismus aus einer Generalisierung von Reflexionen über bestimmte Versenkungspraktiken hervorgewachsen ist, also letztlich aus der spirituellen Praxis und nicht aus rein theoretischen Erwägungen.

3. WEITERE THEORIEN

Im folgenden soll am Beispiel einiger weiterer philosophischer Theorien gezeigt werden, daß eine solche Verwurzelung philosophischer Theorie in der spirituellen Praxis, wie wir sie im Falle der idealistisch-spiritualistischen Philosophie der Yogācāras nachweisen konnten, im Buddhismus keineswegs singulär zu sein scheint. Zu diesem Zweck sollen

⁴⁶ BhPS, 15 b 1: *kham s gum po 'di dag ni sems tsam mo*.

^{46a} BhPS, 15 b 1 f.: *'di ltar bdag ji lta ji ltar rnam par rtog pa de lta de ltar snan no*.

⁴⁷ Es sei jedoch bemerkt, daß dieser Idealismus für das Bhadrāpālasūtra nur ein rein spirituell-praktisch motivierter vorläufiger Standpunkt ohne ontologische Relevanz ist. Endziel ist — im Sinne des mahāyānistischen Illusionismus — die Vermittlung der Einsicht in die Unwirklichkeit aller Erscheinungen, auch des Geistes selbst. Bei den Yogācāras hingegen wirkt sich die zunächst ebenfalls vornehmlich spirituell-praktische Vorzugsstellung des Geistes auch in einer im Laufe der Schulentwicklung immer deutlicher hervortretenden ontologischen Aufwertung aus.

⁴⁸ Der Satz *cittamātram idam (yad idam) traidhātukam* kommt nach SAKAMOTO, op. cit. (A. 37), 346, auch in anderen alten Mahāyānasūtrēn vor, insbes. dem Buddhasaṃgītisūtra (T 810, p. 757 c 8 f.) sowie dem Sūtra T 815, p. 788 b 28 (= T 816, p. 801 a 14 f.) u. p. 789 a 27 (= T 816, p. 802 a 3). Die Stelle im Buddhasaṃgītisūtra benutzt jedoch nach Ausweis der tibetischen Übersetzung (Kj., Mdo, Tshu, 203 a 7) nicht den Terminus *cittamātra* und scheidet als direkte Parallele aus. Die beiden Stellen in T 815/816 setzen den *cittamātra*-Satz als bekannt und erwiesen voraus und benutzen ihn lediglich als Ausgangspunkt für den Nachweis der Unwirklichkeit aller Erscheinungen.

folgende Lehren untersucht werden: a) die Lehre, es gebe keinen Ātman, kein substantielles Selbst des Menschen, b) die Lehre, daß alle Daseins- und Weltfaktoren nur für die Dauer eines Augenblickes existieren, und c) der mahāyānistische Illusionismus, die Lehre, daß alle Erscheinungen und begrifflichen Fixierungen leer und unwirklich seien. Es muß allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, daß bei diesen Theorien eine voll befriedigende historisch-philologische Beweisführung noch nicht möglich ist.

a) *Die Lehre von der Nichtexistenz eines substantiellen Selbstes*

Die Lehre, es gebe keinen Āman, kein substantielles Ich oder Selbst des Menschen bzw. der Lebewesen, wird zwar keineswegs von allen, aber doch von den meisten Richtungen des Buddhismus vertreten, und die Mehrzahl der europäischen Forscher ist der Auffassung, daß sie auch dem Urbuddhismus und dem Buddha selbst zugeschrieben werden müsse. Das ist aber, wie vor allem E. FRAUWALLNER überzeugend dargelegt hat⁴⁹, nicht berechtigt. Obwohl die Aufgabe einer detaillierten Stratifizierung der alten kanonischen Schriften noch längst nicht erschöpfend gelöst ist, darf man davon ausgehen, daß vor allem diejenigen Texte auf alter Überlieferung basieren, in denen sich die Stellungnahme des Buddha zum Problem des Selbstes auf die Feststellung beschränkt, die in der alltäglichen Erfahrung faßbaren Konstituenten der menschlichen Person — sichtbarer, materieller Körper, Empfindungen, begrifflich-sprachliches Bewußtsein, voluntativ-affektive psychische Regungen und Wahrnehmung — seien allesamt nicht das Selbst, weil sie vergänglich und somit unbefriedigend und letztlich leidvoll sind⁵⁰. Man hat ferner keine uneingeschränkte Macht über sie; auch aus diesem Grunde können sie nicht der Ātman, das wahre Selbst des Menschen, sein⁵¹.

Auf die Frage, ob es denn ein wahrhaftes, substantielles Selbst hinter dieser vergänglichen Erscheinung der menschlichen Person gebe, geht der Buddha von sich aus grundsätzlich nicht ein. Wurde ihm diese Frage von anderen direkt gestellt, so verweigerte er ausdrücklich die Antwort oder schwieg einfach⁵²; denn er war der Auffassung, die Behandlung dieses Problems sei nutzlos und sogar nachteilig für sein spirituelles Ziel, d. h. für die Befreiung vom ‚Durst‘, von den unheilvollen Leidenschaften und

⁴⁹ G. i. Ph., I, 217 ff.

⁵⁰ Ib., 223 f.

⁵¹ Z. B. MN I, 230 f.; Vinayapiṭaka (PTS-Ausg.), Vol. I, p. 13.

⁵² G. i. Ph., I, 219 f.; das dort zitierte Ānandasutta (SN IV, 400 f.; = T 99, p. 245 b; = T 100, p. 444 c; vgl. auch AKBh 470, 2 ff.) besteht m. E. aus zwei Teilen: 1. dem (die authentische Tradition reflektierenden) Bericht vom Schweigen des Buddha zur Frage Vacchagottas nach der Existenz oder Nichtexistenz eines Ātman, und 2. einem (in die Form einer anschließenden Unterhaltung des Buddha mit Ānanda gekleideten) späteren Versuch einer Interpretation, als deren Hintergrund bereits die dogmatische Leugnung eines Selbstes durchschimmert.

Begierden. Relevant für die Befreiung vom Durst und damit für das Heil ist lediglich die Feststellung, daß die erfahrbaren Persönlichkeitskonstituenten, die normalerweise Gegenstand und Bezugspunkt der Begierden sind, vergänglich und daher nicht das Selbst sind, und daß sie deshalb in Wahrheit gar nicht wert sind, Gegenstand oder Bezugspunkt des menschlichen Strebens zu sein. Die Beschäftigung hingegen mit einer substantiellen Seite des Menschen hinter der vergänglichen Erscheinung erschien dem Buddha unnötig und hätte unter Umständen sogar die Gefahr einer neuen, metaphysischen Motivation egoistischer Begierden heraufbeschworen.

Die negative Einstellung des Buddha zum Selbst war somit eine rein spirituell-praktische. Dies wird ganz deutlich an einer Stelle des Majjhimanikāya⁵³, an der der Buddha ausdrücklich sowohl die Auffassung, es gebe ein wahres Selbst, zurückweist, wie auch die Auffassung, es gebe keines. In beiden Fällen handelt es sich eben um rein theoretische Fixierungen, die vom Spirituell-Praktischen her unnötig und unter Umständen sogar verderblich sind. Das hohe Alter gerade solcher Stellen scheint dadurch garantiert, daß sie sich auch und gerade im Kanon solcher Schulen vorfinden, die später zur dogmatischen Leugnung des Selbstes übergegangen sind.

Die Umformung der rein spirituell-praktischen negativen Einstellung des Buddha gegenüber dem Selbst in eine dogmatische Leugnung war nach E. FRAUWALLNER eine theoretische Konsequenz aus der Systematisierung der Lehre von der Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit aller Erscheinungen⁵⁴. Vielleicht hat aber auch das Bedürfnis eine Rolle gespielt, die spirituelle Praxis der Ausschaltung der Vorstellung eines substantiellen Selbstes durch die dogmatische Leugnung eines solchen Selbstes auch metaphysisch zu legitimieren und auf diese Weise zu konsolidieren. So jedenfalls scheint es ein Vers des — allerdings späten — Madhyamaka-Lehrers CANDRAKĪRTI zu sehen: „Wenn der Yogin einsieht, daß alle Laster und Übel aus der Ichvorstellung entstehen, und erkannt hat, daß der Gegenstand dieser [Vorstellung] das Selbst ist, dann muß er [um die Ichvorstellung und damit Laster und Leid auszuschalten, die Existenz eben dieses] Selbst[es] negieren⁵⁵.“

b. Die Lehre von der Augenblicklichkeit

Die Lehre von der Augenblicklichkeit ist eine Radikalisierung der Lehre von der Vergänglichkeit, die sich nur bei einem Teil der buddhistischen Schulen durchsetzen konnte. Sie besagt, daß alle Daseins- und Weltkonstituenten (*dharmā*), auch die materiellen, nur die Dauer eines winzi-

⁵³ MN I, 8.

⁵⁴ Ph. B., 63—65.

⁵⁵ MAv VI, 120, zit. Pr 340, 8—11: *satkāyadyṣṭiprabhavān aśeṣān kleśāṃś ca doṣāṃś ca dhiyā vipāśyan / ātmānam asyā viśayaṃ ca buddhvā yogi karoty ātmanīṣedham eva* // . Vgl. auch AKBh 461, 1—3.

gen, differentialartig kurzen Augenblickes (*kṣaṇa*) haben. Alles vergeht unmittelbar nach seinem Entstehen. Dauer ist bloß ein Schein, der durch eine dichte Folge gleichartiger Momente hervorgerufen wird.

Die Entstehung dieser merkwürdigen Lehre ist noch ungeklärt. Wir kennen bisher nur nachträgliche Begründungen aus relativ späten Texten, und diese Begründungen sind fast alle rein theoretischer Natur. In einem der ältesten dieser Texte, dem Kommentar VASUBANDHUS d. Ä. (4. Jh. n. Chr.) zum Mahāyānasūtrālaṅkāra, findet sich jedoch eine bezeichnende Ausnahme. Hier wird die Lehre von der Augenblicklichkeit aller Daseins- und Weltkonstituenten nicht nur mit theoretischen Argumenten erhärtet, sondern auch mit dem Hinweis, daß man ohne sie in einen „Widerspruch zur Betrachtungsweise der Yogins“, der spirituellen Praktiker, gerate. „Wenn nämlich die Yogins ihre Aufmerksamkeit auf das Entstehen und Vergehen der verursachten Gegebenheiten konzentrieren, so haben sie das Erlebnis, daß diese allesamt jeden Augenblick [neu entstehen und wieder] vergehen, daß sich also auch die dauerhaft erscheinenden Gegenstände in Ketten differentialartig kurzer Momente auflösen. „Andernfalls“, d. h. ohne dieses extreme Erlebnis der Vergänglichkeit als Augenblicklichkeit, „würden nämlich auch die [Yogins] nicht [der Welt] überdrüssig, von den Leidenschaften befreit und so der Erlösung teilhaftig werden können, ebensowenig wie die gewöhnlichen Menschen, die ja das [der alltäglichen Wahrnehmung zugängliche] Vergehen, etwa beim Tode [eines Lebewesens], auch erleben“, ohne daß dies bei ihnen zur Befreiung von den Leidenschaften führte⁵⁶.

Es ist daher durchaus denkbar, daß auch die Radikalisierung der Lehre von der Vergänglichkeit zur Lehre von der Augenblicklichkeit aller Daseins- und Weltkonstituenten aus dem Bestreben hervorgewachsen ist, eine bestimmte spirituelle Praxis als nicht nur spirituell effizient, sondern auch wirklichkeitsadäquat zu erweisen. Diese spirituelle Praxis könnte die sog. „Konzentration der Aufmerksamkeit“ (*smṛty-upasthāna*)⁵⁷ gewesen sein. Hier handelt es sich ursprünglich um eine reine Konzentrationsübung, in der der Mönch seine Aufmerksamkeit zunächst auf den relativ leicht zu beobachtenden Körper konzentriert, sodann auf die Empfindungen, ferner auf die Wahrnehmungen und Gedanken und schließlich auf die für Unheil und Heil konstitutiven psychischen Faktoren⁵⁸. Schon früh taucht im Rahmen dieser Übung der Gedanke auf, daß man die genannten Betrachtungsgegenstände nicht bloß als einfach daseiend, sondern auch

⁵⁶ SABh 150, 3—5: *manaskāreṇa ca yoginām | te hi saṃskārāṇām udayavyayau manasikurvantaḥ pratikṣaṇaṃ teṣāṃ nirodhaṃ paśyanti | anyathā hi teṣāṃ api nirvidvirāgavimuktayo na syur yathānyeṣāṃ maraṇakālādiṣu nirodhaṃ paśyatām*.

⁵⁷ Vgl. vor allem MN I, 55 ff. u. DN II, 290 ff.; D. SCHLINGLOFF, Die Religion des Buddhismus, I (Sammlung Göschen, Bd. 174), 73 ff. NYANAPONIKA, Sati-paṭṭhāna, Konstanz 1950.

⁵⁸ Dies ergibt sich vor allem aus der chinesischen Version des Satipaṭṭhānasutta (T 26 [Nr. 98]), p. 584 a 14 ff.

als Entstehen und Vergehen unterworfen zum Bewußtsein bringen soll⁵⁹, und daß dadurch die Befreiung von den Leidenschaften gefördert werde⁶⁰. Diese Aspekte haben im Laufe der Entwicklung an Bedeutung gewonnen⁶¹. Die geistigen Faktoren, die in dieser ‚Konzentration der Aufmerksamkeit‘ an zweiter, dritter und vierter Stelle betrachtet werden, wurden nun im Buddhismus schon sehr früh als kurzlebig und momentan aufgefaßt, womit man sich ja wohl nicht allzusehr von der alltäglichen Erfahrung entfernte. Es könnte daher gerade im Rahmen dieser Meditationsübung nahegelegen haben, auch den an erster Stelle betrachteten Körper in Augenblicke zu zerlegen. In der Tat heißt es im Abhidharmakośa (5. Jh. n. Chr.) ausdrücklich, eine vollkommene Meisterschaft in der ‚Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper‘ sei dann gegeben, wenn man diesen in der Versenkung als ein Konglomerat von Atomen und als eine Kette von Augenblicken erlebt⁶². Es gibt somit zum mindesten einige Anhaltspunkte für die Hypothese, daß auch die Lehre von der Augenblicklichkeit aller Daseins- und Weltkonstituenten ihre Wurzel unmittelbar in einer entsprechenden spirituellen Praxis hat.

c. Der mahāyānistische Illusionismus

Die Lehre, daß alle subjektiven und objektiven Erscheinungen leer (*śūnya*) und unwirklich seien, illusorisch wie ein Traum oder ein Zaubertrug, tritt uns klar ausgesprochen zuerst in den Lehrreden des Mahāyāna entgegen. Als das älteste erhaltene Mahāyānasūtra gilt allgemein die Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, die „[Lehrrede über] die Vollkommenheit der Einsicht in 8000 Zeilen“. Sie wurde bereits in den Jahren 179–180 n. Chr. ins Chinesische übersetzt⁶³. Einige Teile gehen nach Auffassung des Spezialisten E. CONZE bis ins erste vorchristliche Jahrhundert zurück⁶⁴.

Nach diesem Text erscheint es nun aber äußerst unwahrscheinlich, daß der mahāyānistische Illusionismus aus rein theoretischen Erwägungen

⁵⁹ MN I, 56, 30 f. etc.: „Er verharret in der Betrachtung, daß dem Körper die Bestimmung des Entstehens zukommt; oder . . . in der Betrachtung, daß ihm die Bestimmung des Vergehens zukommt; oder . . . in der Betrachtung, daß ihm die Bestimmung des Entstehens und Vergebens zukommt“ (*samudayadhammānupassī vā kāyasmim viharati, vāyadhammānupassī vā . . . , samudayavayadhammānupassī vā . . .*); T 125, p. 568 b 25 f.: „Dieser Körper ist vergänglich, ist dazu bestimmt, zu zerfallen.“ Keine entsprechenden Stellen in T 26 (Nr. 98).

⁶⁰ MN I, 56, 34: „Er klammert sich an nichts in der Welt“ (*na ca kiñci loke upādiyati*); T 125, p. 568 a 18 f. etc.: „Er führt sich vor Augen, daß an diesem [seinem] Körper alles unrein ist, daß es [an ihm] nichts gibt, das begehrenswert wäre.“ Keine entsprechende Stelle in T 26 (Nr. 98).

⁶¹ Vgl. z. B. AKBh 341, 10 ff.; Siks 228 ff.

⁶² AKBh 341, 13 f.: *samāhitasya kila kāyaṃ paramāṇuṣaḥ kṣaṇikataś ca paśyataḥ kāyasmṛtyupasthānaṃ niṣpannam bhavati*.

⁶³ E. CONZE, The Prajñāpāramitā Literature ('s-Gravenhage 1960), 51.

⁶⁴ Ib., 9.

hervorgegangen ist. Denn der Text spricht die Unwirklichkeit und Leerheit aller Erscheinungen zwar immer wieder als Behauptung aus, gibt aber keine rationale Begründung⁶⁵. Die Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungen ist somit in der Aṣṭasāhasrikā ganz offensichtlich nicht das Ergebnis theoretischer Reflexion, sondern vielmehr der Reflex eines spirituellen Zustandes, und zugleich auch der Wegweiser zu dessen Gewinnung. In der Tat geht aus dem Text deutlich hervor, daß die ‚Vollkommenheit der Einsicht‘ (*prajñāpāramitā*), in der sich alle Erscheinungen und Fixierungen als illusorisch erweisen, ein Versenkungszustand ist⁶⁶. Nach E. FRAUWALLNER handelt es sich um eine Versenkung, in welcher der Mystiker schon in diesem Körper das Nirvāṇa erlebt⁶⁷, also um die sog. „Versenkung der Unterdrückung von Bewußtsein und Empfindung“, kurz „Unterdrückungsversenkung“ (*nirodhasamāpatti*) genannt. Tatsächlich heißt es in einem anderen, ebenfalls sehr alten Mahāyāna-text⁶⁸: „Tretet in die Versenkung der Unterdrückung von Bewußtsein und Empfindung ein! [Denn] wenn ein Mönch in die Versenkung der Unterdrückung von Bewußtsein und Empfindung eingetreten ist, so bleibt ihm nichts weiteres mehr zu tun“, d. h. so hat er die Erlösung vollbracht. Die Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungswelt erscheint von daher als die ontologische Entsprechung eines mystischen, also spirituellen Zustandes, in dem für den Mystiker hier und jetzt alle subjektiven und objektiven Erscheinungen verschwunden sind. Es stellt sich die Frage, wie es dazu kommen konnte, daß dieses spirituelle Erlebnis der Transphänomenalität im Sinne eines Illusionismus ontologisch expliziert wurde.

Um einen Ansatz zur Beantwortung dieser Frage zu gewinnen, sei auf folgendes aufmerksam gemacht: Die Unterdrückungsversenkung, die dem Mystiker schon zu Lebzeiten eine temporäre Vorwegnahme des transphänomenalen Nirvāṇa erlaubt, ist schon dem alten Buddhismus bekannt⁶⁹. Sie hat aber dort keine entscheidende Funktion im Rahmen des eigentlichen Erlösungsprozesses⁷⁰. Erforderlich für das Heil ist vielmehr lediglich die Einsicht in die vier heiligen Wahrheiten, vor allem in die Wahrheit, daß alles Irdische auf Grund seiner Vergänglichkeit leidvoll ist; denn nur diese Einsicht führt zur Beseitigung des Durstes und der Leiden-schaften, welche die Ursache des Unheils sind, indem sie die Verstrickung in immer neue Existenzen bewirken. Die Unterdrückungsversenkung, die temporäre mystische Vorwegnahme des Nirvāṇa, hat in diesem Rahmen keine Bedeutung; sie ist, wie gesagt, im alten Buddhismus für die Erlösung nicht erforderlich, sondern gewissermaßen nur eine Art spiritueller Luxus. Ganz anders die mit der Unwirklichkeit der Erscheinungen verbundene

⁶⁵ Ph. B., 149; B. Th. I., 199.

⁶⁶ Vgl. z. B. Aṣṭ p. 7.

⁶⁷ Ph. B., 144.

⁶⁸ KP § 144.

⁶⁹ G. i. Ph., I, 177.

⁷⁰ Vgl. z. B. K. SEIDENSTÜCKER, Pāli-Buddhismus in Übersetzungen (1923), 279.

„Vollkommenheit der Einsicht“ des Mahāyāna: sie ist eindeutig der entscheidende Faktor für das Heil. Dieses Faktum zwingt uns, die Lehre von der Unwirklichkeit aller Erscheinungen auch im Zusammenhang mit der Lehre von der leidvollen und vergänglichen Natur des irdischen Daseins zu sehen.

Ein solcher Zusammenhang ist nun in der Tat nachweisbar. Zwar scheint es, daß sich die Vorgeschichte des mahāyānistischen Illusionismus vor allem in gewissen Sekten der Hinayāna-Schule der Mahāsāṅghikas abgespielt hat⁷¹, und von der einschlägigen Literatur dieser Sekten ist uns leider so gut wie nichts erhalten. Wir sind aber in der glücklichen Lage, diese Überlieferungslücke überspringen zu können; denn ein paar Texte mit ersten Ansätzen zu einer illusionistischen Ontologie sind noch in die alten kanonischen Sammlungen aufgenommen worden. So heißt es in einer Lehrrede des Majjhimanikāya⁷²: „Die Gegenstände der Sinneslust, ihr Mönche, sind vergänglich, nichtig, falsch und trügerisch; es [handelt sich bei ihnen bloß um] einen Zaubertrug, der den Toren etwas vortäuscht.“ Am deutlichsten ist ein (vermutlich etwas späteres) Sūtra des Saṃyuttanikāya⁷³, in dem gelehrt wird, daß die körperliche Materie dem Mönche, der sie recht betrachtet und gründlich überdenkt, als leer, nichtig und substanzlos erscheint, vergleichbar einem Schaumklumpen. In der gleichen Weise werden auch die Empfindungen als leer usw. bezeichnet und mit einer Wasserblase verglichen, das begrifflich-sprachliche Bewußtsein mit einer Fata Morgana, die voluntativ-affektiven psychischen Regungen mit dem hohlen Stamm einer Bananestaude, die Wahrnehmungen mit einem Zaubertrug. Vor allem dieser letzte Vergleich zeigt, wie leicht eine extreme Betonung der Vergänglichkeit, Substanzlosigkeit, Wertlosigkeit und Unzuverlässigkeit der Erscheinungen zu Formulierungen führen konnte, die die Erscheinungen in die Nähe des Illusorischen und Unwirklichen rückten. In der Tat fügt eine Sanskrit-Version unseres Sūtra den Prädikaten „leer“, „nichtig“ und „substanzlos“ noch die Bestimmung *asat* hinzu, was „schlecht“, „wertlos“, aber auch „nichtseiend“, „unwirklich“ bedeuten kann⁷⁴. Die Ausbildung einer eindeutig illusionistischen Ontologie war von daher kein allzu großer Schritt mehr, und es ist durch-

⁷¹ B. Th. I., 195 ff.; A. BAREAU, in: Die Religionen Indiens III (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 13), Stuttgart 1964, 93.

⁷² MN II, 261 (= T 26 [Nr. 75] p. 542 b 6 f.): *aniccā, bhikkhave, kāmā tuccā musā mosadhammā; māyākatam etaṃ, bhikkhave, bālalāpanam*; vgl. auch Pr 41, 6 f.

⁷³ SN III, 140 ff. = T 99 [Nr. 265] = T 105 = T 106; Teile der Skt.-Version sind CS 194, 16 ff. sowie Pr 41, 9 ff. u. 549, 2 ff. im Originaltext erhalten.

⁷⁴ T 99 [Nr. 265], p. 68 c 3 etc.; T 105, p. 501 b 6 f.; Skt.-Original zitiert in CS 194, 19 f.: *asatto* (Hs. *asato*) 'py asya khyāyād rikato 'pi tucchato 'py asārato 'pi. Vgl. auch Śālistambasūtra (ed. VAIDYA in: Mahāyānasūtrasaṃgraha I, Darbhanga 1961), 106, 14, ferner AS 15, 17 (lies *ātmāsattām upādāya* etc.) und Abhidharmasamuccayabhāṣya (Patna-Mskr.) fol. 20 a 5, wo *asat* im Sinne der Nichtexistenz eines substantiellen Selbstes verstanden wird.

aus denkbar, daß dieser Schritt gerade in den Kreisen von Mystikern vollzogen wurde, die die ‚Unterdrückungsversenkung‘ praktizierten, indem diese sich nunmehr berechtigt sahen, den transphänomenalen spirituellen Zustand, den sie in jener Versenkung erlebten, als die mystische Schau einer hier und jetzt immer schon gegebenen Unwirklichkeit der Erscheinungen, als die Einsicht in deren In-Wahrheit-gar-nicht-vorhanden-Sein zu interpretieren.

Durch die im vorigen aufgewiesene Verknüpfung des mahāyānistischen Illusionismus mit dem hinayānistischen Antisubstantialismus erklärt sich zugleich auch der Umstand, daß — im Gegensatz zur alten Unterdrückungsversenkung des Hinayāna — die der Unterdrückungsversenkung entsprechende ‚Vollkommenheit der Einsicht‘ des Mahāyāna heilskonstitutiv ist. Denn das im vorigen herangezogene Sūtra des Saṃyuttanikāya weist ausdrücklich darauf hin, daß die von ihm gelehrtete Betrachtung der Erscheinungen als leer und trügerisch den gleichen spirituellen Zweck hat wie die urbuddhistische Betonung der Vergänglichkeit: „Wenn [der Mönch die Konstituenten der menschlichen Person] in dieser Weise (d. h. als leer, nichtig und substanzlos) betrachtet, wird er der körperlichen Materie überdrüssig, ... wird er der Wahrnehmung überdrüssig; indem er ihrer überdrüssig wird, wird er [bezüglich ihrer] frei von Leidenschaften; dadurch, daß er frei von Leidenschaften wird, wird er erlöst⁷⁵.“ Und in genau der gleichen Weise betonen auch die Mahāyānasūtren, speziell auch die Aṣṭasāhasrikā, daß die ‚Vollkommenheit der Einsicht‘, die Einsicht in die Unwirklichkeit aller subjektiven und objektiven Erscheinungen, allen Möglichkeiten einer Weltverhaftung den Boden entzieht⁷⁶, u. zwar weit gründlicher — so darf man hinzufügen — als die Lehre von der bloßen Vergänglichkeit oder auch der Augenblicklichkeit aller Erscheinungen.

Damit, daß der Illusionismus die denkbar wirksamste metaphysische Grundlage für die hinayānistische Spiritualität der Befreiung von den Leidenschaften abgab, ist aber noch nicht erklärt, warum er gerade im Mahāyāna zu seiner vollen Entfaltung kam. Die Antwort muß lauten: weil die Lehre von der Unwirklichkeit aller Erscheinungen zugleich auch die metaphysische Basis zur Überwindung des Zieles der hinayā-

⁷⁵ SN III, 142, 22 ff.: *evaṃ passam . . . rūpasmim pi . . . viññānasmim pi nibbindati, nibbindaṃ virajjati, virāgā vimuccati*. Der Abschnitt fehlt in den chinesischen Versionen, trifft jedoch gewiß die Intention des Sūtra genau.

⁷⁶ Vgl. z. B. Aṣṭ 26, 31: „Die Vollkommenheit der Einsicht bringt ja die Begierde und die übrigen [Laster] zur Ruhe“ (*prajñāpāramitā hi rāgādināṃ . . . upāśamayitrī*); 96, 11; 97, 21: „Die Bodhisattvas sollen die Vollkommenheit der Einsicht praktizieren, um alle [Arten von] Verhaftung zu überwinden“ (*sarvasaṅgasamatikramāya bodhisattvair . . . prajñāpāramitāyāṃ caritavyam*); 102, 28 f.; B. Th. I., 242; vgl. auch Samādhirājasūtra XXXVIII, 11: „Wer einsieht, daß alle Dinge Nichtdinge (d. h. unwirklich) sind, der ist niemals [mehr] irgendwelchen Dingen verhaftet“ (*bhāvān abhāvān ita yaḥ prajānati, sa sarvabhāveṣu na jātu sajjate*).

nistischen Spiritualität war. Ziel der Spiritualität des Hinayāna ist die Erlangung des Nirvāṇa, wobei dieses als ein Entrinnen aus dem leidvollen Kreislauf des gesamten weltlichen Daseins verstanden wurde (sei es in Gestalt einer Entrückung in eine gänzlich transzendente und überweltliche Seinsweise, sei es in Gestalt einer totalen Vernichtung⁷⁷). Wenn aber alle Erscheinungen, alle Konstituenten der Welt, als leer und unwirklich gefaßt werden, so sind auch die Leidenschaften, durch die man ins Dasein verstrickt ist, unwirklich; und auch das Dasein selbst und die damit verbundenen Leiden sind unwirklich⁷⁸. Es gibt dann, ebensowenig wie es etwas gibt, das man sich aneignen könnte, auch nichts, wovon man sich befreien müßte⁷⁹. Der Illusionismus impliziert somit eine ontologische Vorwegnahme der Erlösung. Die Erlösung, das Nirvāṇa, braucht nicht bewirkt oder erlangt zu werden. Man braucht vielmehr bloß der Tatsache innezuwerden, daß das Nirvāṇa an sich, ontologisch, immer schon gegeben ist. Es gibt daher in Wahrheit gar keinen Unterschied zwischen Saṃsāra und Nirvāṇa, zwischen irdischer Existenz und Erlösung⁸⁰, und dem, der die Einsicht in die Leerheit aller Erscheinungen gewonnen hat, muß das Streben, aus dieser Welt in ein jenseitiges Nirvāṇa zu entinnen, absurd erscheinen⁸¹. Die Einsicht in die Leerheit aller Erscheinungen befreit also den Yogin von dem Verlangen, der Welt zu entinnen. Sie schafft dadurch die Voraussetzung dafür, daß er ein Bodhisattva wird, d. h. daß er dem Heile der anderen zuliebe weiter in der Welt ausharrt und sein eigenes Nirvāṇa zurückstellt.

⁷⁷ L. SCHMITHAUSEN, Ich und Erlösung im Buddhismus, Zeitschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 53/1969, 158–164.

⁷⁸ Aṣṭ 102, 16 f.: Diese [Vollkommenheit der Einsicht] ist die Vollkommenheit der Nichtbefleckung, weil [sie durchschaut, daß die Laster, sc.] Begierde, Haß und Verblendung, wesenlos sind“ (*asaṃkleśapāramiteyam . . . rāga-dveṣamahasvabhāvatām upādāya*); Aṣṭ 103, 5: „... weil Leid usw. [auf Grund ihrer Unwirklichkeit] nicht festgestellt werden [können]“ (. . . *duḥkḥādīnām anuṣalabdhītām upādāya*); KP § 143; Pr 298, 6 f. (Dhyāyitamustisūtra); Buddha-saṅgītisūtra (Kj., Mdo, Tshu) 202 a 8 f.: „Daß man einsieht, daß das Leid gar nicht entsteht, das ist die heilige Wahrheit vom Leiden . . .; daß man durchschaut, daß die Entstehung[sursachen des Leidens, d. h. die Laster], gar nicht auftreten, das ist die Einsicht in die Entstehung des Leidens“ (*gaṇ sdug bsñal la mi skye bar šes pa 'di ni 'phags pa'i sdug bsñal bden pa ste . . . // gaṇ kun 'byuñ ba mi rgyu bar* [Text: *rgyu bar rgyu*] *yoñs su šes pa 'di ni sdug bsñal gyi kun 'byuñ ba rtogs pa'o*).

⁷⁹ Aṣṭ 5, 17: *nāpi kaścīd dharmo ya upalabdhaḥ, yaṃ grhṇīyān muñced vā*; 94, 17 f.

⁸⁰ Vgl. Nāgārjuna, Madhyamakakārikā XXV, 19.

⁸¹ Aṣṭ 26, 31: „Die Vollkommenheit der Einsicht . . . bringt ja sogar das Festhalten an einem [jenseitigen, zubewirkenden oder zuerlangenden] Nirvāṇa zur Ruhe“ (*prajñāpāramitā hi . . . yāvan nirvāṇagrāhasyopāśamayitri*); T 1509 p. 198 a 8 f.: „Dadurch, daß der Bodhisattva . . . dieses wahre Wesen [von allem] erreicht hat, empfindet er weder Überdruß am Saṃsāra noch Verlangen nach dem Nirvāṇa.“

Auch der mahāyānistische Illusionismus hat somit offensichtlich seine Wurzel nicht in rein theoretischen Erwägungen, sondern in der spirituellen Praxis: Einerseits sahen wir, daß er, als eine radikalisierte Form des Antisubstantialismus, aus der hinayānistischen Spiritualität der Befreiung von Leidenschaften und Weltverhaftung entsprungen ist. Andererseits ist er gerade vom Mahāyāna aufgegriffen worden, um als metaphysisches Fundament für dessen Spiritualität des Verzichtes auf die eigene Erlösung zugunsten des Heiles der anderen zu dienen. Darüber hinaus ist der mahāyānistische Illusionismus das ontologische Pendant der sog. ‚Unterdrückungsversenkung‘, die aber nun nicht mehr bloß das vorwegnehmende Erleben eines jenseitigen Nirvāṇa ist, sondern die heilskonstitutive mystische Erfahrung der Unwirklichkeit der Erscheinungen, ihres Immer-schon-zur-Ruhe-gekommen-Seins, also des Nirvāṇa als des wahren, eigentlichen Wesens der Welt.

4. SCHLUSSBETRACHTUNG

Fassen wir die Ergebnisse der vorhergehenden Untersuchungen kurz zusammen, so haben wir zunächst festgestellt, daß sich im Falle der idealistisch-spiritualistischen Philosophie der Yogācāras an Hand einer genauen Untersuchung der ältesten Materialien nachweisen läßt, daß diese philosophische Theorie aus der Reflexion über eine bestimmte Versenkungspraxis hervorgegangen ist. Darüber hinaus ließen sich spirituell-praktische Wurzeln auch bei einigen weiteren philosophischen Theorien wahrscheinlich machen: bei der Lehre, daß es kein substantielles Selbst gebe, bei der Lehre, daß alles bloß einen Augenblick lang bestehe, und bei der mahāyānistischen Lehre von der Leerheit und Unwirklichkeit aller Erscheinungen. Weitere Beispiele wären leicht beizubringen. Es scheint sich somit bei dieser Entwicklung von philosophischen Theorien aus spirituell-praktischen Ursprüngen um einen Vorgang zu handeln, der für die buddhistische Geistesgeschichte geradezu typisch ist.

Natürlich gibt es im Buddhismus auch philosophische Theorien, die nicht unmittelbar aus spirituellen Quellen stammen. Solche Theorien entwickelten sich vor allem dann, wenn sich Schwierigkeiten bei der Systematisierung jener theoretischen Grundlagen, die unmittelbar aus der spirituellen Praxis erwachsen waren, einstellten, etwa dadurch, daß diese Lehren mit anderen Lehren nicht ohne weiteres vereinbar waren. Ein Beispiel hierfür wären etwa die verschiedenen Theorien zur Erklärung des Wirkmechanismus der guten und bösen Werke, der vor allem durch die Dogmatisierung des Antisubstantialismus und der negativen Einstellung zum Selbst problematisch wurde. Solche Theorien sind oft nur noch lose oder gar nicht mehr in der spirituellen Praxis verwurzelt. Aber es handelt sich bei ihnen doch meist um Lösungen spezieller und sekundärer Fragen. Für die zentralen, das Ganze bestimmenden philosophischen Theorien gilt, daß sie, zum mindesten zum größten Teil, unmittelbar aus der spirituellen Praxis hervorgewachsen sein dürften. Ich glaube, daß sich der Buddhismus dadurch nicht nur von der europäischen Philosophie unterscheidet — vor

allem von der griechischen und der neuzeitlichen —, sondern auch von der brahmanischen indischen Philosophie, in der Einflüsse der spirituellen Praxis auf die philosophische Theorie zwar durchaus nachweisbar, aber doch im ganzen zweifellos geringer sind. Der Grund für diesen Unterschied liegt gewiß letztlich in der Person des Buddha selbst, der mit einer wohl einmaligen Konsequenz und Radikalität alle für das Heil irrelevanten theoretischen Spekulationen abgewiesen hatte.

CONTENTS OF THE CHRISTIAN-BUDDHIST DIALOGUE

by Joseph J. Spae

The meaning, method and contents of the Christian-Buddhist dialogue are as varied as the possible range of encounters between Christian and Buddhist groups or individuals. Whether we meet as officials or as friends is not irrelevant to the outcome of the dialogue. Equally important is the objective which brings us together.

Generally speaking, the dialogue could be theoretical and/or practical. (1) The theoretical or academic dialogue explores areas of doctrine, organization, or style of life. It is, in other words, an analytical face-to-face encounter of "comparative dogmatics" through which the participants intend to discover what the other persons believe. (2) The practical or social dialogue emphasizes action over knowledge and cooperation over personal understanding.

Actually both aspects of the dialogue converge when a side-by-side mutual exploration of truth aims at a deeper understanding, not merely of the other tradition, but of truth itself. In such an ideal case, participants expect to change through their experience, and they enter into the dialogue with this thought uppermost in mind.

Accounts of actual dialogues usually refer to the bonds of friendship which they forged. And friendship, we all know, is an exquisite form of change. Add to friendship the fire of emotion, and you have love — *jñhi* or *agape*.

Obviously, whichever the form of dialogue, we must do what we can to strike a balance between the academic and the practical. We must foster, therefore, apart from dialogue between experts, the grass-roots dialogue among people of every walk of life which is the normal condition for real involvement in social problems.

One final observation, based on experience in the ecumenical field. The interaction between the theoretical and the practical suggests an important role for multilateral dialogues over against bilateral dialogues. In the former, Christians — Catholics and Protestants together — meet with Buddhists of different sects; in the latter, an independent Christian group meets with an independent Buddhist group. Circumstances will determine which type is chosen. But on the Christian side, there is no excuse for doing separately what we can do together. Experience proves that, when the necessary level of mutual trust is reached, Buddhists invariably show high respect for the Christian participation, quite oblivious of our sectarian divisions. As a matter of fact, the seven Christian-Buddhist dialogues which I have analyzed below were all multilateral as far as the Christian side was concerned, while only two were multilateral on the Buddhist side; in five, only Zen scholars took part.

With the above distinctions in mind one is somewhat surprised that there is as yet no systematic description of the contents of the academic

dialogue, i. e., those areas of belief, ethics, piety and ritual, both Christian and Buddhist, which invite comparison and mutual enlightenment.

In an effort to discover what topics have so far been discussed and described by Japanese scholars themselves, I have sampled here a few books and articles on this subject. Although the results of this analysis are meagre, they show at least where, according to the background of these authors, priorities lie.

1. JAPANESE CHRISTIANS ON CHRISTIANITY AND BUDDHISM

There are three small and dated works written by Japanese Catholics evidently with an apologetic intent. Yamaguchi Shikazō (1870—1953) studies the historical relations between Mahayana and Catholicism. He compares their ethics, views of life, ancestor worship, the swastika and the cross¹. Bishop WAKITA Tōma (1881—1965) had a fine grasp of Buddhism; he discusses its basic doctrines, belief in the absolute, morality and cosmology. Against the backdrop of his Thomistic philosophy, he finds Buddhism wanting on all these counts². There is a 41-p. essay by a former Sōtō-zen monk, YOSHII TEKISUI (1882—1957), in which he explains the reasons for his conversion to Catholicism. Yoshii compares the Buddhist and Christian relevance to Japanese society, their concept of salvation, sacred books, morality and goals of life. The booklet was well received and reprinted, due to its style more than to its contents³.

Another convert to Christianity, this time from Shin, is KAMEGAI RYŌUN (1888—), now a Kyōdan minister. He is the author of a very interesting book, mainly describing the history of his conversion against the background of Buddhist and biblical texts⁴. Kamegai shows great respect and affection for Buddhism. He calls it “an Old Testament, fulfilled in Christianity”. In the light of this position, he centers upon the convergences between the two religions to a degree which drew objections from either side⁵.

¹ YAMAGUCHI SHIKAZŌ, *Katorikkukyō to bukkuyō* (Beppu: Hikari no shito shimai-kai, 1939).

² WAKITA TŌMA, *Bukkyō-gairon* (Don Bosco-sha, 1951). For more details on this book, see J. L. VAN HECKEN, “Le problème du dialogue chrétien avec les bouddhistes au Japon”, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1967, p. 129—132).

³ YOSHII TEKISUI, *Watakushi wa naze Katorikku wo shinzuru ka* (Enderle, 1956), with a preface by this author who led Yoshii into the Church.

⁴ KAMEGAI RYŌUN, *Bukkyō kara Kirisutokyō e* (Fukuinkan-shoten, 4th ed., 1957). There is also a 75-p. booklet of the same name, authored by KAMEGAI and other converts from Buddhism to Christianity (Seibunsha, 1962). — On Kamegai's conversion, see *Deai*, Nov. 1966, p. 42—52.

⁵ KAMEGAI was criticized by two outstanding Christians, KAGAWA TOYOHICO and HIYANE ANTEI. A Buddhist scholar, NOYORI SHŪSHI, has a 10-p. outburst against the “*nembutsu kara amen to narareta okata*, the gentlemen who turned

from *nembutsu* to amen". *Bukkyō ka Kirisutokyō ka* (Jitsugyō no sekai-sha, 1956), p. 136—147.

Of a very different caliber is TAKIZAWA's *Buddhism and Christianity*⁶. Takizawa is the highly respected Professor of Philosophy and Ethics at Kyushu University, Fukuoka. NISHIDA KITARŌ directed him to BARTH, under whom he studied from 1933—35, rather than to HEIDEGGER, because, as Nishida said, "Heidegger's philosophy lacks what is indispensable, that is, God"⁷.

Basically, Takizawa's book is a discussion and refutation of an essay by the famous Zen scholar HISAMATSU SHIN'ICHI on Christian theism and Buddhism. This gentle clash of ideas is a luminous example of the difficulties which beset the academic dialogue, particularly with Zen. Hence no apology is offered for the fairly extensive analysis of Takizawa's book.

Takizawa's summation of NISHIDA's thought is couched in western terms highly impregnated with the mind of Zen. "The point where the individual and the universal meet is not in a special place... But in the very place where the individual has been put, and only there... The unity in the strict distinction between the individual and the universal, between the material (*Hyletischen*) and the categorical, is already there where the subject of judgment itself has been directly defined by its absolute contrary"⁸.

Introducing Dr. Hisamatsu's argument, Takizawa first remarks that there is a decisive difference between the concept of the individual in modern Europe and that of Zen. European (understand, Christian) thought simply presupposes "the individual" as he is; the concept itself is not radically called in question; attention goes to human activities and their results. Zen, on the contrary, doubts whether man's life is not ultimately void; it demands that we take seriously the problems of death and sin, and of religion — until we finally become a lump of doubt. The effort to solve these problems is a new phenomenon of our times. As Hisamatsu writes, "Today's revival of deep interest in existentialism, nihilism and, finally, in religion well explains this situation" (p. 145). In reference to man's deliverance from death and sin, the author states, "Christianity insists that it can only come from the other side, infinitely

⁶ TAKIZAWA KATSUMI, *Bukkyō to Kirisutokyō* (Kyoto: Hōzōkan, 1964). Page numbers in the text refer to this book. — Takizawa summed up his main argument in a lecture delivered at the Free University of Berlin, July 15, 1965, entitled "Zen Buddhism and Christianity in Contemporary Japan", *The North-east Asia Journal of Theology*, March 1970, p. 106—21. For a critical review of his book by KATAYAMA MASANAO, see *Nihon no shingaku*, 1965, p. 80—86. Takizawa's theological position is partly explained in a series of articles by JOHN O. BARKSDALE, "Bultmann vs Barth in Japan", *The Japan Missionary Bulletin*, 1970.

⁷ *The Northeast Asia Journal of Theology*, March 1970, p. 110.

⁸ *Ibid.*, p. 109.

separated from the actual man that is myself, a position which is akin to that of Jōdoshin. It follows that such a deliverance, coming from yonder side to this side, and not from any self-understanding can only be *God's* revelation. To accept this revelation is a matter of faith, something which ordinary people will refuse to do" (p. 145). On the other hand, it is a matter of experience that man cannot rid himself of death and sin by his own efforts. "Here lies the keenest dilemma of modern man, and self-consciousness⁹ in Zen arises exactly at the point where this dilemma actually dissolves" (p. 146).

Applying this observation to Dr. Hisamatsu's thought on the nature of the self, Takizawa agrees with him that "the true self, *hontō no jiko*, i. e., the infinite self — Zen calls it *musō-jiko*, *das gestaltlose Selbst* — does not live in some far place separated from the present self. He feels that "true consciousness cannot be the self-consciousness of an individual conceived in isolation, but rather it must be the self-consciousness of one who is perfectly at one with the absolute transcendent self", without for that matter ceasing to be the act of this I-myself (*kono watakushi*), limited in time and place (p. 147).

"Many Westerners think of Zen as of a kind of mystical and pantheistic intoxication. They feel that it cannot stand the test of scientific and objective scrutiny. Exactly the opposite is true: Zen, through radical awakening from such intoxication, cuts its very roots and thereby leads man to the truth of his being. This awakening does not force me to go to some other place in order to meet with the object of truth — which the West calls God — and unite with it. As Dr. Hisamatsu stated: It is when I myself become the true self that, in truth and equality, standing with all mankind (*jinrui no tachiba ni tatsu*), I transcend history and, with a heart of deep compassion, work for history's transformation." (p. 148—9)

Hisamatsu's "standing with all mankind" is not an abstraction. I cannot exist apart from others or from the absolute (*zettaiteki shutai*). I need them to be myself. Yet man often lives with the illusion that he is a being unto himself, rather than a being unto God, nature, and other men. In this illusion lies the root of man's despair and the crisis of today's society. Nor Christianity, nor idealism, pragmatism and existentialism have set man free from this illusion (p. 150).

⁹ *Jikaku*, *Selbstbewußtsein*. — TAKIZAWA has no peace with this term, particularly as it appears in HEGEL's philosophy. He makes it clear that "to identify the true self-consciousness in Zen with mysticism in western philosophy is a misunderstanding", the cause of which must, however, be put at the door of Zen. He then resigns himself to this statement: "The 'self' as understood in Zen is so delicate and so foreign to western thought that no matter how carefully we may choose our words in translation, misunderstandings cannot quite be avoided. Hence I ask the readers that they guess what 'self-consciousness' means in Zen, and what it is in actuality from the whole context of my essay." (*Journal*, p. 113, 119).

Takizawa feels that, on this score, Hisamatsu's criticism of Christianity is partly justified, even though it rests upon a misreading of true Christianity. Indeed, he rejoins, Christian "faith through the Holy Spirit" is, in fact, the discovery of Immanuel, God-with-us. It is man's very existential place that Christ has appeared to set him free from sin and death. It is the acceptance or refusal of these good tidings which distinguishes Christians from other men. The criticism of D. T. SUZUKI and Hisamatsu notwithstanding, "true Christianity stands on a common ground with Zen". True Christianity disregards the claim of Modern Humanism which severs man from his connection with God. It opens man's eyes to a new vista of his existence in which he confesses that Jesus, who like all other men died and was buried, is "true God and true man" (p. 151—2).

What then is the basic difference between Christianity and Zen? If I understand Takizawa correctly, he says that it consists in this: The Christian acknowledges with gratitude and repentance that Christ, this true man, who is a man of flesh like all of us, and yet, in radical difference from us, was born of the Holy Spirit, — that it is this true man "who goes in front of me, who stands before me, and who loves me in spite of my sin". But the case of Zen is different. The enlightened Zen follower stands on an equal footing with his master, and Buddha himself is no exception to this rule. The Zenist refuses to worship any being as absolutely superior to himself. "In this sense, Zen comes nearer to modern science than does Christianity" (p. 154).

Yet, in Takizawa's opinion, this strong point of Zen also betrays its weakness. "Man's true self-consciousness does not need the support of anything that happened in the past, be it Jesus of Nazareth. But this does not mean that man's self-consciousness can arise without the effective support of something totally independent from, and absolutely preceding, this awareness." Zen expresses this relationship in the words "formless-self" (*musō-jiko*) and "form-self" (*usō-jiko*), a relationship which is irreversible in the order of being because the self-consciousness of the finite being, no matter how concrete, is nothing else but the splendor of the infinite being which reveals itself in the finite being. The basic fact that God and man are one does not deny the other fact of their difference and interrelationship (p. 154).

While Christians see this God-man relationship as a fact and Christ as the link between its poles, Dr. Hisamatsu speaks about "becoming one's true self" (*hontō no jiko ni naru*) as if it is something which, much like a Hegelian idea, is not yet real (p. 156). That Zen could not satisfy the Japanese mind is evidenced by the appearance of Jōdoshin which puts at the heart of its self-awareness the belief in salvation through Amida and the invocation of his name.

Takizawa makes bold to give this advice to Zen: It should go deeper and make clear the living and operative unity between God and man which comes before any self-consciousness, resting as it does upon the

irreversible order of their relationship. He insists: "What I ask is different from Hisamatsu's 'objective theism' (*taishōteki na yūshinron*) or from his 'heteronomous revealed religion' (*taritsuteki na keijishūkyō*); what I ask does not require a *sacrificium intellectus* (*chisei no gisei*); I merely ask that Zen should unfold its truth about self-consciousness" (p. 158).

In relation to the dialogue, Takizawa thinks that Zen and Christianity can help one another toward a radical demythologization of their beliefs and thereby contribute to the building of a new and better world. He deplores the fact that "not only foreign missionaries, but also Japanese Christians, wholly misunderstand the essence of Buddhism". He feels that "it is essential for us today that we should not exclude or condemn each other, but rather that we should try to break into the inner kernel of both religions through conversation and criticism. Without this, the unity of the Christian churches, as well as that of the Buddhists sects, will never be attained"¹⁰.

In *Bukkyō to Kirisutokyō* Takizawa searches for a Christian, and yet Japanese, or rather Zen-acceptable, interpretation of such Christian concepts as salvation, person, religion, faith, agape and revelation. His main thrust is towards a new language, indeed, towards a new Christianity which tries to clothe in Christian raiment that rapturous feeling which Zen finds in nonduality. What he says about the unity of God and man must be read in this light: the I-and-Thou of their relationship, while respecting their ontological rank — "an irreversible fact", as he calls it — is absorbed within the union of their total be-ing: their true be-ing is their not-being.

Takizawa is correct, I feel, in saying that many of Hisamatsu's difficulties result from an outdated and partly false notion of Christianity. But where he describes his own "Christianity of the future", many Christians will demur: it is too unhistorical, too rhetorical, and far too subjective. This is not Christ's but Takizawa's religion. His book fails to establish the divinity of Christ; it has no reference to the living Church; it draws no inspiration from Paulinian thought. Yet it remains a worthy attempt at mediation between two religious worlds. One can wholeheartedly agree, however, with what Takizawa said at another occasion: "I think that there are many ways in which some Christians are much closer to some Buddhists than some Christians are to each other... Some of us are now wondering if a dialogue with Buddhism might not even help us to resolve our own internal problems"¹¹.

¹⁰ *Journal*, p. 120.

¹¹ From a symposium with NISHITANI KEIJI and others, *Japan Studies*, Autumn 1969, p. 12. — Thoughts akin to those of TAKIZAWA have recently been expressed by Professor HIGASHI SEN'ICHIRO, a philosopher teaching at Kyoto University whose religious affiliation I do not know. His 30-p. article on "Zen and Christianity", draws on KIERKEGAARD and HEIDEGGER, BONHOEFFER and EBELING.

2. JAPANESE BUDDHISTS ON BUDDHISM AND CHRISTIANITY

One of the earliest and influential books in English with frequent references to Christianity is *Sermons of a Buddhist Abbot*, a collection of addresses on religious subjects by SOYEN SHAKU, translated from the Japanese by D. T. SUZUKI¹².

In his "reply to an American Christian critic" (p. 121—5), Shaku explains that "nirvana means extinction of lust, not of love: extinction of evil, not of existence; of egotistic craving, not of life". He answers the allegation that "human life does not breathe, in Buddhism, the atmosphere of divine fatherhood, but groans under the dominion of inexorable laws" with these words:

This same moral law (that underlies the development of human society) . . . we call Dharmakāya, which is eternal, omnipresent, and all-glorious. We represent it under the picture of a father, and it was incarnated not only in Gautama-Buddha, but also in all great men in a higher or lesser degree, foremost among them in Jesus Christ, and, allow me to add, in George Washington, Abraham Lincoln, and other great man of your country¹³.

Shaku Sōen, while granting "that Jesus Christ is the greatest master and teacher that appeared in the West after Buddha", fails to see "that mankind can be benefited by believing that Jesus Christ performed miracles", particularly miracles such as "the draft of fishes, which involves a great and useless destruction of life".

Reflecting further upon other Christ events, Shaku feels that "Jesus Christ did not attain to the calmness and dignity of Buddha, for the passion of anger overtook him in the temple, when he drove out with rope in hand those that bargained in the holy place." And he compares this attitude with what Buddha would have done under similar conditions: "Instead of whipping the evil-doers, he would have converted them, for kind words strike deeper than the whip."

I have quoted these passages because, even though written more than half a century ago, they are still repeated today. In fact, as we shall see, Dr Suzuki took them to himself and made them famous.

He too pleads for a further adaptation of Christians thought to the world of Zen: "Zen to Kirisutokyō", *Kōza-Zen*, vol. 8 (Chikuma-shobō, 1968) p. 69—98.

¹² SOYEN SHAKU (Shaku Sōen, 1859—1919) was the first Rinzai Zen master to go to the West. He became Chief Abbot (*kandō*) and *rōshi* of Engakuji, Kamakura, in 1892. During the summer of 1893 he attended the World Conference of Religions in Chicago. On two subsequent visits to the United States, D. T. SUZUKI was his interpreter. More on him in ISSHŪ MIURA and RUTH FULLER SASAKI, *Zen Dust* (Kyoto: the First Zen Institute of America, 1966), p. 224—226.

¹³ The *Dharmakāya* or *hosshin* is the highest aspect of the threefold body of the Buddha. The theistic interpretation of this term is very common in Buddhist literature. SHAKU's book drew this criticism from Ch. ELIOT: "Instead of letting the Buddha speak, the author is anxious to prove that his sayings are agreeable to the latest European theories in science and philosophy." *Japanese Buddhism* (London: Arnold, 1935), p. 188.

Remaining with Zen, I should like to introduce the reader to an interesting study by Professor ANDŌ SHŌEI, "*Zen and Christianity*"¹⁴.

Man is a dialectic unity, characterized by individuality and sociality. "Zen attaches more importance to individuality: it tries to synthesize individuality and sociality in the bottom of the heart because the bottom of the heart is in touch with the Eternal One." The Christian way puts more emphasis on sociality. "Zen expects to achieve spiritual awakening through human effort, based on the firm belief that the original nature of man is beyond good and evil, serene, peaceful, deathless, immortal, self-sufficing and that it is of the same nature and root as the universe itself. Christianity starts from the idea of original sin and emphasizes salvation through Christ (p. 176).

These starting points of Zen and Christianity stand in remarkable contrast to one another. "Zen rests on a deep faith in the identity of roots between the individual's original and real nature and the universe itself... The sole object of Zen is to make this essential Self completely manifest through our daily practice, because thereby we can enjoy perfect liberty and eternal peace, transcending the relative world of life and death" (p. 178—179). In Christianity, "man is obliged to give himself up completely, to submit to God in perfect humility. Then, and only then, he finds himself all of a sudden in a world that is quite different from his former dwelling place, in the world of love, of divine law, and of God's own light". Such an experience (which was that of St Paul on the way to Damascus) is referred to as "sudden conversion" in Christianity: "It seems to correspond to '*tongo*' the sudden spiritual awakening in Zen."

"In Christianity, as in Zen, 'sudden conversion' is not considered to be man's final goal: there is more depth and a more distant perspective." Zen invites man to move from sudden spiritual awakening to complete liberty of mind. It wants him "to realize that the visible world with everything in it is unsubstantial and 'empty', that he in the original Self is absolutely identical with the universe itself, and that he is eternal in the viewpoint of time and indefinite in that of space" (p. 189—192).

Similarly, in Christianity there is a "second stage" beyond sudden conversion. The Christian must "die every day" (1 Cor. 15, 31): he must continually keep in mind the fact of Christ crucified, making himself a hollow funnel through which Providence flows freely, thereby going beyond the relative world of life and death (p. 195).

In conclusion, Andō states that "every great religion is without exception concerned with the problem of death; as regards this point Zen does not differ from Christianity."

¹⁴ ANDŌ SHŌEI, *Zen to Kirisutokyō* (Kōryōsha-shoten, 1966), p. 103—142. For an expanded version of these pages, see *Psychologia*, September 1965, p. 123—134, later reprinted in Andō's *Zen and American Transcendentalism* (Hokuseido, 1970), p. 174—200. Page numbers refer to this text.

But in Christianity, because of its basic idea of Original Sin, its *distrust* of human nature and consequent submission of man to God, the difference in substance between God and man can never be eliminated, whatever efforts man may make to approximate God. Up to his last moment, man is clearly distinguished from God . . . Christianity tends to entertain a hope that can be realized only *in the future*. On the contrary, Zen, based on the firm belief that man's essential Self is identical in root and nature with the universe, strives "to penetrate *the present* to the bottom — to emancipate oneself from the prison of individuality into the universe, and thereby to attain complete liberty of mind at the very present (p. 198).

Zen aims at actuality: it helps man reach his final stage of liberation (*satori* or *gedatsu*) in the present. Christianity (and Other-Power sects such as Jōdo) postpone this moment into a future ever remote. Andō finishes with this momentous conclusion:

If religion is understood to mean man's salvation by God, . . . Christianity is undoubtedly one of the great religions of mankind. *In that sense, Zen is not religion.* In that sense, Zen is that which goes beyond, and contains within itself, religion. In fact, Zen may be said to be a world where man can be completely emancipated from religion (p. 200).

It is not difficult for a Christian to sympathize with Andō's views. He is far less technical than Takizawa; he shows more human warmth. In this author's mind he scores high in his grasp of that vision which relates all truth to a common origin, call it true Self in Zen or God in Christianity.

So much for Andō's book. There is, finally, the sparkling record of an actual dialogue between two friends, one a venerated Zen master who spent several years in the United States as a representative of Sōtō Zen, the other a Christian theologian of note. I refer to "*Zen and Christianity*", co-authored by YAMADA REIRIN RŌSHI and Dr KUWATA HIDE-NOBU¹⁵. These scholars cover a wide range of topics, and the bare enumeration of chapter headings must suffice: Buddha and Christ, transcendence and immanence, man's true dignity, objectivity and subjectivity, original sin and karma, sin and redemption, is Zen philosophy?, doctrine and life, Zen as thought and Zen as life, the true self, union with God, morality and the will of God, God and faith, God and Buddha, self-power and other power, the meaning of life and death, in search of final truth, on Marxism, the preconceptual world, modern man and religion.

As the editors remark in a final note, the Buddhist-Christian dialogue could help us bridge the division between East and West. Here again is a first step in the right direction. But it is a limited step. The book is a juxtaposition of important topics, not their confrontation. Unfortunately, two monologues do not make one dialogue.

I have yet to mention the names of Dr D. T. SUZUKI and of Professor ABE MASAO, two Japanese scholars who, perhaps more than others, have

¹⁵ YAMADA REIRIN / KUWATA HIDENOBU, *Zen to Kirisutokyō* (Chōbunsha, 1967).

influenced the dialogue of Christianity with Zen in this country. Their work is so important it would require a separate article.

Turning to Buddhism in general, there is MASUTANI FUMIO's well-known *A Comparative Study of Buddhism and Christianity*¹⁶.

Another book which invites controversy rather than dialogue is "*Buddhism or Christianity?*" by NOYORI SHŪSHI, a Shinshū businessman and author¹⁷. Noyori is seized by fear lest Japan go Christian as a result of the Occupation. He takes up the cudgels against KAGAWA TOYOHICO, Japan's great Christian social worker. But he also expatiates on Buddhist-Christian relations in a way which helps us understand the emotional reasons which make the dialogue so difficult. Among the comparisons Noyori sets forth, these are given special attention: redemption and miracles in Buddhism and Christianity, the meaning and stages of man's life, Buddhism and social movements, the dilemma of monotheism and pantheism, Buddhist and Christian ethics, the Buddha-man and the God-man relation, creation, God and karma, the mercilessness of God, Christianity and suffering, salvation in Buddhism and Christianity, meditation vs prayer, Buddhist and Christian piety, God's providence and man, Christian contradictions related to God and heaven . . . A last chapter discusses the emperor problem as seen by both religions. It is critical of General McArthur, Father Flanagan, Kamegai Ryōun, the Tokyo War Tribunal — and of much more. Noyori's work lacks poise and accuracy. One hopes that his bitterness and prejudices are shared by only a few.

I conclude with some remarks about a recent book by one of the deans of Buddhist studies in Japan, Professor MIZUNO KŌGEN's *Man's Guide through Life*¹⁸, which has some fifty pages on "a comparison of Buddhism and Christianity". Mizuno remarks in an opening paragraph that, between Buddhism and Christianity, there are more differences than similarities. He traces their respective religious ancestry: Brahmanism and Judaism. He finds that both were a reaction to formalism and religions atrophy. This is followed by a discussion on Buddha, Christ and God, in which many clichés return with tiresome regularity. Some of them: Christian intolerance is traced to Christ's birth among the socially deprived, dualism between the just and the unjust, law vs compassion, creation vs natural causality, God's will vs man's freedom, theocentrism vs anthropocentrism, etc. Attention then goes to the nature of salvation obtained, in Christianity, through grace and works, and, in Buddhism, through enlightenment and faith. Their eschaton oppose a Christian heaven to a Buddhist Pure Land, man's fulfillment in a future world to his unspeakable bliss in the pre-

¹⁶ Tokyo: The Young East Association, 1957.

¹⁷ NOYORI SHŪSHI, *Bukkyō ka Kirisutokyō ka*.

¹⁸ MIZUNO KŌGEN, *Jinsei no michishirube* (Kōsei-shuppansha, 1969), p. 175—218. This is vol. 2 in the 11-volume collection *Jinsei to bukkyō*, edited by Professors MIZUNO and NAKAMURA HAJIME.

sent¹⁹. Christianity believes in an eternal hell; Buddhism, on the contrary, acknowledges no eternal damnation. Living beings transmigrate according to their karma through the six worlds of hell, hungry spirits, animals, *shura*, men and deities²⁰. Here is a sample of Mizuno's reasoning:

Although Christians have been given the command to love their enemies they could not overcome the tendency toward discrimination and enmity characteristic of Jewish and European peoples . . . Roman Catholics, moreover, believe in purgatory, an intermediate state between heaven and hell in which people are punished and cleansed from their sins after which they are released and return to the world of man where they can once more receive God's grace . . . This purgatory might perhaps be compared to the Buddhist hell (p. 202).

Mizuno then turns his attention to the notion of original sin which, St AUGUSTINE says, is transmitted through physical generation. Sin thereby becomes a biological fact connected with heredity. He has no trouble refuting this theory which, he knows, is not shared by many theologians. As for Buddhism, it recognizes a similar state called ignorance, *mumyō*, the source of all evil. Christians obtain forgiveness of sin from God through Christ; Buddhists are cured from ignorance through personal effort. Christianity is a religion of divine justice and punishment; Buddhism stands on personal responsibility and mercy. "As Buddhists need not fear punishment by God, their moral sense is no doubt weaker than that of Christians" (p. 208).

Be this as it may, Professor Mizuno is convinced that the Buddhist ethic which does not rest upon "commandments from an outside being" favorably compares with the "industrial ethic" (*shokugyō-rinri*) of Christianity²¹.

The last several pages of Mizuno's essay compare Buddhist *jīhi* with Christian *agape*. God, he says, does not love man unconditionally; he only loves the just but punishes the sinner. Hence the possibility of eternal damnation, something which Buddhism cannot accept. Nor does God love all living beings, such as animals; he only loves men. Christianity countenances the killing of animals because, it holds, they have been

¹⁹ Mizuno uses here the technical expressions *shōji-rinne*, rebirth in birth and death, which are the limits of human existence, and *shōji-soku-nehan*, existence is nirvana, to indicate that, as Mahayana teaches, through *chie* or intuitive knowledge, man can reach a state of peace and happiness even in this world.

²⁰ These six worlds or *rokudō* are: *jigoku* (-dō), *gaki*, *chikusō*, *shura* (called for the four evil worlds, *akudō*), *ningen*, *ten*.

²¹ This is an allusion to MAX WEBER's *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1930) which sought to demonstrate that Protestantism, particularly the Puritan ethic and Calvinism, laid the foundation for the emergence of western capitalism. Underlying MIZUNO's discussion is, of course, the comparative merit of an ethic based on obedience to a supreme lawgiver, as is the case in Christianity, vs an ethic based on man's "free" following of his "true nature", identified with Buddhist enlightenment. See also my *Japanese Religiosity*, p. 122—125.

created for man's sake, a theory which echoes the inborn cruelty of western man who even delights in such things as bullfights. How different from this is the Buddhist *jiki* which is bent on bringing happiness and eradicating suffering. Christianity is a mixture of love and justice; Buddhism only knows love, and a love which extends to all living beings (*issai-ujō*), man and animals, friend and foe. Only in Buddhism does man succeed in identifying himself completely with the other.

3. SEVEN RECENT CHRISTIAN-BUDDHIST DIALOGUES IN JAPAN

Which are the topics most commonly discussed at Christian-Buddhist dialogues in Japan? A limited answer to this question is obtained from the published accounts of seven recent dialogues, five of them chiefly concerned with Zen (no. 1—5), and two with Buddhism in general (no. 6—7)²². The total number of persons involved in those dialogues was not more than 100. Several scholars, particularly Zen monks and Christians, participated in two or more of the dialogues, a fact which points to the very limited number of available personnel.

General contents of 7 Christian-Buddhist dialogues

Topics discussed	Dialogue No. 1	2	3	4	5	6	7
Christian-Buddhist convergences						+	
compassion	+			+			+
cultural traditions						+	
dualism (subject—object)	+		+	+	+		+
enlightenment	+		+	+			+
ethics				+			

²² (1) Two scholars discuss Zen and Christianity: DAISETZ T. SUZUKI and T. H. CALLAWAY, "Dialogue: Christian and Buddhist", *The Eastern Buddhist*, New Series, Vol. III, No. 1 (June 1970), p. 108—121; no date, no place. (2) A Rinzai Zen Seminar with SHIBAYAMA ZENKEI *rōshi* at Karasaki House, Lake Biwa, September 5—8, 1966: DOI MASATOSHI, "Dialogue Between Living Faiths in Japan", *Japanese Religions*, 6, No. 3 (August 1970), p. 59—61. (3) A Zen-Christianity Dialogue, Oiso, March 27—April 1, 1967, organized by Dr. DOUGLAS V. STEERE with 40 participants (10 Rinzaishū, 10 Sōtōshū, 10 Protestant and 10 Catholic scholars): H. DUMOULIN, "A Dialogue with Zen Buddhists", *Concilium*, Vol. 29, p. 155—173 (New York: Paulist Press, 1967). (4) A Zen-Christian and Buddhist Christian Dialogue, Kyoto and Tokyo, August—October 1967: Dom AELRED GRAHAM, *Conversations: Christian and Buddhist* (New York: Harcourt, Brace & World, 1968). (5) A Zen-Christian Dialogue, Kyoto, Summer 1968, being a follow-up to (3): Wm. JOHNSTON, "Dialogue with Zen", *Concilium*, Vol. 49, p. 146—153 (1969). (6) A Buddhist-Christian Dialogue among six scholars led by NISHITANI KEIJI and KITAMORI KAZŌ, "A Symposium: On Buddhist-Christian Dialogue", *Japan Studies*, No. 15 (Autumn 1969), p. 1—29. (7) A Buddhist-Christian Philosophical Colloquium, Kyoto, November 15—16, 1969: M. HEINRICHS and A. ASCHOFF, "A Philosophical Symposium at Kyoto: Christ and Buddha", *The Japan Missionary Bulletin*, XXIV/2 (March 1970), p. 143—145.

Topics discussed	Dialogue No. 1	2	3	4	5	6	7
eschatology		+					
faith and works		+					
God, creator, Absolute	+			+			+
interreligious dialogue			+				
prayer- <i>nembutsu</i>				+			
reality				+	+		+
religion				+			
religious experience			+				
self-non-self, person	+			+			+
social concern		+	+				
spirituality, mysticism			+	+	+	+	
spiritual training		+					
truth				+			
wisdom				+			

It will be seen that the topics which came up for discussion are very few and tend to become stereotyped. Some salient statements, found in these accounts, help us penetrate into the dialogical atmosphere.

Thus SUZUKI told CALLAWAY: "Buddhism has a great deal to learn from Christianity." To which Callaway, a former Baptist missionary in Japan, replied: "As we try to explain Christianity we are using Buddhist terms always, and what you said before is quite true, that though the words seem the same, the meaning is very different." (1) "Christianity has deeper social concern than Buddhism. The Buddhist doctrine of non-discriminative knowledge appears to prevent the Buddhist from making moral decisions and social commitment. In the meantime, we must not ignore the fact that too much moralization or rationalization of Christianity tends to deprive it of depth dimension." (2) "Many participants hoped to see some formula adopted on this point (The 'common ground' in all religions, mentioned by SHIBAYAMA *rōshi*) . . . But this discussion soon came to an end." (3) Graham writes this memorable sentence on the religious encounter: "Any vital religious discussion in today's world must move, not at the peripheral level of Christian ecclesiology, . . . but at the basically existential level of who we are and what human life is all about." (4) On the dialogue with Zen, JOHNSTON remarks: "Dialogue with Zen must be carried on by Christians who have some experience of prayer and contemplation who . . . can speak from the depths of their personal encounter with him in whom they believe." (5) At the end of a dialogue with NISHITANI and KITAMORI, Professor KUYAMA, a Christian participant, recalls how a Protestant minister during the war made up a Christian *nembutsu* formula and used to chant it to the beat of his Buddhist drum. His comment: "I suppose this was one way of achieving a consciousness of the presence of Christ in the routine of one's daily life. But it seems clear from this and the problems that we

have been discussing here today that real contact between Christianity and Buddhism has only just begun." (6) Finally, the general tone of all these dialogues is well expressed in the following statement: "The participants of the symposium were of course not interested in indoctrinating others about their brand of philosophy and spirituality, but rather in a mutual exchange of views concerning matters of the spiritual life. It was in this atmosphere that a genuine dialogue developed."

Evidently, here as in other matters, experience will be the best teacher. This experience, unfortunately, is available only to a few and on a very limited scale. One can only hope and pray that it will increase in depth and frequency.

4. AN OVERVIEW: BUDDHIST-CHRISTIAN PARALLELS

In summation, the basic differences and similarities between Christianity and Buddhism, as seen by our authors, lie on a fourfold plane.

1. They differ in their concept of a *supreme being*. Christianity believes in a creator, origin and sustainer of all that is; an Almighty, in supreme control of every secondary cause and effect; he is the totally other and the totally holy in whom man can never be completely absorbed, nor he absorbed in man.

Buddha is a human being who perceived ultimate truth and freedom. The Buddhist universe exists from all time; it remains substantially identical to itself even though it be in constant flux. No being, not even the Buddha, escapes from the law of cause and effect. Buddha is immanent in us — we have the Buddha nature — and yet distinct from us.

2. They have different views on *man*. Christian man is God's creature, made to his likeness, possessed of a soul. Man is lord of the universe and all was made to serve him while he was made to serve God, and participate in God's glory and happiness.

Buddhist man is not a distinct entity endowed with an immortal soul, set off against the rest of the world. But all that exists is one; all is the Buddha nature, *bussō*.

3. They differ in their analysis of *the human condition*. Christianity insists that man's suffering results from transgression of God's will, from sin. Christ was crucified to set man free from sin and offer salvation to him. If man repents he can be saved by God's grace through faith and love. He who does not believe will be condemned to the measure of his guilt.

Buddhism speaks of sin as ignorance and greed, and of their effects as determined by the law of karma. Man's condition is that of suffering until he awakens onto reality and thereby reaches eternal bliss.

4. They differ in their *symbols, rituals and ethic*. Christianity claims access to objective and historical truth; it is a way of life, related to the existence of a visible community which is the Church; it gathers around some basic rites and acts of piety.

Buddhism values interiority; it is subjective and unhistorical; it is a quest for man's self-awareness and self-salvation; it is an ethic rather than a dogmatic. Buddhism aims at peace and harmony with all that exists.

For all their differences, Buddhism and Christianity have much in common. They often stammer the same truths, and express the same love, although in different ways which are tributary to a different cultural past. Buddhism and Christianity meet in the living man, in his search for beauty, goodness and truth, and in his unquenchable thirst for something or someone beyond himself.

GOD CREATOR OF ALL THINGS

A Philosophical-Christian Dialog with Buddhism*

by Francisco Pérez Ruiz SJ

It has been said that "the more deeply a person probes into his own religious faith, the more he is able to understand the religious faith of others from the inside" and "conversely, the more a person explores religious convictions other than his own, the more he deepens his understanding of his own religion". It would be, of course, a mistake to conclude from it that there is no fundamental difference between one religion and the others. There are surely profound differences, but it is nevertheless true what the quotation above says. Only we have to add, to be honest, that this mutual understanding is not necessary an easy task.

As a contribution to this difficult task we will try to summarize here our own reflections after reading a handy exposition of the fundamentals of the Buddhist Sect *Jōdo Shinshū* (The New Religion of the True Land). As it is well known, *Jōdo Shinshū* is a typically Japanese branch of Buddhism. Founded by SHINRAN in the XIII century, it is now one of the three largest Buddhist sects in this country. The book we are considering now is by FUGEN DAIEN, professor in the Buddhist University Ryūkoku, who has attempted to give us the personal fruit of a long life of study.

The first basic problem which appears in dealing with the question of God is clearly that of his fundamental relations with the world of our experience. Are God and the world in the last analysis one, or must we end by admitting their radical distinction? Are absolute and relative finally identical, or is it necessary to recognize in a total manner that the Absolute is really Absolute and that relative beings are really relative, not merely on the surface but in the total profundity of their being?

FUGEN is clearly aware of the fundamental importance of this problem, and hence he deals with it at length. His own position is clearly indicated in general lines, between two extremes which seem to him inadmissible: the position of those who end up by dissolving the relations between "mortals" and the Absolute in a real monistic identity, and the position of those who exaggerate transcendence to such a degree that it renders logically impossible or at least positively unintelligible the relation between creatures, specifically man, and God, and the possibility of true salvation. In both extremes he finds values which are to be safeguarded, but in both he also finds insuperable difficulties.

Hence he believes that the solution is to be sought in a position which synthesizes the values of each of the extremes and avoids their defects. Such, it seems to him, is the position of *Shinshū*: engendered within Buddhism, it has recognized its obligation to overcome its monistic tendencies and insist vigorously on the misery of mortals and on the absolute character of *Nyorai*. This position seems to FUGEN to be not at all an easy one. On the contrary, he finds in it many grave difficulties which others are not aware of, but at the same time a special value, in that these difficulties are the birth-pangs of a higher religion.

* For a more complete discussion of this topic see *The Japan Missionary Bulletin* XXV/10 (Nov. 1971) 601—608; XXV/11 (Dec. 1971) 631—638; XXVI/1 (Jan.—Febr. 1972) 70—80.

As is to be seen from this, we are presented with a nuanced position which strains to safeguard the true relativity of relative beings and the true absolute character of the Absolute. All those who have gone into these problems a little can, without much difficulty, appreciate that this position is not an easy one. The danger of ending up in some relativization of the Absolute, with its consequent negation as Absolute, or identifying relative beings with it, with their consequent negation as relative, is one which incessantly stalks all thought which seriously faces up to the radical problems of existence.

FUGEN has tried to clarify his own position confronting it with Christian thought. In this connection he speaks of the well-known dispute between BARTH and BRUNNER and finds unacceptable a Christianity which would exaggerate the transcendence of God in such a way that all continuity of whatever kind between God and the creatures would be destroyed. On the other hand, he finds himself in agreement with an opinion such as that of BRUNNER, which both affirms discontinuity and at the same time recognizes some form of continuity.

It would, of course, be somewhat precipitous to conclude without further ado that there is no radical difference between the thought of FUGEN and our own. Still, we can be glad to observe the fundamental agreement on the starting point and the consequent existence of a common ground for dialogue. But let us see what he has to say on the other position and the reasons he sees for abandoning it. This may perhaps aid us in determining more closely the range of our dialogue.

Buddhism in general, FUGEN tells us, is considered as one of those doctrines which hold monistic homogeneity and continuity. That "all mortals possess the nature of Buddha" is a fundamental principle of Mahayana Buddhism. Further explanations divide into two currents, but both these coincide in admitting, without the slightest discussion, that all possess the nature of Buddha in its fundamental form (though the manner of conceiving this form is diverse) and that all the rest is only the removal of impediments to its development and manifestation.

From this conception there follows a consequence which FUGEN cannot in any way admit: liberation or salvation would not be a gift purely derived from the mercy of the Other (*zettai tariki*) but simply the fruit of one's own effort (*jiriki*) in removing the impediments and thus allowing the manifestation of what one is in reality.

Historically, FUGEN tells us, SHINRAN became convinced through his own experience that in this way there was no possibility of salvation precisely because all progress in purification reveals more clearly the depths to which evil is ingrained in the heart of man. This experience of one's own evil and the strong consciousness of the absolute character of *Nyorai* are the decisive arguments with which he presents us against any kind of monistic Buddhism.

If we prescind from details into which we cannot now enter, it is clear that the twofold anti-monistic argument attacks the contrary position in its most vulnerable point. If taken seriously, the profound experience of one's own misery makes impossible any kind of definitive identification of one's own being, subjected to misery and evil, with the Absolute.

In order to express his own position FUGEN speaks of discontinuous continuity and of heterogeneous homogeneity, what certainly seems paradoxical, but it seems to us that these expressions may have a true sense which in the last analysis would coincide with the radical paradox of the *analogy of being*. We too admit the infinite distance and radical heterogeneity between beings and

Being, and in spite of this we feel ourselves obliged to admit at the same time the total *analogous* community binding beings to Being.

The real difficulty inherent in this equilibrium is a natural consequence of the very nature of things, but it would seem that it is further increased in the case of FUGEN by an express desire to preserve a pantheistic aspect along with the theistic one. This desire is very understandable when one considers the opposite danger, which is very real, that the eradication of the error may also mean the eradication of the truth which it contained, and perhaps it is more understandable in this present case because of a fear of being branded anti-Buddhist. Nevertheless, though the desire may be understandable, it must also be understood that it brings with it dangers of ending up by attempting to combine elements which are really incompatible.

Prescinding from other questions which we cannot consider here, let us see what FUGEN has to tell us of the Absolute in itself and of its relations with the world. His first affirmation seems to contain a clear polemical anti-Christian meaning. We quote him textually: "Amida-Buddha is not the creator of the universe, but the fontal reality of the world." The meaning of the words would seem to be clear, but before deciding whether they imply a real negation of the Christian concept of creation it is necessary to examine his manner of conceiving this fontal reality and his reasons for denying to it the character of creator of the universe.

According to him, the One from which absolutely everything proceeds is the Absolute Being which transcends all human thought and all human expression. This being, however, is not a reality separated from beings, but one which contains, without exception, all the distinct beings (*dharmas*), though not in their fixed forms. If it did not contain them, it would cause being to emerge from nothing and hence could not be the fundamental reality of all beings; if it contained them in their fixed forms, it could not be the origin of all beings. It is present in all, it fills all, and nothing can exist apart from it. All proceeds from it, and all exists in it. Since it is beyond the order of cause and effect it can be the origin of causes and effects. Since it does not contain in any concrete manner form, color, etc., it can produce these; hence we must say of it that it is color without color, form without form, etc., that is to say, it goes beyond the concrete determinations, containing them in a higher manner. Finally, it is the life which causes all living things to live, and the wisdom which causes all thinking things to think.

It would seem that all these statements can be interpreted correctly from within a Christian philosophical position, though in some of them there remains a certain ambiguity which would also allow a pantheistic interpretation incompatible with creation. At any rate, since the pantheistic interpretation is not the only possible and since it would, moreover, imply that homogeneity between mortals and Absolute against which FUGEN continually argues in his polemic with other Buddhist sects, it seems to us that there is no necessity to read this pantheistic interpretation in the statements or to consider them as real negations of the concept of creation. But it will be here useful to insist on some points which are often source of confusion.

The Christian concept of creation *ex nihilo* does not at all signify that God produces from nothing something which he himself is absolutely devoid of. On the contrary, the Christian concept of creation supposes as a fundamental principle that God possesses in himself all the perfections of creatures, though not in the limited, relative and imperfect form in which these exist in the

creatures themselves. God possesses all, absolutely all, of these perfections, in an eminent manner which we can only express analogically, simultaneously affirming the perfections and denying that imperfection with which they are realized in creatures. Hence, creation *ex nihilo* is not simply the equivalent of causing being to emerge from nothing. Being can have no foundation other than being. Those beings which come to be (creatures) have as the origin and foundation of their existence the Necessary and Eternal Being (Creator) and hence do not simply emerge from nothing. The expression *ex nihilo* merely signifies the absolute and total nature of God's causality, which does not suppose even the material upon which it might work its creative effect but which simply produces the totality of being in his creatures. Hence when we hear FUGEN assert that if the Absolute did not contain all beings this would imply the production of being from nothing, we find it impossible to imagine that these words could be a real refutation of the Christian concept of creation.

The second point on which we should like to insist is that in Christian thought the affirmation of the transcendence of God in no way implies the negation of his immanence. God is not a distant God, lost in a transcendence infinitely removed from the world. There is of course that transcendence and qualitatively infinite difference which impedes a consideration of God simply as *one being among others*, even though the most excellent; but this transcendent God is intimately present in all his creatures, nothing exists separated from him, he fills all, and all exist in him. The transcendence of God, far from being an obstacle to his immanence, is rather its condition. God can be truly immanent in each being precisely because he transcends them, he is beyond them all.

In the third place, we have to say something on the relation between creation and causality because it is one of the difficulties which FUGEN finds in the Christian doctrine which, according to him, prescind from causality and has being emerge from nothing and creates all beings. Anyone who has some idea of the fundamental role played by the law of causal connection in Buddhist thought will easily understand the great importance of this objection. But it cannot be said at all that the Christian concept of creation prescind from the law of causality or that it simply holds the production of being from nothing. The opposite is rather true: the concept of creation is the ultimate consequence of causality carried through to its logical conclusion. Creation does not signify that creatures begin to be without cause, but rather the opposite, that is, their existence depends on the causality of the First Cause which is cause by antonomasia, since its causality is not limited to some aspect of the effect, as in the case of intramundane causes, but extends to the totality of the effect under its positive aspects. All that there is in creatures is an effect of the causality of the Creator, and to consider the being of creatures as the fruit of nothing (or produced without cause) would be to allow oneself to be deceived by the sound of some words (*ex nihilo*) which do not possess that meaning.

For Buddhism, all things are subject to the power of *karma*, and this means that every effect depends on a direct cause (*in*) and on a series of conditions and of indirect causes (*en*). This doctrine seems to make more complicated the problem of causality. FUGEN insists with vigor that all is subjected to this law and he expressly opposes it, not only to the Christian doctrine of creation, but also to that of Providence. But we are convinced that most of what he says admits of a correct interpretation without the consequent necessity of denying either creation or providence, for it is false to assert that providence governs the world prescind from the law. On the contrary, in our Christian way of

conceiving creation and providence, a fundamental point is that God creates *an order* of beings whose laws are a participation in and a manifestation of his eternal and infinite wisdom.

We think that the real problem with Fugen is the radical problem of the *freedom* of creation. We have not been able to find it clearly posed in FUGEN who would even seem to deny it by implication. Nevertheless it seems to us that it is only in the recognition of the freedom of the creative act that it is possible to recognize the ultimate basis of that profound heterogeneity and discontinuity between mortals and the Absolute of which FUGEN speaks so much. Between God, who exists necessarily and with absolute independence from all, and the creatures, who are the fruit of his creative freedom, there exists, along with the profound bond of the total causality of God and the total dependence of creatures, the radical and infinite difference between the Necessary and the Contingent. Discontinuous continuity and homogeneous heterogeneity here find their ultimate explanation and grounding. We are convinced that the whole thought of *Shinshû*, as it is exposed for us by FUGEN, is directed towards this solution, even though it does not manage to arrive at it.

DIE DEUTSCHEN BUDDHISTISCHEN KATECHISMEN

von Heinz Knechten

Die deutschen buddhistischen Katechismen sind meines Wissens bisher wissenschaftlich noch nicht untersucht worden. So versteht sich folgende Arbeit als erste Bestandsaufnahme und Sichtung der Texte. Dabei soll besonderes Gewicht gelegt werden auf die Auffassungen der Katechismen über Persönlichkeit, Seele und Eingehen ins *Nirvana*. Dieser Fragekomplex ist von besonderem Interesse, da die buddhistischen Anschauungen in diesen Punkten für den westlichen Menschen besondere Verständnisschwierigkeiten bieten.

Im folgenden werden vier buddhistische Katechismen in *chronologischer* Reihenfolge dargestellt: Henry Steel OLCOTT konzipierte 1887 als erster einen buddhistischen Katechismus; ihm folgte bereits 1888 SUBHADRA BICKSHU (Friedrich ZIMMERMANN), weiter Paul DAHLKE (1914—1918) und schließlich 1970 Maya KELLER-GRIMM/ANAGARIKA DHAMMAPALA (David HEWAVITARANE). Bei dem Werk von Paul DAHLKE handelt es sich um eine *Einführung* in den Buddhismus, also nicht um einen buddhistischen *Katechismus* in strenger Form (Frage und Antwort). Dennoch soll diese Schrift hier behandelt werden, da sie das gleiche Ziel verfolgt wie die buddhistischen Katechismen, nämlich in die Lehre Buddhas einzuführen unter einer ‚missionarischen‘ Zielsetzung. Zudem stellt die Position Dahls einen Gegenpol zu der GRIMMs dar. Sie ist deshalb zur Vervollständigung des Bildes buddhistischer ‚Mission‘ in Deutschland interessant.

Buddhismus in Deutschland ist sicherlich für viele Deutsche noch eine Tatsache, die Erstaunen hervorruft. Doch seit KANTS Vorlesungen über Physische Geographie (1756—1796)¹ nahm das Interesse an buddhistischen Ideen bei deutschen Philosophen immer mehr zu. Vor allem Arthur SCHOPENHAUER vertrat eine buddhistische Weltansicht. Er wurde 1814 von dem Orientalisten Friedrich MAJER in das indische Altertum eingeführt². Sein metaphysisches System ist stark von indischen Ideen bestimmt. In den folgenden Jahren machten vor allem Engländer der britischen Verwaltung auf Ceylon das Abendland mit den eigenen Quellschriften des Buddhismus bekannt. Meist waren es Übertragungen des Pali-Kanons, also der Theravada-Richtung des Buddhismus. Hermann OLDENBERG stellte 1881 zum ersten Mal die Buddhalehre aufgrund der Pali-Quellen umfassend dar. Da diese Texte von den Ausschmückungen legendärer Art vieler Texte des Mahayana-Buddhismus weitgehend frei sind, gelten sie als authentische älteste Darstellung des Buddha und seiner Lehre. Oldenbergs Werk weckte bei vielen Lesern ein persönliches Interesse am Buddhismus. Sechs Jahre danach erschien der buddhistische Katechismus von Henry S. OLCOTT. Ihm gilt nun unser Interesse.

¹ GLASENAPP, 5 (Die vollständigen Titel s. im *Literaturverzeichnis* am Ende des Artikels)

² BUTTLER, 73

1. HENRY STEEL OLCOTT/KARL SEIDENSTÜCKER (Leipzig 1887, ³1909)

Der Amerikaner H. S. OLCOTT († 1907) war tätig als Obrist der Südstaaten-Armee, später als spiritistischer Journalist. Er begründete mit der Deutschrussin Helena Petrowna BLAVATSKY (1831—1891) 1875 die *Theosophische Gesellschaft*³. Ziel dieser Gesellschaft war eine universale Bruderschaft der Menschen und ein vergleichendes Studium von Religion, Philosophie und Wissenschaft aller Völker. Daneben lagen ihre Interessen anfangs auch noch auf okkultistischem Gebiet. In Deutschland entstand 1897 eine eigene Theosophische Gesellschaft. Sie beeinflusste in den ersten Jahren ihres Bestehens die deutsche buddhistische Bewegung. Olcott reiste 1880 nach Ceylon. Hier schrieb er seinen buddhistischen Katechismus. Olcott stieß sich an der Unwissenheit der singhalesischen Bevölkerung über ihre Religion, den Buddhismus. Ihre Kinder wurden vielfach in christlichen Missionsschulen erzogen und wiesen daher mehr Wissen vom Christentum auf als vom Buddhismus. Olcott schildert dies im Vorwort zur 2. deutschen Auflage seines Katechismus (1902): „Da jedoch weder sie noch ihre Eltern die geringste Neigung hatten, dem Buddhismus zu entsagen, um das Christentum anzunehmen, bat ich die buddhistische Geistlichkeit dringend, eine Darstellung des Buddhismus in Katechismusform zu unternehmen; aber keiner von ihnen fühlte sich dazu befähigt, und so wurde ich durch das Drängen der höheren Geistlichkeit fast gezwungen, dies selbst zu tun.“⁴

Dieser Olcott'sche Katechismus wurde ein Erfolg: Allein bis 1906 erlebte er 36 Auflagen in englischer Sprache. Er wurde bis in die jüngste Zeit immer wieder neu aufgelegt und übersetzt. Da der Katechismus ursprünglich für den Unterricht singhalesischer und birmanesischer Kinder bestimmt war, haften ihm einige Mängel an — etwa legendarische Ausschmückungen der Gestalt des Buddha, die nicht in einen Katechismus gehören. Zudem waren Fehler und Inkorrektheiten bezüglich der buddhistischen Terminologie häufig. Auch sachliche Unrichtigkeiten begegneten. Daher arbeitete Karl SEIDENSTÜCKER (1876—1936) 1909 eine revidierte deutsche Ausgabe aus. Dieser Text bildet die Grundlage für die folgende Skizzierung des Olcott'schen Katechismus, da die erste deutsche Ausgabe (1887) im Leihverkehr der deutschen Bibliotheken nicht zu beschaffen war.

Olcotts *Ziel* war, einen Katechismus zu schreiben, der beiden großen buddhistischen Richtungen (Hinayana bzw. Theravada und Mahayana) als Grundlage dienen könnte. Er arbeitete später auch 14 Thesen aus „als eine gemeinsame Grundlage, auf der eine Einigung aller Buddhisten möglich ist“⁵. Olcotts Katechismus bildete tatsächlich einen ersten Brückenschlag zwischen den Anhängern der beiden großen Richtungen⁶.

³ vgl. hierzu u. zum folgenden GLASENAPP, 186ff

⁴ zitiert nach KELLER-GRIMM, 12

⁵ OLCOTT/SEIDENSTÜCKER, 193

⁶ BUTTLER, 1962, 75

Olcott gliedert seinen Katechismus in fünf Teile. Zunächst stellt er die „buddhistische Dreiheit“ dar: *Buddha*, *Dharma* (Lehre) und *Sangha* (Gemeinde). Es schließen sich an ein geschichtlicher Überblick über die Entwicklung des Buddhismus und über seine Schulen. Schließlich folgt ein Kapitel über „Buddhismus und (westliche) Wissenschaft“. Dieses letzte Kapitel gestaltete SEIDENSTÜCKER ganz um, da Olcott es allzusehr vom Standpunkt des Okkultisten aus behandelt hatte. Seidenstücker stellte lediglich einige Punkte heraus, in welchen die westliche Wissenschaft die Auffassungen des Buddhismus bestätigte. Dieses Kapitel über die Beziehungen des Buddhismus zur westlichen Wissenschaft wirft ein besonderes Licht auf das *Bild vom Buddhismus*, wie es Olcott und Seidenstücker gezeichnet haben. Buddhismus wird als „wissenschaftliche Religion“ betrachtet⁷. Diese Bezeichnung soll die Andersartigkeit der buddhistischen Religion vor den Offenbarungsreligionen markieren. Nicht Offenbarung ist konstituierend für den Buddhismus, sondern die Lehre des Buddha, eine „Aufstellung und Formulierung ewiger Wahrheiten, welche tatsächliche Gültigkeit haben“⁸. Ein Buddhist dürfe an keine „angebliche Offenbarung“ glauben, „sondern nur an das, was durch die Vernunft und Erfahrung bestätigt wird“⁹. Die Lehren des Buddha hätten durch die moderne Wissenschaft ihre Bestätigung gefunden¹⁰. Ein Beispiel dafür sei die *Anicca*-Idee, der Gedanke, daß alle Dinge sich in einem Zustand des Fließens befinden, Dasein ist Veränderung. Die buddhistische Lehre vom Leiden und die Kausalitätslehre stimmten mit der modernen Wissenschaft vollständig überein¹¹. — Das Wort „Religion“ sei eine unpassende Bezeichnung für den Buddhismus, so schreibt Olcott in einer Anmerkung¹²: „Buddhismus ist keine Religion, sondern eine Moral-Philosophie.“ Buddhismus kenne keine *religio*, keine Bindung im christlichen Sinn, „ein Unterwerfen unter, oder ein Sichversenken des Selbstes in ein göttliches Wesen“; passender sei das Wort *agama*. Es meint ein „Sich-Nahen“, ein „Kommen“, also ein „Kommen zur Erleuchtung“ oder ein „Sichnahen zu dem Buddha“ als dem geistigen Lehrer¹³. SEIDENSTÜCKER korrigiert diese Auffassung Olcotts: Religion könne *in praxi* doch nichts anderes sein als „Prinzip der Lebensführung“¹⁴. Religion sei nicht nur „Gefühl der Abhängigkeit von einem oder mehreren göttlichen Wesen“, da eben auch andere Religionen als die theistischen existierten.

Der Katechismus definiert: Als *Buddhist* wird ein Mensch angesehen, „der sich als einen Anhänger des Buddha bekennt, seine Lehre annimmt und sich bemüht, ihr nachzuleben“, sei es als Laie oder als Geistlicher¹⁵. In dieser Aussage sind die „drei Juwelen“ des Buddhismus enthalten:

⁷ OLCOTT, 1909, 169

⁸ p. 169

⁹ ebd.; als Quelle wird das *Kaluma-Suttam* des *Anguttara-Nikayo* angegeben.

¹⁰ OLCOTT, p. 171

¹³ ebd.

¹¹ pp. 177ff

¹⁴ p. 201

¹² OLCOTT, 200

¹⁵ p. 1f

Buddha, Lehre und Gemeinde. Als Buddhist drückt man mit dieser Formel aus, daß man „den Buddha als seinen allweisen Lehrer, Berater und als sein Vorbild betrachtet, daß man in der von ihm verkündeten Lehre und Weltordnung die wesentlichen, unveränderlichen Prinzipien der Wahrheit und Gerechtigkeit, sowie den Pfad anerkennt, der zur Verwirklichung des höchsten Friedens auf Erden führt; daß man endlich in den heiligen Jüngern die Lehrer und Ausleger des von dem Buddha gepredigten erhabenen Gesetzes erblickt“¹⁶.

Auf eine Darlegung des Lebens des Buddha (pp. 6—32) folgt im zweiten Teil: „*Der Dharma*“, die *Lehre Buddhas* (pp. 33—115). Zunächst wird festgestellt, der Buddhismus verpflichte nicht auf irgendwelche Dogmen, die man auf bloßen Glauben hin anzunehmen habe¹⁷. Nur das sei zu glauben, was „durch unsere eigene Vernunft, Erfahrung und Erkenntnis bestätigt wird“¹⁸. Buddha sei kein Heiland, der die Menschen kraft seiner Verdienste von ihren Sünden befreien könne, vielmehr müsse der Mensch sich selbst befreien¹⁹, Buddha sei bei diesem Prozeß nur Berater und Führer auf den richtigen Weg. — Weiterhin wird die bekannte buddhistische Lehre vom Leiden und von der Wiedergeburt dargelegt. Dem Leiden kann der Mensch nur entinnen, indem er „den brennenden Durst nach dem Leben und seinen Freuden, wodurch Leiden verursacht wird“, vollständig überwindet und vernichtet²⁰. Dazu muß der achteilige Pfad beschritten werden. Nur auf ihm kann man dem *samsaro* (Kreislauf, Zusammenströmen), der Weltirrfahrt mit ihren Konstituenten Werden und Vergehen, entinnen²¹. Der Zustand, in dem diese Erlösung verwirklicht wird und ist, heißt *Nirvana*. Olcott beschreibt Nirvana folgendermaßen: „Ein Zustand, in dem alle Veränderung aufgehört hat, ein Zustand vollkommener Ruhe und tiefsten Friedens, ohne jedes Begehren, ohne jede Täuschung, ohne Leiden“; alle Regungen des physischen Menschen und das diskursive Denken sind erloschen. Die Wiedergeburtsskette ist durchbrochen, der Mensch wird nicht wiedergeboren²². „Das unerlöste Gemüt hat keinen Begriff von dieser außerhalb unseres unerleuchteten Bewußtseins liegenden Seligkeit Nirvanas²³.“ Nirvana kann angestrebt werden, doch „der Verblendete strebt nach nirvanischer Glückseligkeit, ohne auch nur die geringste Idee von ihrem Wesen zu haben“²⁴. Egoismus und Selbstsucht sind hier ausgelöscht, es ist ein „Aufgehen des Ich-Selbst in der Wahrheit“²⁵. „Der Durst nach individueller Existenz“²⁶ ist gestillt. — Eine unsterbliche *Seele* erkennt der Buddhismus nicht an. „Seele hält er für ein Wort, das von Unwissenden zur Bezeichnung einer verkehrten Vorstellung gebraucht wird“²⁷. „Denn alles, was am Menschen Gestalt hat, ist ver-

¹⁶ p. 3

¹⁷ p. 33

¹⁸ p. 34

¹⁹ ebd.

²⁰ OLCOTT, 42

²¹ p. 51

²² p. 51f

²³ p. 53

²⁴ p. 55

²⁵ ebd.

²⁶ p. 56

²⁷ p. 61

änderlich, und alles, was veränderlich ist, kann nicht ewig sein. Es ist eine „irrig Vorstellung, daß der Mensch ein von allen Wesen und dem Dasein des ganzen Weltalls getrenntes und abgesondertes Wesen sei. Dieser Gedanke des Sonderseins ist unvernünftig, unlogisch und durch die Wissenschaft nicht gestützt“²⁸.

Im weiteren wird dem Vorwurf begegnet, der Buddhismus sei eine *passive Religion*. Olcott betont dagegen die Forderungen des Buddhismus, „Gutes mit Eifer zu tun“ und „das eigene Gemüt zu läutern“²⁹; der Mensch sei aufgefordert, aktiv an sich zu arbeiten. — Eine weitere Kritik bezeichnet den Buddhismus als *pessimistische* Weltanschauung. Seidenstücker räumt an dieser Stelle ein, daß der Buddhismus zwar das Leiden stark betone, doch zugleich verkünde er ja einen Ausweg aus diesem Leiden, sein Endziel sei optimistisch³⁰. — Im weiteren sind ethische Forderungen des Buddhismus dargestellt, etwa die der Feindesliebe³¹. — Auch eine Weisung die Ehe betreffend findet sich: „Völlige Keuschheit wird als ein Mittel zu geistigem Fortschritt dringend empfohlen. Aber die Ehe mit *einer* Frau und die Treue zu ihr wird ausdrücklich als eine Art Keuschheit anerkannt“³². — Im Verhältnis zu den Bekennern anderer Religionen wird „größte Duldung und Freundlichkeit“ empfohlen³³. — Anweisungen zur Meditationspraxis schließen diesen Teil ab.

Im dritten Teil, dem *Sangha* (Gemeinde) (pp. 116—130), beschreibt Olcott die Merkmale der Gemeinde der engeren Jünger des Buddha, den Orden der *Bhikkus*. Diese unterscheiden sich von den Priestern anderer Religionen dadurch, daß sie keine Mittler zwischen Gott und den Menschen zum Zwecke der Sündenvergebung seien, sondern sie zeigten anderen den Weg zum Heil. „Einen vermenschlichten, mit persönlichen Eigenschaften ausgestatteten Gott betrachten die Buddhisten als ein Riesen-Gespent, das wie ein ungeheurer Schatten von der Fantasie unwissender Menschen in die Leere des Weltraums geworfen wird“³⁴.

Im vierten Teil (pp. 131—168) gibt Olcott einen geschichtlichen Überblick und beschreibt Schulen des Buddhismus. Olcott zitiert den „Missionsauftrag“ des Buddha: „So geht denn hin, ihr Jünger, und wandert zum Segen und Heil für die Vielen, aus Mitleid für die Welt und alle Wesen. Verkündet die glorreiche Lehre, predigt ein Leben der Heiligkeit, Vollkommenheit und Reinheit. Es sollen nicht zwei von euch denselben Weg gehen“³⁵.

Am Ende des vierten Teils sind Gründe genannt, warum der Buddhismus dem Abendland anziehend erscheine: „Seine große Nüchternheit und

²⁸ pp. 62f

²⁹ p. 73

³⁰ pp. 74f; dieser Abschnitt wurde von SEIDENSTÜCKER hinzugefügt.

³¹ pp. 87—89

³² p. 93 (Hervorhebung von OLCOTT)

³³ p. 102

³⁴ p. 118

³⁵ p. 132; aus: *Vinaya-Pitakam, Mahavaggo*

Vernunftgemäßheit, auf Grund deren ein Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft unmöglich ist, ... seine umfassende Ethik, seine Liebe und Freundlichkeit zu allen Wesen; ... die Karman- und Wiedergeburtstheorie, die an den natürlichen Gerechtigkeitssinn und die Vernunft appellieren“³⁶.

Der abschließende fünfte Teil (pp. 169—184) behandelt das Verhältnis von Buddhismus und Wissenschaft. Er wurde bereits oben (S. 209) behandelt.

2. SUBHADRA BICKSHU - FRIEDRICH ZIMMERMANN (Braunschweig 1888)

Friedrich ZIMMERMANN (1851—1917) veröffentlichte ein Jahr nach dem Erscheinen der deutschen Ausgabe von Olcotts Katechismus, nämlich 1888, einen eigenen Katechismus unter dem Verfassernamen SUBHADRA BICKSHU („Bickshu“ oder „Bhikku“ ist Bezeichnung des buddhistischen Mönchs). Dieser Katechismus trug sehr zur Verbreitung buddhistischer Ideen in Deutschland bei. Er wurde in neun Sprachen übersetzt³⁷. Auch dieser Katechismus wurde von Karl SEIDENSTÜCKER überarbeitet (12.—14. Auflage 1921). Seidenstücker brachte alle Verbesserungen und Erweiterungen in Form von Anmerkungen an. Zimmermann wollte seinen Katechismus selber umgestalten, da er sich nach dem Erscheinen des Hauptwerkes von Georg GRIMM: *Die Lehre des Buddha* (1915) ganz mit der Grimmschen Auffassung des Buddhismus einig erklärte. Sein Tod (1917) vereitelte dieses Vorhaben.

Zimmermann betitelt seinen Katechismus: „Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gautama. Nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen.“ Wie Zimmermann im Vorwort mitteilt, fehlte es bisher an „einer im besten Sinne volksthümlichen und allgemeinverständlichen Darlegung, welche die erhabene Lehre des Buddha Gautama nicht als toten Wissensgegenstand behandelt, sondern sie als die lebendige, noch heute klar und lauter fließende Quelle der Wahrheit den weitesten Kreisen zugänglich machen will“³⁸. Zimmermann sieht, da der Olcott'sche Katechismus in erster Linie für den Unterricht singhalesischer und birmanesischer Kinder bestimmt war, als Zielgruppe seines Katechismus Erwachsene. Wer nicht im steigenden Materialismus aufgehen möchte und wer unbefriedigt ist von den Lehren der herrschenden Religionen, möge hier „inneren Frieden“ und „gesicherte Erkenntnis“ finden, „die ihnen weder tote Dogmen noch die Ergebnisse der gegenwärtig so siegesgewiss auftretenden Wissenschaft gewähren vermögen“³⁹. Bemerkenswert ist hier, daß entgegen der Olcott'schen Konzeption der Buddhismus in einer gewissen Gegnerschaft zur Wissenschaft gesehen wird.

Das kleine Werk gliedert sich wie folgt: nach einer Einführung (pp. 7—10) folgen die Abschnitte über den Buddha (pp. 11—43), die Lehre

³⁶ p. 168

³⁷ vgl. KELLER-GRIMM, 12

³⁸ BICKSHU, III

³⁹ p. IV

(pp. 44—79) und die Bruderschaft der Auserlesenen (pp. 80—88). Die „drei Juwelen“ sind also auch hier Einteilungsprinzip.

In der *Einführung* kennzeichnet Zimmermann den Buddhismus zugleich als Religion und Philosophie. „Er ist in der That beides — die erhabendsten moralisch-religiösen Lehren verbinden sich in ihm mit den tiefsten philosophischen Erkenntnissen zu *einem* untrennbaren Ganzen“⁴⁰. „Insofern der Buddhismus die religiösen Kräfte im Menschen aktiviert, sei er Religion; insofern er nicht blinden Glauben an Lehrsätze und eine übernatürliche Offenbarung verlange, sei er Philosophie“⁴¹.

Im folgenden legt Zimmermann kurz zusammengefaßt die *Grundlehren* des Buddhismus dar. Dem Kausalnexus der Wiedergeburten kann man entfliehen „durch das Aufgeben des Willens zum Leben, durch die Er-tödtung des Trachtens nach individuellem Dasein in dieser oder einer andern Welt. Dies ist die Befreiung, die Erlösung, der Weg zum ewigen Frieden“⁴². Zimmermann setzt sich ab gegen die „höchst wunderlichen Begriffe“ der Europäer von *Nirvana*. *Nirvana* bedeutet „Erloschensein, Ausgewehtsein“, gleich einer Flamme, die der Wind auswehe oder die aus Mangel an Nahrung erlösche. *Nirvana* bedeute jedoch nicht das *Nichts*. „Dies ist eine irrige Meinung; vielmehr ist Nirvana ein Zustand höchster Vergeistigung, von dem freilich Keiner, der noch von irdischen Banden gefesselt wird, eine zureichende Vorstellung haben kann“⁴³. Ausgelöscht sei lediglich der Wille zum Leben, „das Trachten nach Dasein und Genuß in dieser oder einer anderen Welt; erloschen ist der Wahn, daß materielle Güter irgend einen Werth haben oder dauernd sein könnten. Ausgeweht ist die Flamme der Sinnlichkeit und Begier, auf immer ausgeweht das flackernde Irrlicht der Ichheit, der Individualität (Seele)“⁴⁴. Es gibt zwar ein *Nirvana*, das schon in diesem Leben erreicht werden kann, doch erst mit dem Tode erreicht der *Arahat* (der vollendete Heilige) das höchste *Nirvana* (*Parinirvana*). Vom Standpunkt der Lehre anderer Religionen und des wissenschaftlichen Materialismus bedeute dieses *Parinirvana* gänzliche Vernichtung, denn es bleibt nichts übrig, was dem menschlichen Begriff von Dasein entspricht. „Vom Standpunkt dessen aber, der die Aharatschaft erreicht hat, ist die Welt mit allen ihren Erscheinungen vielmehr ‚nichts‘, eine Sinnestäuschung, ein Irrthum, und Parinirwana das Eingehen in das wahre Sein, ins Ewige, Unvergängliche, wo keine Unterschiedlichkeit und kein Leiden mehr ist“⁴⁵. „Nach dieser Erlösung hat der Mensch zu streben. „Ein Jeder muß sich selbst erlösen“⁴⁶.

⁴⁰ p. 7 (Hervorhebung von ZIMMERMANN)

⁴¹ pp. 7f

⁴² p. 47

⁴³ p. 50

⁴⁴ p. 51 (Klammer von BICKSHU)

⁴⁵ p. 51

⁴⁶ p. 61

Zimmermann betrachtet den Buddhismus nicht als exklusiven Weg zum Heil. „Jedes Wesen erhält den Lohn, den es verdient, ob es Buddhist ist oder nicht. Auch Andersgläubige können daher zur Erlösung gelangen, nur ist es für sie viel schwieriger, und die Gefahr, das Ziel zu verfehlen, sehr groß⁴⁷.“ „Es ist, wie wenn jemand einem falschen Wegweiser folgt ... Der richtige Wegweiser aber ist allein der Buddha⁴⁸.“ Allerdings ist Toleranz Andersgläubigen gegenüber geboten.

Der hauptsächliche *Unterschied* zwischen der Lehre des Buddha und der anderer Religionen besteht in folgendem: „Der Buddhismus lehrt die höchste Güte und Weisheit ohne einen persönlichen Gott; eine Fortdauer des Seins ohne eine unsterbliche Seele; eine ewige Seligkeit ohne einen örtlichen Himmel; eine Möglichkeit der Heiligung ohne einen stellvertretenden Heiland; eine Erlösung, bei der Jeder sein eigener Erlöser ist und welche ohne Gebete, Opfer, Bussübungen und äussere Gebräuche, ohne geweihte Priester, ohne Vermittlung der Heiligen und ohne göttliche Gnadenwirkung aus eigener Kraft errungen werden kann; endlich eine höchste Vollkommenheit, welche schon in diesem Leben und auf dieser Erde erreichbar ist⁴⁹.“ — Einige Bestimmungen über die „Brüderschaft der Auserlesenen“, die Nachfolger und Jünger des Buddha, schließen den Katechismus ab.

3. PAUL DAHLKE (ca. 1914, ²1966)

Paul DAHLKE (1865—1928) war zunächst als Arzt tätig. Auf zahlreichen Asienreisen, vor allem bei seinem zweiten Aufenthalt auf Ceylon (1900), lernte er den Buddhismus kennen. Von nun an betrachtete er es als seine Lebensaufgabe, ihm in erneuerter Form im Abendland Eingang zu verschaffen⁵⁰. Dahlke veranstaltete einige wissenschaftlich anerkannte Übertragungen aus dem Pali-Kanon ins Deutsche. Er verfaßte mehrere wissenschaftliche Abhandlungen über den Buddhismus und redigierte seit 1918 die *Neubuddhistische Zeitschrift*, später *Brockensammlung*. Im Zentrum seines Wirkens steht die Gründung des „Buddhistischen Hauses“ in Berlin-Frohnau, 1924. Der Tempel von Frohnau wurde eines der bedeutendsten buddhistischen Kulturzentren Deutschlands und Europas.

Dahlke verfaßte die Schrift: „Was ist Buddhismus und was will er? Eine Einführung in die Gedankenwelt des Buddha Gotama“ während des ersten Weltkrieges. Sie wurde 1966 aus Anlaß des 100. Geburtstages Dahlkes (1965) neu aufgelegt, herausgegeben von der *German Dharmaduta Society/Ceylon*, die auch das „Buddhistische Haus“ 1958 aufgekauft und ceylonesische Mönche nach Berlin entsandt hatte.

Für den Naturwissenschaftler Dahlke ist der Buddhismus eine nüchterne Wirklichkeitslehre. Die Einsicht, wie DAHLKE formuliert: „Ich bin in die Wirklichkeit eingescannt“⁵¹, ist die grundlegende Einsicht dessen, der

⁴⁷ p. 73

⁴⁸ ebd.

⁴⁹ p. 76

⁵⁰ vgl. hierzu: GLASENAPP, 224f

⁵¹ DAHLKE, 14

sich dem Buddhismus nähert. In dieser Erstwirkung ist der Buddhismus zugleich abstoßend, weil er uns liebgewordene Dinge, Vorstellungen und Hoffnungen scheinbar rücksichtslos über Bord wirft. Zudem ist der Buddhismus anspruchsvoll: „*Denken ist das erste, was buddhistisch werden muß, will man vom wahren Buddhismus reden*“⁵². Diese bestürzende Erkenntnis ist: Es existiert kein beharrendes Ich, sondern nur gesetzmäßige Wachstumsvorgänge⁵³. Der Mensch gelangt so vom Nichtwissen zum Wissen, zur inneren Befreiung, zur Erlösung⁵⁴.

Auch Dahlke wehrt sich — wie OLCOTT-SEIDENSTÜCKER — gegen die Einschätzung des Buddhismus als pessimistische Religion. Leiden im Buddhismus sei „nicht Leiden im vulgären oder christlich-biblischen Sinne. Leiden, wie der Buddhist es versteht, ist nur der gefühlmäßige Ausdruck der Nichtbeständigkeit“⁵⁵. „Leben ist nicht etwas, das Leiden *hat*, sondern das Leiden selber *ist*“⁵⁶. Somit ist Erkenntnis des Lebens als Leiden „ein Urteil über das Leben auf Grund einer wirklichen Einsicht in sein Wesen“⁵⁷. Das Leben allein genügt nicht, man muß leiden und damit die Vergänglichkeit ablegen, um zum endgültigen Aufhören des Werdens zu gelangen. Die Bestätigung dieser Lehren findet man nur in sich selbst, die eigene Erfahrung erweist diese Gedanken als wahr. Denn, so setzt Dahlke voraus: „Mein eigenes Ich ist das einzige Ding in der Welt, das mir unmittelbar zugänglich ist. Alles andere ist mir nur mittelbar, auf dem Umwege über die Sinne zugänglich“⁵⁸. Dieses Wissen um die Vergänglichkeit des Lebens, das Dahlke als ständiges Essen oder Brennen auffaßt, führt zum allmählichen Versiegen von Lust, Haß und Wahn, nämlich zum *Nirvana*, in dem alle Aufbauvorgänge endgültig ruhen. Die Willensregungen versiegen — Nirvana tritt ein. „*Nibbana* (pali, sanskrit: nirvana) ist durchaus nichts als ein begrifflicher Ausfallwert gegenüber dem Leben, ebenso wie Dunkelheit ein begrifflicher Ausfallwert gegenüber dem Licht ist“⁵⁹. Nirvana ist kein positiver Wert, der Sinn und Bedeutung in sich selber hat. Dahlke betont: „Wer in das buddhistische Nibbana eine positive Seligkeit, ein An-Sich-Seiendes einschmuggeln will, der hat fehlgedacht“⁶⁰.

Quer durch die Schrift Dahlkes gehen sehr interessante Vergleiche des Buddhismus mit ähnlichen Auffassungen der Wissenschaft und des Glaubens (besonders der christlichen Religion). Ich möchte diese Gegenüber-

⁵² DAHLKE, 15 (Hervorhebung von DAHLKE)

⁵³ vgl. GLASENAPP, 224

⁵⁴ Dies ist auch die Erfahrung des Buddha unter dem Bodhi-Baum in der „Nacht der Erleuchtung“.

⁵⁵ DAHLKE, p. 33

⁵⁶ p. 34 (Hervorhebungen von DAHLKE)

⁵⁷ p. 35

⁵⁸ p. 37

⁵⁹ p. 78 (Klammer von mir)

⁶⁰ DHAMMAPADA, Berlin 1919, 105; zitiert nach BUTTLER, 89; in der zweiten Auflage von DHAMMAPADA (1970) fehlt dieser Satz.

stellungen im folgenden darbieten. (Die Zahlen in den Klammern bezeichnen die Seitenzahlen der vorliegenden Schrift Dahlkes. Wi = Wissenschaft; Bu = Buddhismus; Gl = Glaube.)

Zugang: Wi — beweisbar, sinnlich (42); Bu — erfahrbar, wirklich; Gl — glaubbar, übersinnlich.

Art des Zugangs: Wi — Indifferenz (53); Bu — Begreifbarkeit; Gl — Glaubenszwang.

Anfang (Protologie): Wi — Anfang (54f); Bu — Anfangslosigkeit = Realismus, da ein Anfang nicht zu erkennen ist und nicht erkannt werden braucht, da die ganze Frage inhaltlos geworden ist; Gl — Anfangslosigkeit des (irrealen) Gottes, Glaubenssache.

Ende (Eschatologie): Wi — Ende; Bu — Aufhören; Gl — Ewigkeit.

Befriedigung: Wi — befriedigt das Gefühl nicht (60); Bu — findet Beweis in sich selber; Gl — befriedigt den Verstand nicht.

Einzelleben: Wi — Teilerscheinungen einer einzigen, mit allen Lebensmöglichkeiten ausgestatteten Materie (62); Bu — Leben ist ein individueller Wert; Gl — Teilerscheinungen einer göttlichen Allkraft, gleichsam sprühende Funken eines einzigen großen Gott-Feuers.

Moral: Wi — amoralisch, keine Verantwortlichkeit (64f); Bu — die moralischen Bedürfnisse werden aus der Wirklichkeit gestillt, eine Moral der Erwachsenen, Selbstverantwortlichkeit. Gerechte Vergeltung für Gutes und Böses; Gl — die moralischen Bedürfnisse werden aus dem Transzendenten gestillt. Moralische Unverantwortlichkeit, Sündenvergebung.

Religion: Bu — Keine Vergewaltigung der Wirklichkeit. Dem Bedürfnis nach einem Ziel des Lebens wird stattgegeben, ohne Rücksicht darauf, wie dieses Ziel aussieht (72); Gl — Bruch mit der Wirklichkeit, illegitimer Sprung.

Das Eschaton: Bu — Selbsterlösung durch Verlöschen der Willensregungen, volles Erkennen und Wissen, Willensfreiheit (72), Aufhören der Wiedergeburtsskette; Gl — Der Mensch ist zum ewigen Leben verdammt (im Himmel oder in der Hölle).

Dahlke glaubte, die reine Lehre des Theravada-Buddhismus zu vertreten, wenn auch in modernisierter Form. Doch war er ein viel zu selbständiger Denker, um rein reproduktiv sein zu können. Er hat deshalb manche Termini in eigenwilliger Weise interpretiert, scheute sich aber auch nicht, „seine Auffassungen zu ändern, wenn er neue Einsichten gewonnen hatte“⁶¹.

DAHLKE stellte eine Außenseiterposition innerhalb der deutschen buddhistischen Bewegung dar. Es führt eine gerade Linie von OLCOTT über ZIMMERMANN zu GRIMM. Dahlke liegt außerhalb dieser Linie. Dennoch ist seine Lösung des buddhistischen Assimilationsproblems wichtig und originell.

⁶¹ GLASENAPP, 225

4. MAYA KELLER-GRIMM / ANAGARIKA DHAMMAPALA (Wuppertal 1970)

Maya KELLER-GRIMM ist die Tochter Georg GRIMMS (1868—1945). Um ihre Position zu verstehen, ist eine Kenntnis der Anschauungen ihres Vaters unerlässlich. Georg GRIMM bildet mit seinem „Altbuddhismus“ den Gegenpol zu Paul DAHLKES „Neubuddhismus“. Der Landgerichtsrat (bis 1919) hatte 1921 mit SEIDENSTÜCKER die „Buddhistische Gemeinde für Deutschland“ gegründet, sie wurde 1924 in die „Buddhistische Loge zu den drei Juwelen“ umgewandelt. Seine endgültige Umgestaltung erfuhr der Kreis 1935 mit der Bezeichnung „Altbuddhistische Gemeinde“⁶². Grimm fand durch die Philosophie SCHOPENHAUERS zum Buddhismus. Der Schopenhauersche Ansatz: Die Natur alles Seienden besteht im Wollen, ist echt buddhistisch⁶³. Noch heute zeigt sich die altbuddhistische Gemeinde (ihr Sitz ist Utting am Ammersee) geprägt von Schopenhauers buddhistischer Weltsicht. Dies zeigt sich an mehreren Artikeln der Zeitschrift *Yana*, die seit 1948 in Utting redigiert wird. — Grimm gelangte zu der Überzeugung, daß der Theravada-Buddhismus weitgehend die ursprüngliche Buddha-Lehre, wie sie sich im Pali-Kanon darstellt, verlassen habe. Durch die überreiche Kommentatoren-Literatur, die sich zeitlich an den Pali-Dreikorb und die Jatakas anschließt, wurde der Kern der Lehre Buddhas verdunkelt. Die Tatsache der Wiedergeburt wird von der Theravada-Interpretation des Buddhismus folgendermaßen erklärt: Das Ich (die Menschliche Wesenheit, bestehend aus den körperlichen und geistigen Kräften, die in ihrem Zusammenwirken sich selber als „Ich“ bezeichnen) geht im Tode unter. In Fortsetzung von ihnen springen an einem anderweitigen von Eltern im Begattungsakt bereiteten Keimmaterial den untergegangenen gleichwertige neue Kräfte auf, die wieder einen Menschen bilden und in diesem, so sich selber bezeichnend, wiederum „Ich“ sagen. Dies kann man vergleichen mit dem Bild einer herabgebrannten Kerze, an welcher sich vor ihrem Erlöschen eine neue entzündet⁶⁴.

Grimm beurteilt diese Deutung als eine besondere Form des Vernichtungsglaubens, den der Buddhismus strikt ablehnt. Die neuen Kräfte, die den Menschen konstituieren, haben nichts mehr mit den alten gemeinsam. Wiedergeburt sei jedoch anders zu deuten. Grimm stützt sich in seiner Neuformulierung der buddhistischen Lehre fast ausschließlich auf den Pali-Kanon. Den Schlüssel zu seiner „altbuddhistischen Botschaft“ fand Grimm in dem folgenden Buddhawort: „Was vergänglich ist, das ist leidvoll, was leidvoll ist, das ist anatta (Nicht-Ich); was anatta ist, davon gilt: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein selbst (me atta)“⁶⁵. Grimm faßt dieses *anatta* nicht wie der traditionelle Buddhismus als „nicht ein Ich — kein Ich“ auf, sondern als „nicht das Selbst“ oder

⁶² vgl. BUTTLER, 91f

⁶³ vgl. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 21844

⁶⁴ nach GRIMM, 151958, XLV

⁶⁵ *Samyutta-Nikayo* IV, p. 1; zitiert nach BUTTLER, 93 (erste Klammer von mir)

„nicht das wesentliche Ich“. Von hier aus formuliert Grimm seinen „großen Syllogismus“:

„Was ich an mir entstehen und vergehen und deshalb mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selber sein.

Nun sehe ich alles nur immer Erkennbare an mir entstehen und vergehen und — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — mir Leiden bringen.

Also ist nichts Erkennbares mein Ich⁶⁶.“

Grimm zieht das Fazit: „Das Ich an sich ist mithin schlechthin überweltlich und damit auch der Erkenntnis durchaus entrückt⁶⁷.“ Im Gegensatz zur grimmschen Deutung waren die Kommentatoren des traditionellen Buddhismus überzeugt, daß es überhaupt kein Ich gibt, daß gerade die Ich-Täuschung in die Vergänglichkeit hineinbindet und darum restlos überwunden werden muß⁶⁸. Grimm hält seinen Syllogismus für den Ausgangspunkt für das Verständnis der Lehre des Buddha⁶⁹. Die beiden Prämissen dieses Syllogismus fußen nach seiner Ansicht ganz und gar in der anschaulichen Wirklichkeit. Sie sind selbstverständlich, handgreiflich richtig, innerlich evident, einsichtig und einfach⁷⁰. Im Vorwort zu der bereits mehrmals zitierten 15. Auflage des Werkes Grimms von Max HOPPE wird wahres Ich (*atta*) von irdischer Persönlichkeit unterschieden. Der gewöhnliche Mensch setze beide in eins⁷¹. Hoppe stützt sich hier auf Erich FRAUWALLNERS *Geschichte der indischen Philosophie*. Frauwallner verglich das *Nirvana* mit dem Erlöschen einer Flamme. Falsch wäre es anzunehmen: Wie eine Flamme mit dem Erlöschen vergeht und nicht mehr vorhanden ist, so ist auch der Erlöste mit der Erlösung vernichtet. Dieser Gedankengang trage fremde Anschauungen in die indische Gedankenwelt ein. Vielmehr „bedeutet das Aufflammen und Erlöschen eines Feuers für den Inder der alten Zeit kein Entstehen und Vergehen, sondern das bereits vorhandene Feuer wird dadurch sichtbar und wieder unsichtbar. Das Feuer vergeht also beim Erlöschen nicht, sondern es wird unfassbar“⁷². — An dieser Stelle möchte ich die Darstellung dieses strittigen Punktes von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE in seinem *Lehrbuch der Religionsgeschichte* anführen: Die Frage, ob das *Nirvana* ein Dasein oder das absolute Nichts ist, weist der Buddha wiederholt ab. Diese Frage darf man gar nicht stellen. Buddhas Lehre ist keine Metaphysik, sondern eine Heilslehre. Angesichts des von Buddha gezeigten Weges zur Beseitigung des Leidens ist alles andere gleichgültig, ja hinderlich, weil es die Aufmerksamkeit vom Einen, das nottut, ablenken kann. Der Buddhismus sagt nichts über diese Frage, weil jede Antwort zur Verwirrung

⁶⁶ GRIMM, ¹⁵1968, XLI

⁶⁷ GRIMM, *Das Glück, die Botschaft des Buddha*. München 1932, 18; zitiert nach BUTTLER, 93

⁶⁸ BUTTLER, ebd.

⁶⁹ GRIMM, ¹⁵1958, XLI

⁷⁰ GRIMM, aaO, XLf

⁷¹ aaO, XIII

⁷² FRAUWALLNER, Bd 1, 226

führen kann⁷³. Offenbar kann sich ein westlicher Mensch damit nicht abfinden.

Der eben skizzierte grimmsche Ansatz unterscheidet sich wesentlich von dem Dahlkes. DAHLKE sieht das „Eintauchen in die Todlosigkeit“ als eine Auflösung, die auch kein wesentliches Ich mehr sein läßt. Für GRIMM bedeutet dies dagegen Befreiung zur Eigentlichkeit. GLASENAPP konstatiert: „Vom Standpunkte objektiver Religionsforschung finden die Theorien Grimms keine Stütze, denn seine Anschauungen lassen sich nicht mit Sicherheit im buddhistischen Schrifttum nachweisen“⁷⁴. Immerhin wertet Glasenapp den Neubuddhismus Dahlkes wie auch den Altbuddhismus Grimms als wertvolle „metaphysische Neuschöpfungen“. Sie seien Zeugnis für die außerordentliche Lebenskraft der Buddhalehre, die auch auf einem fremden Boden und unter neuen Verhältnissen neue Systeme hervorzubringen vermochte⁷⁵. Die Anhänger beider Richtungen bekämpfen sich heftig. Hier ist allerdings die Frage, wieweit dies mit dem Geist des Buddhismus harmoniert, der Toleranz lehrt.

Der zweite Verfasser des Katechismus von Maya KELLER-GRIMM ist ANAGARIKA DHAMMAPALA, Pseudonym für David HEWAVITARANE (1864—1933). Er gründete 1891 in Colombo/Ceylon die *Maha Bodhi Society* (Gesellschaft der großen Erleuchtung). Diese Ceyloner Gesellschaft war bedeutungsvoll für die Entwicklung der deutschen buddhistischen Bewegung⁷⁶. Dhammapala war ein persönlicher Freund von Georg Grimm.

Der vorliegende *Katechismus* erschien zunächst in der Zeitschrift *Yana* (Fahrzeug) in 19 Fortsetzungen, und zwar von Jahrgang 17 (1964) bis 20 (1967). 1970 erschien er in Buchform.

Im *Vorwort* (pp. 11—14) charakterisiert KELLER-GRIMM die Buddhalehre als Mittelding zwischen Glaubensreligion und atheistischer Religion. Die christlichen Mystiker kämen dem Buddhismus in irrigen Auffassungen sehr nahe, sie stellten die große Brücke dar, die vom Christentum zur Buddhalehre führt⁷⁷. — Der Katechismus will nicht das Organ irgendeiner buddhistischen Schule oder Richtung sein, „sondern die einfache Wiedergabe einer Buddhalehre, wie sie sich dem unbefangenen Blick völlig zwanglos aus dem Pali-Kanon ergibt“⁷⁸. Dennoch läßt sich klar nachweisen und erkennen, daß der Katechismus eindeutig der oben dargelegten Voraussetzung Georg Grimms verpflichtet ist.

Der Katechismus ist in drei Teile gegliedert: Allgemeines zum Buddhismus (pp. 19—21), der Buddha (pp. 25—63) und die Lehre des Buddha (pp. 67—179). In diesem dritten Teil ist auch die Gemeinde behandelt. —

⁷³ SAUSSAYE, 41925, Bd 2, 114f

⁷⁴ GLASENAPP, 227

⁷⁵ GLASENAPP, ebd.

⁷⁶ BUTTLER, 75f

⁷⁷ KELLER-GRIMM, 11 (Im folgenden wird der Katechismus immer so zitiert).

⁷⁸ KELLER-GRIMM, 13

Die Abschnitte „Die Suche nach dem wahren Selbst“ (pp. 71—82) und „Nibbana“ (= Nirvana) (pp. 122—131) sind der Kern des Katechismus, da sie die grimmsche Auffassung vom *anatta* wiedergeben.

Das Kernproblem der Buddhalehre besteht nach KELLER-GRIMM in der Suche nach meinem wahren Selbst, dem Wesenhaften in mir⁷⁹. Diese Suche beginnt mit dem, was jedermann für sein Selbst hält, mit der Persönlichkeit (Körper und Geist). Die Persönlichkeit und auch die Seele sind nicht das Selbst. Dieses ist aber nicht erkennbar, da die Sinne nur nach außen gerichtet sind, nicht auf den geheimnisvollen Träger der Persönlichkeit⁸⁰. Das wahre Wesen verbirgt sich im Nichts. Doch dieses scheinbare Nichts ist nur „das ganze Andere“, das Jenseitige, das Heil gegenüber dem Unheilsschwangeren. Es läßt sich mit den Sinnen nicht wahrnehmen, es läßt sich mit nichts vergleichen, mit nichts messen⁸¹. Der Mensch kann sich durch den Weg des Buddha aus der Knechtschaft seiner Persönlichkeit befreien, wie ein Lastträger sich seiner Last entledigt⁸².

Nirvana ist ein Zustand in keiner Zeit. Wörtlich bedeutet der Begriff „Wunschlosigkeit“. Zu Zeiten des Buddha bedeutete er neben höchster Seligkeit und tiefstem Frieden gleichermaßen vollkommene Sicherheit, Wohlbefinden, Glück und Erlösung⁸³. Für den Buddha war *Nirvana* „Vollkommene Wunschlosigkeit gegenüber der Persönlichkeit und damit gegenüber der ganzen Welt“⁸⁴. Indem hier der Begriff „Persönlichkeit“ in Gegensatz zum „wahren Selbst“ gesehen wird, ist allerdings, um das hier anzumerken, schon eine Interpretation gegeben. — Der Vollendete erfährt „sich in seinem wahren Wesen als ‚das ganz Andere‘, das dieser Welt der Vergänglichkeit als höchste Wirklichkeit gegenübersteht ... Freilich, solange ein Vollendeter lebt, ist er *nicht ohne* Persönlichkeit. Als Höchster der Götter und Menschen ist er zwar hoch *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt“⁸⁵. Keller-Grimm führt zur Verdeutlichung dieses *Nirvana*-Zustandes das Beispiel Buddhas von der Lampe an: „Die Weisen erlöschten wie eine Lampe“⁸⁶. Sie deutet: „Eine Lampe erlischt, wenn Öl und Docht verbraucht sind und neuer Brennstoff nicht zugeführt wird. Dann verschwindet nicht die *Lampe*, sondern die Flamme löst sich los und wird unsichtbar ... Ebenso aber wie die Lampe auch nach ihrem Erlöschen in völliger Unberührtheit und Unversehrtheit dasteht, so auch bleibt ein Vollendeter durch das Wegfallen seiner ihm völlig wesensfremden Persönlichkeit unberührt: Er ist wie die Lampe erloschen“⁸⁷. — Das *Nirvana* in diesem Leben ist aber nicht das Selbst, erst das Voll-

⁷⁹ p. 71

⁸⁰ p. 80

⁸¹ p. 81

⁸² p. 82

⁸³ p. 122

⁸⁴ p. 123

⁸⁵ p. 125 (Hervorhebungen von KELLER-GRIMM)

⁸⁶ *Suttanipata*, v. 235

⁸⁷ KELLER-GRIMM, pp. 126f (Hervorhebung von ihr)

kommene Nirvana bedeutet die Vernichtung des „Ich-bin-Dünkels“⁸⁸. Der Vollendete erfährt dies als „kein ‚Nichts‘ im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern im Gegenteil als einen ‚hoherhabenen Zustand‘, als die Leerheit von allem Hervorgebrachten und Unterschiedlichen, von allem Vergänglichem und Leidvollen“⁸⁹.

5. SCHLUSSBEMERKUNG

Die drei buddhistischen Katechismen und die Einführung DAHLKES ermöglichten eine beträchtliche Breitenwirkung des Buddhismus in Deutschland. Es stellt sich hier jedoch die Frage, ob durch diese Schriften tatsächlich der originale Buddhismus vermittelt wurde, das heißt, ob die asiatische Weltanschauung auch in Deutschland asiatisch geblieben ist. Und wenn ja, ob von Deutschen diese Weltsicht einfachhin rezipiert werden kann. An den gegensätzlichen Positionen des buddhistischen Schrifttums in Deutschland läßt sich jedoch bereits feststellen, daß Unstimmigkeit herrscht, besonders über die „richtige“ Interpretation buddhistischer Termini. Vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus ist die ursprüngliche Bedeutung der buddhistischen Begriffe nicht immer richtig übertragen worden. Vielleicht kann der Europäer sich auch nicht so weit in die buddhistische Gedankenwelt hineinbegeben (das gilt allerdings auch für den Religionswissenschaftler). Immerhin kann man feststellen, daß der Buddhismus bereits einen Sitz im abendländischen Denken bekommen hat⁹⁰. Was die Seite der Rezipienten dieser buddhistischen Ideen angeht, wäre einer Untersuchung ihrer Motivation am Platze. Ingeborg Y. WENDT führt etwa für den Zen-Buddhismus die Gefahr des Schwärmens an. Der westliche Mensch fühlt sich affiziert von östlichem Gedankengut, entnimmt einige Bausteine dem Gesamt asiatischer Anschauungen und fügt sie — passend oder nicht — in die abendländischen Denkbäude ein. Dabei werden, um im Bild zu bleiben, wertvolle Muster im asiatischen „Bauwerk“ übersehen, also nur einzelne Steine herausgenommen, da der Europäer diese Muster mit seinen westlichen Augen nicht wahrnehmen kann. Anders ausgedrückt: Nähert sich der westliche Mensch in seiner abstrakt-rationalen Weise asiatischen Kulturen, wird er ihr Wesentliches übersehen, da dieses Wesentliche oft nicht *expressis verbis* ausgesprochen wird, sondern — da allen selbstverständlich — implizit enthalten ist oder nicht ausgedrückt werden kann⁹¹. Eine derartige Rezeptionsart führt zu Snobismus und zu Schwärmerei. Immerhin: Der Prozeß der Übernahme östlichen Gedankenguts ist eingeleitet. Allmählich werden mehr und mehr Europäer den Buddhismus wohl nicht nur als Gedankenspielerei und intellektuelles Vergnügen ansehen, sondern — wie alle oben besprochenen Autoren — ihn vor allem als Lebensweg aufzufassen lernen und ihn vielleicht auch selber in ihrem Leben verwirklichen.

⁸⁸ p. 178

⁸⁹ KELLER-GRIMM, 179

⁹⁰ vgl. VICEDOM, 1962, 41

⁹¹ vgl. WENDT, 198f

LITERATURVERZEICHNIS

Anmerkung: Dieses Literaturverzeichnis berücksichtigt neben relevanten Werken zu den buddhistischen Katechismen auch allgemeinere Werke über die buddhistische ‚Mission‘ in Deutschland, da diese Werke nicht jedem präsent sein dürften. — * vor einem Titel bedeutet, daß dieses Buch mir nicht zugänglich war.

1. ANATRIELLO, PASQUALE, *Attività missionaria Buddista in Europa ed in America*: NZM 25 (1969) 294—298
- *2. BAPAT, B. V., *2500 Years of Buddhism*. Delhi 1959
3. BARDAU, ANDRÉ / SCHUBRING, WALTHER / FÜRER-HEIMENDORF, CHRISTOPH VON, *Die Religionen Indiens*, Bd. 3, Stuttgart 1964, 1—216
4. BECKH, HERMANN, *Buddhismus. Buddha und seine Lehre*, 2 Bde, Berlin-Leipzig 1919f
5. BERTHOLET, ALFRED, *Buddhismus im Abendland der Gegenwart*. Tübingen 1928
6. BICKSHU, SUBHADRA, *Buddhistischer Katechismus*. Braunschweig 1888
- *7. The Buddha Dhamma alone can save the World: *The International Buddhist News Forum* 1 (1962) 2/1f
- *8. *Buddhistische Religion, Die Grundlehren der Jodo-Shinshu*. Kyoto 1959
9. BUTTLER, PAUL-GERHARD, *Die buddhistische Bewegung in Deutschland: Hütten* (Nr. 36) 1962, 73—120
10. CARUS, PAUL/SEIDENSTÜCKER, KARL, *Das Evangelium des Buddha*. Chicago/London 1919
11. CLEMEN, CARL, *Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte*. München o. J. (2. Aufl. ca. 1950)
12. CONZE, EDWARD, *Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung*. Stuttgart 1953
13. DAHLKE, PAUL, *Was ist Buddhismus und was will er?*, ohne Ort, o. J. (Erscheinung ca. 1914, 2. Aufl. ca. 1966)
14. ders., *Dhammapada* (Der Pfad der Lehre). Heidelberg 1970 (= Berlin 1919)
15. ders., *Buddha, die Lehre des Erhabenen*. München 1960
16. DEBES, PAUL, *Die Lehre des Buddha und die weltanschauliche Unsicherheit im Westen: Wissen und Wandel* 7 (1971) 1—39
17. EDSMANN, C. M., *Buddhismus im Westen*: RGG³, 1957, Bd. 1, Sp. 1489ff
- *18. EIDMANN, P. K., *Zwanzig Fragen über Shin-Buddhismus*. Kyoto 1956
19. FRAUWALLNER, ERICH, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 1, Salzburg 1953
- *20. FUJI, R., *Die wahre Bedeutung des Buddhismus*. Kyoto 1957
21. GENNRICH, PAUL, *Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtstheorie in Deutschland*. Leipzig 1914
- *22. GENSICHEN, H. W., *Buddhistische Mission und christliches Zeugnis*. Salzungen 1959
23. GLASENAPP, HUGO VON, *Das Indienbild deutscher Denker*. Stuttgart 1960
24. GLASHOFF, MAX, *Was ist Buddhismus?* Hamburg o. J.
25. GRIMM, GEORG, (Einführung in) *Die Lehre des Buddha: Yana* 6 (1953) 215—231
26. ders., *Die Lehre des Buddha*. Die Religion der Vernunft und der Meditation, Hrsg. MAYA KELLER-GRIMM/MAX HOPPE, Baden-Baden o. J. (1958)
27. ders., *Die Buddhalehre und der Gottesbegriff: Yana* 12 (1959) 121ff
28. ders., *Das Verhältnis des Buddhisten zum Christen: Yana* 13 (1960) 167ff
29. HOFMANN, A. CL., *Buddhismus in Europa: Yana* 12 (1959) 162ff
30. ders., *Glaubensreligionen — Erkenntnisreligionen: Yana* 21 (1968) 87f

- *31. HOLSTEN, W., *Der Buddhismus in Deutschland: Lutherisches Missions-Jahrbuch* 1958, 19—33
32. HOPPE, MAX, *Buddha, seine Lehre und sein Weg*. Bühl 1953
33. ders., *Die Stellung des Buddhisten zu den anderen Religionen: Yana* 10 (1958) 162ff; 11 (1959) 14ff
- *34. ders., *Buddhism in Germany, Présence du Bouddhisme, France: Asie* 14 (1959) 153—157. 917—922
35. ders., *Wie mache ich mich — trotz allem — zu einer Insel?: Yana* 13 (1960) 65ff
36. HUTTEN, KURT / KORTZFLEISCH, SIEGFRIED VON (Hrsg.), *Asien missioniert im Abendland*. Stuttgart 1962
37. KELLER-GRIMM, MAYA/DHAMMAPALA, ANAGARIKA (= HEWAVITARANE, DAVID), *Im Lichte des Meisters, Die Lehre des Buddha in Frage und Antwort*, Wuppertal/Ratingen/Kastellaun 1970
38. LADNER, M., *Buddhistische Mission in Europa: ZRGG* 10 (1958) 317—333
39. LANCZKOWSKI, GÜNTER, *Das Heilsziel des Nirvana in der Lehre des Buddha: Hutten* 1962 (Nr. 36) 135—156
40. ders., *Buddhismus*, in: *Geschichte der Religionen*, Frankfurt 1972
41. LEIFER, WALTER, *Buddhismus in Deutschland: ZMR* 39 (1955) 50—53
42. LLOYD, ARTHUR, *Buddhist Meditations from Japanese Sources*. Tokyo 1905
43. MENSCHING, GUSTAF, *Buddhistische Geisteswelt*. Darmstadt/Baden-Baden/Genf 1955
44. NYANATILOKA (= ANTON WALTER FLORUS GUETH), *Visuddhi-Magga oder der Weg zur Reinheit*. Konstanz ²1952
45. OHM, THOMAS, *Asiens Kritik am abendländischen Christentum*. München 1948
46. OLCOTT, HENRY STEEL / Hrsg. KARL SEIDENSTÜCKER, *Buddhistischer Katechismus*. Leipzig o. J. (1887, ³1909)
47. OLDENBERG, HERMANN, *Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*. München ¹³1961 (1881)
- *48. PIEPER, HARRY E., *Buddhistische Religion. Die Grundlehren der Jodo-Shinshu*. Kyoto 1959
49. REIGER, FRIEDRICH, *Christentum und Buddhismus: Yana* 7 (1954) 83
- *50. RÖMER, H., *Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendland*. Basel 1910
51. ROSENKRANZ, G., *Upayakausalya (geschickte Anwendung der Mittel) als Methode buddhistischer Ausbreitung: ThLZ* 85 (1960) 816ff
52. SAUSSAYE, CHANTEPIE DE LA / Hrsg. ALFRED BERTHOLET / EDVARD LEHMANN, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Bd. 2, Tübingen ⁴1925
- *53. SIMSN, TH., *Das Wiedererwachen des Buddhismus*. Stuttgart 1909
54. „TG“, *Grundzüge eines europäischen Buddhismus: Buddhistisches Informationsblatt der Schweiz* 9/10 (1970) 1
55. Vicedom, GEORG F., *Die Weltreligionen im Angriff auf das Christentum*. München 1956
- *56. ders., *Die Mission der Weltreligion*. München 1959
57. ders., *Das Abendland unter dem geistigen Einfluß Asiens: Hutten* 1962 (Nr. 36) 13—50
58. WENDT, INGEBORG Y., *Die Tiefenpsychologie und der Zenbuddhismus: Hutten*, 1962 (Nr. 36), 187—212
- *59. YAMAMOTO, KOSHO, *Buddhism in Europe*. Ube-City, Yomaguchi-ken 1967 (Bericht in: *Yana* 21, 1968, 59—64, von MAYA KELLER-GRIMM).

MITTEILUNGEN

Veröffentlichungen — In den vom Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen herausgegebenen *Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texten* (Verlag Aschendorff/Münster) konnten in den letzten Monaten folgende Dissertationen erscheinen:

- Band 30 — REINER JASPERS MSC: *Die missionarische Erschließung Ozeaniens*. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855. XXIV + 288 Seiten, vier Faltkarten; brosch. DM 58,—
- Band 31 — JOSEF MÜLLER: *Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip*. VIII + 322 Seiten; kart. DM 58,—

In Vorbereitung befindet sich als Band 32 die Dissertation von GEORG EVERS: *Mission — nichtchristliche Religionen — weltliche Welt*. Die Theologie der Mission angesichts der Theologie der nichtchristlichen Religionen und der weltlichen Welt.

Neuerscheinungen — Zwei weitere Dissertationen, die dem Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster für die Promotion zum Dr. theol. vorgelegen haben (s. ZMR 56, 1972, 51), erschienen jetzt in den vom Viertel-Türme-Verlag veröffentlichten *Münsterschwarzacher Studien*:

- Band 24 — FRITZ LOBINGER: *Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung?* XIV + 112 Seiten; kart. DM 21,—
- Band 26 — OSWALD HIRMER: *Die Funktion des Laien in der katholischen Xhosa-Gemeinde* unter Berücksichtigung entsprechender Erfahrungen nicht-katholischer Gemeinden im Xhosagebiet der Republik Südafrika. 212 Seiten; kart. DM 28,—

Die *Revue du Clergé Africain* (Kinshasa/Zaire), die in 27 Jahrgängen die Probleme der Kirche im frankophonen Afrika zur Sprache brachte, mußte mit dem 1. 1. 1973 ihr Erscheinen leider einstellen.

Indes erscheint in Südafrika eine neue missionswissenschaftliche Zeitschrift: *Missionalia*. Sie ist das Organ der 1968 gegründeten South African Missiological Society (= SAMA) und will nach Art eines *Digest* Artikel aus theologischen, anthropologischen u. a. Zeitschriften zur Diskussion stellen. Als Herausgeber zeichnet Prof. D. J. BOSCH. Die Anschrift der Redaktion lautet: 31, Fourteenth Street, Menlo Park, Pretoria, S.A. Das Abonnement der dreimal jährlich erscheinenden Zeitschrift kostet in Südafrika R 3,50 — anderswo R 4,25 oder £ 2,60.

Missionswissenschaftliches Arbeitstreffen — Vom 29. Juni bis 1. Juli 1973 fand in Erlangen das dritte Begegnungstreffen der fünf bayerischen Seminare für Missionswissenschaft statt, an dem rund 35 Studenten der Missionswissenschaft mit ihren Professoren aus München, Erlangen, Neuendettelsau und Würzburg teilnahmen. Das Thema war „Kommunikation des Evangeliums in heutiger Zeit“. Die Vorträge und kleineren Beiträge behandelten Wesen und Formen der Kommunikation sowie Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Kommunikation zwischen alten und jungen Kirchen. Das Seminar für Missionswissenschaft der Universität Würzburg war mit zwei Beiträgen vertreten. Herr lic. theol. PLACIDUS ALEMA, sudanesischer Weltpriester, referierte über den Einsatz der einheimischen Katechisten im Sudan während der schwierigen Jahre des nunmehr beigelegten politischen Kampfes. Prof. Dr. BERNWARD WILLEKE hielt zur Eröffnung der Tagung eine öffentliche Gastvorlesung, zu der die Evangelisch-Theologische

Fakultät der Universität Erlangen eingeladen hatte. Er sprach über das Thema: „Neue Themen und Trends in der katholischen Missionswissenschaft seit dem Zweiten Vatikanum“.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Aring, Paul Gerhard: *Kirche als Ereignis*. Ein Beitrag zur Neuorientierung der Missionstheologie. Neukirchener Verlag/Neukirchen-Vluyn 1971; 155 S.

Die an der Ev.-Theologischen Comenius-Fakultät in Prag erarbeitete Dissertation erinnert in ihrem Titel an J. LEUBAS: *L'Institution et l'Événement* (Neuchâtel 1950) bzw. an die in der evangelischen Systematik vielfach anzutreffende, der Skepsis gegenüber der Institution Kirche entspringende, aktualistische Kirchenkonzeption. Vf. selbst setzt nicht bei diesem der evangelischen Systematik bekannten Kirchenverständnis an, sondern geht vom Theologoumenon von der *missio Dei* aus, das zur zentralen Aussage einer Theologie wurde, „die dessen inne wurde, daß sich die Wirklichkeit Gottes in der Dynamik seines Handelns, seines Geschehens, seiner *Missio* artikuliert“ (6). Vielfach schreckt man aber auch in der evangelischen Theologie vor den Folgerungen dieser Konzeption zurück: „Gott ist zwar in die Welt hinein in Bewegung, aber diese Bewegung — die als solche ja immer sich ereignende Aktualisierung und damit auch Wandel, Variabilität, Mobilität, eben: Dynamik impliziert — nimmt die Kirche an einer bestimmten Stelle nicht mit, spart sie als ‚Brückenkopf Gottes‘ (ANDERSEN) geradezu aus, läßt sie stehen, wo sie seit langem steht, und weist ihr die Rolle der bewahrenden, erhaltenden, konstanten, Mission treibenden oder auch nicht treibenden *Hüterin* an der Schwelle zwischen der vergangenen und der kommenden Welt zu. Während also Gottes Dynamik in seiner Sendung neu erkannt wird, ist es noch nicht ohne weiteres möglich, die Kirche als eines unter anderen Momenten der Realisierung dieser Dynamik zu verstehen“ (14 f.). „Kirche (aber) *ist* nicht, sie kann nicht als seiende, habende, besitzende, unwandelbare, ein für alle Male institutionalisierte Heilsanstalt im Wandel der Zeiten die Mitte der Welt darstellen, in die sie aus dem Strom der vergehenden Zeit und Welt die Völker hineinzuretten hätte . . .“: „Kirche geschieht“ (19). Tatsächlich steht nach Ansicht des Vf. die Kirche immer wieder in der Gefahr, die *missio Dei*, d. h. das „Geschehen der ‚dynamis Theou‘“ (26), durch Institutionalisierung zu sichern.

Von diesen Grundsatzüberlegungen her und von den Diskussionen der Sektion II in Uppsala und ihren nach Vf. unbefriedigenden Kompromißformeln her geht Vf. der Entwicklung in der Kirchengeschichte nach und weist dabei auf die bedeutsame Korrekturfunktion jener Außenseiter hin, die die Kirche immer wieder in die Dynamik des Kirche-Werdens überführt haben (44–60). Als vorzügliches Beispiel dient ihm in der reformatorischen Tradition die weithin vergessene böhmische Reformation in der alten Brüderunität (50 ff.). In kleinen — übrigens unauffällig am oberen Rand der ungeraden Seiten angezeigten —

Schritten versucht Vf. zwischen den kritischen Außenseitern der Kirche und der etwa auch in der Zeit Uppsalas spürbar gewordenen Konsequenz einer „Kirche ganz als Welt“ (69) eine geradlinige Verbindung herzustellen. Bei all diesen Überlegungen, die in die Mitte der heute in der evangelischen Missionstheologie anzutreffenden Grundsatzdebatte führen und im Augenblick ihre ersten deutlichen Eskalationen in den Raum der katholischen Missionstheologie erleben, wären von Seiten der katholischen Theologie her über das Vordergründige hinaus Fragen aufzugreifen, die L. WIEDENMANN bereits vor Jahren genannt hat: die Verkürzung des eigentlich inkarnatorischen Handelns Gottes in Christus und die damit mit Notwendigkeit folgende Verkürzung der Wirklichkeit der Kirche (vgl. *Mission und Eschatologie*, 197 ff.). Gerade angesichts dieser informativen Arbeit möchte ich wiederholen, was WIEDENMANN der evangelischen Missionstheologie zugerufen hat, daß nämlich eine „Beschäftigung mit der Ekklesiologie nur dann fruchtbar sein wird, wenn sie auch die Christologie und die Soteriologie neu überdenkt und den reformatorischen Grundansatz der radikalen Abwertung der menschlichen Wirklichkeit überhaupt zu überwinden sucht“ (ebd., 200). Es wäre ja tatsächlich einmal zu prüfen, ob nicht die radikale „Verweltlichung“ oder „Weltwerdung“ der Kirche nicht lediglich eine andere Form „der radikalen Abwertung der menschlichen Wirklichkeit überhaupt“ ist.

Wittlaer

Hans Waldenfels

Beyerhaus, Peter: *Allen Völkern zum Zeugnis*. Biblisch-theologische Besinnung zum Wesen der Mission. Theol. Verlag R. Brockhaus/Wuppertal 1972; 144 S., DM 9,80

Bei der Beurteilung dieser Schrift muß man sich immer vor Augen halten, daß es sich nicht um eine Monographie zu Fragen der Mission heute handelt, sondern um eine Sammlung von verschiedenen Beiträgen, die B. aus Bibelarbeiten, Meditationen, Predigten und Vorträgen zusammengestellt hat. B. schreibt als ein in den Fragen der Mission „zutiefst Engagierter“, der „im eigenen Hören auf das biblische Wort Antwort auf das Warum, Was und Wozu christlicher Sendung“ sucht (Vorwort, 5).

Trotz der Schwierigkeit, aus unabhängig voneinander entstandenen Beiträgen ein zusammenhängendes Ganzes zu formen, versucht B. einen systematischen Aufbau. Es gibt drei Hauptteile, von denen Teil I die *biblische Begründung* enthält und Grund, Inhalt und Ziel der Mission beschreibt. Der Teil II behandelt die *Mission im Vollzug* und befaßt sich mit Fragen der missionarischen Sendung: Präsenz, Solidarität und Zeugnis sowie mit dem Problem der Mission in einer Welt gesellschaftlichen Wandels. Der abschließende Teil III trägt die Überschrift: *Weckung der missionarischen Verantwortung*. Dabei geht es um Fragen der Predigt und der Bedeutung des Hl. Geistes für die missionarische Sendung.

B. hat in vielen anderen Schriften seine Auffassung zu Fragen der heutigen Missionstheologie dargelegt und sich mit seinen theologischen Gegnern auseinandergesetzt. Selten jedoch hat er seine theologischen Voraussetzungen so deutlich aufgezeigt, wie in dieser Schrift, die viel von einem persönlichen Glaubensbekenntnis enthält. Das persönliche Zeugnis einer tiefen Begeisterung an der Sache der Mission nötigt Achtung und Anerkennung ab, und erschwert das Geschäft des Rezensenten, der nun einmal nicht mit dem „Hörer unter der Kanzel“ identisch ist.

B. versteht die Mission in einer theozentrischen Sicht in erster Linie als eine Aktivität Gottes in und an der Welt. „Mission ist zuerst und zuletzt nicht Philanthropie, Humanität in Aktion, sondern Gottesdienst“ (113). Oder wie es an anderer Stelle pointiert heißt: „Die Mission ist nicht Anwalt der Welt, sondern Anwalt Gottes in der Welt“ (64). Die Mission hat drei Komponenten: eine doxologische, eine soteriologische und eine eschatologische Dimension. In einem entscheidenden Sinn ist Mission nicht Dialog, sondern in die Entscheidung rufender „kerygmatischer Monolog, nicht des Missionars, sondern des alleinigen Herrn in seinem Selbstzeugnis durch den Missionar“ (99).

Der Mission geht es um die Erlösung, um die Rettung des in die Sünde verstrickten Menschen und nicht um die Erfüllung eines „sozial-politischen Auftrags“, der die Besserung der zeitlichen Verhältnisse anstrebt (65 f.). Dieser Aussage entsprechend wird die Situation des Nichtchristen in ziemlich dunklen Farben gemalt. Die nichtchristlichen Religionen sind nicht nur kein Weg zu Gott (28), sie sind die „große Bastion, hinter der sich die gefallene Menschheit vor dem souveränen Anspruch Gottes auf ihren Gehorsam und auf seine Verherrlichung verschanzt im Suchen anderer Heilswege und in der Verehrung anderer Götter“ (94). Sicher sind die Religionen auch Ausdruck der Heilssehnsucht des Menschen, aber eben nur des Menschen. Als rein menschlicher Ausdruck der Heilserwartung sind sie für B. letztlich nur „götzenbildende Rebellion und Selbstbehauptung“, sind die Religionen „Tummelplatz und Herrschaftsbereich jener transsubjektiven Mächte, die das NT als Dämonen bezeichnet“ (96). Die Nichtchristen werden — fast ist man versucht zu sagen, „karrierend“ — als ungläubige Menschen bezeichnet, die in „Gottabgewandtheit, Angst und Triebhaftigkeit“ (130) gefangen sind. Diese negative Wertung erwächst aus einer Gnadentheologie, die eine strenge Trennung der beiden Bereiche von Natur und Gnade beinhaltet, bei der das Heil als „total jenseitige Wirklichkeit“ (125) immer einen Einbruch Gottes in eine Welt darstellt, die gottfern ist und unter der Macht der Dämonen steht (86).

Die bibeltheologischen Voraussetzungen seiner Missionstheologie hat B. schon im Vorwort erläutert. Es ist der „Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit den Hypothesen der historisch-kritischen Infragestellung und der existentialen Interpretation“ (5 f.) der Hl. Schrift, gestützt auf die „Erfahrung und Überzeugung, daß uns beide nicht den sachgemäßeften und für den Glaubensgehorsam hilfreichsten Zugang zur Heiligen Schrift erschließen können“ (6). Mit diesen Worten hat B. das Problem der modernen Exegese — gerade auch in der Frage des „Missionsbefehls“ — aus dem Weg geräumt. Unbeeindruckt von den exegetischen Fragen, gründet B. die Mission auf die Voraussetzung der „realen Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ als ein „reales Geschehen in Raum und Zeit“ (11). B. kennt zwar die moderne Theologie. Ihre Stellungnahmen erscheinen als „Objektionen“ zu Beginn seiner eigenen Ausführungen. Aber er setzt sich theologisch nicht eigentlich damit auseinander, sondern gebraucht divergierende theologische Meinungen eigentlich nur als Sprungbrett für seine eigenen Thesen. Die „Widerlegung“ der andersdenkenden Theologen geschieht in einer polemischen Weise, bei der die abwertende Formulierung ein Erfassen der anderen Position dem Leser fast unmöglich macht.

Um nur einige Beispiele zu nennen: Bei der Frage, ob Mission in der Form des Kerygma oder des Dialogs erfolgen soll, spricht B. vom Dialog als vom „unverbindlichen Dialog“. Der Pluralismus wird als „konturloser pluralistischer Agnostizismus“ (83) bezeichnet; das Problem der Mitmenschlichkeit als das

Gerede von der „sentimentalen Mitmenschlichkeit“ (113) abgetan und von der „permanenten Krise des bloß Humanitären“ (114) geredet. Der heutigen deutschen Theologiestudentenschaft wirft B. vor, als Ziel „die Zerschlagung der Kirche als Institution der Wortverkündigung und Sakramentenverwaltung und ihre Umfunktionierung zu einer sozial-revolutionären Bewegung“ (84) zu haben.

Am Schluß der Lektüre bleibt ein etwas bitterer Nachgeschmack zurück. Das große Engagement und die Begeisterung für die Mission können die mangelnde Auseinandersetzung mit den theologischen Problemen der gegenwärtigen Missionstheologie nicht ersetzen. B.'s theologischer Ausgangspunkt ist bei aller zugestandenem Kenntnis der Missionssituation und der modernen Theologie doch in einem so einseitigen Verständnis „fundamentalistisch“, daß sein Beitrag nicht als eine Antwort auf die heutige Missionssituation, ja nicht einmal auf die von B. selbst gestellten Fragen verstanden werden kann. Zu diesem Ergebnis muß man kommen, auch wenn man die eingangs erwähnte Genese der Texte in Rechnung stellt.

Bendorf

Georg Evers

Boberg, John T., SVD/Scherer, James A. (Eds): *Mission in the '70s: What Direction?* Chicago Cluster of Theological Schools [1100 East 55th Street] Chicago 1972, 208 pp. (Pro manuscripto)

Vorliegendes Büchlein enthält 14 Vorlesungen mit kurzgefaßten Diskussionen eines zehntägigen Kurses, der im März 1971 in Chicago für katholische und protestantische Missionare und Missionsverwaltungen veranstaltet wurde. Die Themenkreise befaßten sich mit folgenden Fragen: 1. Die theologischen Ideen des Heiles, des Volkes Gottes, der eschatologischen Erfüllung und der Mission und Entwicklung. — 2. Die Frage der „Übersetzung“ des Evangeliums in andere Kulturen. — 3. Die missionarische Bewußtseinsbildung im eigenen Lande. — 4. Die Rolle des ausländischen und des einheimischen Missionars. — 5. Die ökumenische Zusammenarbeit in der Mission und im eigenen Lande. — Die Problemstellungen und die Antworten gehen nicht über schon Bekanntes hinaus und werden im allgemeinen von der praktischen Seite angegangen. In dieser Hinsicht werden manche gute Anregungen und Vorschläge geboten.

Bonn-Bad Godesberg

J. Verstaappen

Goudreault, Henri, OMI: *Etude sur l'effort missionnaire de l'Eglise canadienne auprès des Indiens et des Esquimaux du Canada*, in: *Kerygma* No 19, tome 6 (Ottawa 1972) 104—161

Entgegen unserer Gewohnheit, in der ZMR keine Zeitschriftenartikel zu besprechen, sei hier doch auf eine Studie hingewiesen, die der Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts an der St.-Pauls-Universität Ottawa (s. ZMR 1972, Heft 1) in Zusammenarbeit mit Missionaren während eines Studienkurses erarbeitet hat. Sie informiert eingehend über den gegenwärtigen Stand der Indianer- und Eskimo-Missionen in Kanada und legt in fast schockierender Offenheit die Bedürftigkeit der christlichen Gemeinden dar. Die Empfehlungen, die in 20 Leitsätzen für die Missionsarbeit zusammengestellt worden sind, haben über die Indianer- und Eskimo-Missionen hinaus Gültigkeit und sollten besonders unter Missionaren durchgesprochen und überdacht werden.

Münster

Josef Glazik MSC

Kirchen im Konflikt. Auseinandersetzungen im südlichen Afrika — Dokumente zum Zeitgeschehen. *Missionsjahrbuch der Schweiz* 1972, 39. Jahrgang. Herausgeber: Schweizerischer Katholischer Missionsrat. Postfach 50, CH-1700 Freiburg 2 — Schweizerischer Evangelischer Missionsrat, Missionsstraße 21, CH-4000 Basel 3; 128 S., sFr 6.—

Das *Missionsjahrbuch der Schweiz* erscheint seit Jahren unter einem Sachtitel, gewissermaßen also als Monographie über einen bestimmten Problemkreis. Das ist sehr zu begrüßen, wenn auch der Charakter des *Jahrbuchs* dadurch ebenso verloren geht wie das eigentümlich *Schweizerische*, das die früheren Jahrgänge prägte. — Die vorliegende Auslieferung handelt von *Kirchen im Konflikt*, u. zw. in Südafrika, in Namibia/SWA, in Rhodesien, Mozambique und Angola. Sie informiert vorzüglich, da sie vorwiegend Dokumente bietet, die sonst schwer zugänglich sind. In dieser Hinsicht leistet das *Missionsjahrbuch* 1972 einen Dienst, der auf die schweizerische Öffentlichkeit nicht beschränkt bleiben darf.

Münster

Josef Glazik MSC

Rath, Josef Theodor, CSSp: *Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist.* I. Das Pariser Seminar vom Heiligen Geist für arme Kleriker 1703—1800. Missionsverlag Knechtsteden 1972; XII + 385 Seiten.

Verfasser, der sich seit Jahrzehnten mit der Ordens- und Missionsgeschichte der Spiritaner beschäftigt und verschiedene Studien darüber veröffentlicht hat, legt jetzt den 1. Bd. einer *Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist* vor, dem noch zwei weitere Bände folgen sollen. Vf. versteht es, diese Geschichte auf dem Hintergrund der Welt- und Kirchengeschichte darzustellen. Es entsteht ein lebendiges und farbiges Bild, das nicht nur das äußere Geschehen, sondern auch die innere Entwicklung des „Seminars“ sichtbar macht. Das gilt auch für die Missionsgeschichte der Spiritaner im 18. Jh. Sie ist so interessant, daß man geradezu gespannt ist, zu erfahren, wie es weitergeht.

Münster

Josef Glazik MSC

Jonson, Jonas: *Lutheran Missions in a Time of Revolution.* The China Experience 1944—1951 (= *Studia Missionalia Upsaliensia*, XVIII). Traväga Förlags AB / Uppsala 1972; 230 S.

Diese Doktordissertation eines jungen Schweden ist auch für den katholischen Missionswissenschaftler, dem die Zukunft Chinas am Herzen liegt, von großem Interesse. Zunächst ist es ein Werk von beachtlichem wissenschaftlichen Niveau. Es beruht durchweg auf ersten, unveröffentlichten Quellen, die der Verfasser in vielen europäischen und amerikanischen Missionsarchiven gesucht und durchgearbeitet hat. Dann ist es der erste Versuch, die Missionsbestrebungen einer einzelnen Kirche in China in einem beschränkten, aber wichtigen Zeitabschnitt darzustellen. Schließlich ist es außerordentlich lehrreich, die Unternehmen, Pläne, Entscheidungen und Motive dieser Missionsgruppe in den Jahren unmittelbar vor und während der Machtübernahme der Regierung Mao Tse-tung's näher kennenzulernen.

Das Werk, in zehn übersichtliche Kapitel eingeteilt, beginnt mit der Errichtung einer neuen lutherischen Missionszentrale in Chungking 1944 durch den Amerikaner Daniel Nelson, beschreibt dann den Stand der lutherischen Missio-

nen in Süd-, Mittel- und Nordchina, weist auf die optimistische Haltung der meisten Missionare hin, die ihre Hoffnung auf Chiang Kai-shek setzten, während andere schon früh Zweifel anmeldeten, die im Laufe der Zeit immer stärker wurden. Trotz wachsender Unsicherheit und Inflation konnte manche Aufbauarbeit geleistet werden, materiell und geistig. Eine geplante Lutherische Universität kam allerdings nicht mehr zustande. Je größer die Zahl der ausländischen Missionare wurde, desto größer wurde auch ihr Gewicht gegenüber der bereits unabhängig arbeitenden Lutherischen Kirche Chinas, was zu unliebsamen Spannungen zwischen beiden Gruppen führte. Bei der Gründung des Lutherischen Weltbundes 1947 wurde die chinesische Kirche nicht selbständiges Mitglied; sie blieb Missionskirche. Bei der Machtübernahme 1949 verließen die ausländischen Missionare freiwillig und oft schon vorher China, z. T. weil sie mit der politisch und religiös offeneren Haltung der chinesischen Lutherischen Kirche nicht einverstanden waren. In Hongkong eröffneten sie ein neues Seminar für Pastorenausbildung, das streng antikommunistisch ausgerichtet war. Da die Chinesen in China zu weitgehender Anpassung an die neuen Entwicklungen entschlossen waren, kam es zur Spaltung. Die Lutherische Kirche Chinas sagte sich von den ausländischen Missionsgesellschaften los. Die ausländischen Missionare gingen z. T. nach Taiwan, um dort die gewohnte Arbeit fortzusetzen.

Die offenerherzige Darstellung der Ereignisse macht klar, wie stark in Europa entwickelte theologische Positionen unreflektiert die Arbeit der Missionare bestimmten, welchen Einfluß größere Geldmittel hatten und wie engherzige Traditionen der Heimat in der Mission zum Hemmschuh wurden. Darüber hinaus wirft die Arbeit neues Licht auf manche Einzelheiten. Streng war die Haltung der lutherischen Missionare wie der einheimischen Kirche in der Mandschurei zu den von der japanischen Besatzung geforderten Shintozeremonien. Die Stellung der Katholiken war lockerer und war der Anfang zur Überwindung des Jahrhunderte alten Ritenstreites. Auch die Lutherische Mission unter den Buddhisten erscheint in neuem Licht. Im Gegensatz zu den vorwärtsdrängenden Pionieren scheint die Kirchenleitung nicht jenes Maß an Offenheit gehabt zu haben, die dem Buddhismus gerechter geworden wäre.

Im Ganzen wird deutlich, daß die Lutherische Mission wie auch die der Katholiken und anderer Gruppen theologisch auf die großen Veränderungen der chinesischen Revolution gar nicht vorbereitet war. Wenn der Autor sein Werk „Lutherische Mission in Zeiten der Revolution“ benennt, so will er offenbar damit sagen, daß solche Zeiten größere Konzeptionen fordern, etwa nach der Art, wie sie Prof. CHAO TSU-CHEN 1949, als er noch einer der Präsidenten des Weltkirchenrates war, zu formulieren suchte, was aber von Menschen außerhalb Chinas damals nicht begriffen wurde. Auch die katholische Missionswissenschaft sollte sich einmal so gründlich mit diesen entscheidenden Jahren befassen und nach den Gründen fragen, warum das Gericht Gottes so furchtbar über die Christenheit Chinas gekommen ist.

Würzburg

Bernward H. Willeke

Schreiner, Lothar: *Adat und Evangelium*. Zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und Mission unter den Batak in Nordsumatra. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Gütersloh 1972; 316 S., 12 Fotos und zwei Karten; kart. DM 52,—

Der Verfasser dieser Habilitationsschrift, die von der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Heidelberg 1969 (Referent Prof. D. H.-W. GENSICHEN) angenommen wurde, wirkte von 1956 bis 1965 als Theologieprofessor an der Prot. Theol. Fakultät der Universität Nommensen in Pematang-Siantar (Sumatra/Indonesien). Dieser langjährige Aufenthalt in Nordsumatra ermöglichte es dem Autor, die Probleme aus der Nähe zu sehen. Nebst der Kenntnis der indonesischen Sprache wirkt sich die Beherrschung der *Toba-Batak-Sprache* (der Untertitel der Arbeit dürfte die Beschränkung auf die Toba-Batak deutlicher hervorheben!) in der ganzen Arbeit nur positiv aus. Thema dieser aktuellen Arbeit ist "die Begegnung der christlichen Botschaft mit der korporativen Sozialordnung der Batak in Sumatra" (11). In sieben Kapiteln von ungleicher Länge und verschiedener Thematik wird das Problem von 'Adat und Evangelium' angegangen.

Kap. I (15—22) gibt eine Einführung mit einem knappen kirchengeschichtlichen Abriss. Dabei wird zurecht vor allem die HKBP (*Huria Kristen Batak Protestan*) genannt, wie auch die GKPS (*Geredja Kristen Protestan Simalungun*); nicht aber die HKI (*Huria Kristen Indonesia*) und die GKPI (*Geredja Kristen Protestan Indonesia*), die man selbst in einer solchen Übersicht — aus welchen Gründen denn auch? — nicht unerwähnt lassen darf. Auch die Existenz der katholischen Kirche, die immerhin gegen 200 000 Mitglieder unter den Batak zählt, wird unerwähnt gelassen. Zu ihrem eigenen Nachteil versucht die Arbeit nirgends die Sicht der katholischen Kirche in bezug auf das auch für sie aktuelle Problem von 'Adat und Evangelium' vorzulegen, was der Arbeit den Vorwurf einer (bewußten) Einseitigkeit bzw. Beschränkung einbringt. Die kurze Notiz auf S. 273 f, wo gegen 'die' katholische Meßopferlehre Stellung genommen wird, ist zu fragmentarisch und allgemein. — Kap. II (23—85) beschreibt "die Gestalt des Glaubens und der Verkündigung der Missionare im 19. Jahrhundert" (11), wobei die Theologie der geistigen Väter und der Seminarlehrer der Rheinischen Mission ausführlich zu Wort kommt. Dagegen ist nichts einzuwenden, auch wenn die Darstellung etwas langatmig anmutet. Inwiefern sich aber diese 'Vätertheologie' auf dem Missionsfeld und in der Verkündigung bei den Schülern ausgewirkt hat, kommt unseres Erachtens zu wenig zum Ausdruck. Es sei zugegeben, daß dies viel schwieriger aufgezeigt werden kann. Trotzdem wäre es doch interessant, mehr darüber zu vernehmen, wie diese von den 'Vätern' vorgelegte Theologie als theol. Basis von deren Schülern, den Missionaren, angenommen wurde, und wie und inwieweit diese sich auf sie beriefen (z. B. bei Missionarskonferenzen, in Arbeitsberichten und Briefen). Zum Teil wird dies in Kap. IV nachgeholt. — In Kap. III (86—115) wird die Frage von 'Adat als Volksrecht und Lebensordnung' beschrieben und das Adatproblem in forschungsgeschichtlicher Perspektive aufgezeigt. — Kap. IV (116—160) bringt dann 'die Stellung der Missionare gegenüber der Adat' zur Sprache. Leider werden die Ausführungen hierzu etwas zu frühzeitig abgebrochen. Daß die Stellungnahmen der *Kirchen* in neuerer Zeit (u. a. das *Adat-Seminar* von 1968, das auf S. 12 wohl erwähnt wird) nicht mehr zur Darstellung kommen, ist ein Mangel. Damit sei zugleich auch unsererseits der Wunsch ausgesprochen, daß die einheimischen Kirchen und bes. deren Theologen SCHREINERS Arbeit zur Kenntnis nehmen, sich der Fragestellung nicht entziehen und ihre Antwort darauf zu geben versuchen — was ja des Autors eigene Intention mit dieser Einführung in eine der Existenzfragen junger Kirchen war.

Originell und interessant, vielleicht auch am wertvollsten, ist Kap. V, das

über ‚Adat und christlicher Glaube im Schrifttum der Gegenwart‘ referiert. Der Autor hatte das Glück, recht eigenbestimmte batakische Autoren zu dieser Frage vorzufinden, und auch die Gabe, diese aufzufinden und sie uns auch recht lebendig vorzustellen (vgl. S. 161). Zugleich konnten so verschiedenartige Formen des Übergangs von Adat zum Evangelium illustriert werden. Fragen um die Wandelbarkeit der *Adat* und der Berechtigung für heute und morgen konnten so ebenfalls anvisiert werden. Schade ist, daß sich der Autor für entschuldigt hielt (11 f), die ‚Toba-Theologie‘ eines Philipp L. TOBING unbehandelt lassen zu dürfen. — Daß nur Bücher und schriftliche Quellen herangezogen wurden, ist einerseits verständlich, andererseits hätte vermehrter ‚field research‘ (Enqueten, Interviews) in den Gemeinden, noch besser aufzeigen können, wie nicht nur einzelne Batak-Christen, sondern wie die *Gemeinden* und die Kirche heute *Adat* und christlichen Glauben sehen.

In der Darlegung eines Einzelphänomens ‚Ahnenerverehrung und Gräberkult‘ besteht Kap. VI (229—274). Obwohl das Beispiel gut gewählt ist und jedem hier auffiel, ergab sich umgekehrt die Gefahr einer zu engen Themaführung und ließ für weitere Aspekte in der Frage von ‚Adat und Evangelium‘ nicht mehr genügend Raum. — Kap. VII (275—282) versucht in etwas zu schwergewordener Sprache und wohl zu einseitiger Haltung, die durch den theologischen Standpunkt bedingt zu sein scheint, einen Beitrag zur theologischen Ortsbestimmung der *Adat*.

Bei der Bibliographie hätte das Buch von J. Ch. HOEKENDIJK auch in der deutschen Ausgabe aufgeführt werden dürfen, wie andererseits auch das holl. Werk von J. VERGOUWEN in der englischen Edition. Auch die beiden Arbeiten von batakischen Theologen hätten in der Bibliographie deutlicher vermeldet werden sollen: Adelbert A. SITOMPUL, *Weisheitliche Mahnsprüche und prophetische Mahnrede im Alten Testament*, Theol. Diss. Mainz 1967, 241 S. (vgl. S. 203), sowie Poltak SORMIN, *Die Bedeutung des Abendmahls für den Aufbau der christlichen Gemeinde*, Theol. Diss. Berlin 1968, 319 S.

Es ist zu hoffen, daß — trotz des hohen Preises (schade!) — die Kirchen in Nordsumatra sich mit diesem Buch und seiner Problemstellung intensiv beschäftigen. Wir danken dem Autor für diese Arbeit und hoffen mit ihm, daß es Reflexion und Dialog (!) unter denen fördert, die in Sumatra und im Westen über das Heil des Menschen nachdenken.

Pematang-Siantar (Sumatra/Indonesien)

P. Linus Fähr OFMCap

Witschi, Hermann: *Geschichte der Basler Mission, 1920—1940*. Basileia-Verlag/Basel 1970; 433 S., sFr 19,80

Die evangelische Missionsgesellschaft in Basel ist 1815 gegründet worden. An ihrer Geschichte hat zunächst, seit 1916, W. SCHLATTER geschrieben. 1965 und 1970 legte H. WITSCHI den 4. und 5. Band vor. Der 5. Band, um den es hier geht, umgreift die Zeit zwischen den beiden Kriegen — vom Standpunkt des Missionars bedeutsame Jahre. Frankreich und England haben den deutschen Rivalen ausgeschaltet und verstärken mächtig, ein Beispiel für andere, ihre koloniale Tätigkeit. Die Mission nimmt Rücksicht darauf und sucht den Frieden mit der weltlichen Macht. Der katholische und protestantische Pavillon auf der Pariser Kolonialausstellung 1932 beweisen es. Doch den Einsichtigen ist klar, daß die Zeit der Kolonisatoren zu Ende läuft. — Um 1920 sieht es nicht gut aus im Missionshaus in Basel. Wohin mit den vielen repatriierten deutschen

Missionaren, denen alle Arbeitsfelder, wenn man von China absieht, verschlossen sind? Sie sind gezwungen, sich in der Heimat Seelsorgsstellen zu suchen. Doch dann bessern sich die Verhältnisse schnell. Es reicht sogar, um eine verlorene Mission an der Malabarküste in Indien neu zu besetzen. Von den beiden Schweizer Theologen KARL BARTH in Basel selbst und EMIL BRUNNER in Zürich unterstützt, versucht Missionsdirektor K. HARTENSTEIN mit Erfolg, das Missionswerk, das bis dahin mehr von frommen Kreisen getragen war, zu einem Grundanliegen der allgemeinen Kirche zu machen. Hitler kommt an die Macht. Das bedeutet wieder vielfache Bedrängnis. Den Missionaren draußen gehen die reichen Hilfen aus Deutschland verloren. Davon abgesehen, geht das nicht von heute auf morgen, bis die Basler in Deutschland in der bekennenden Kirche Deutschlands eindeutig ihren festen Platz gefunden haben. Das ist alles mit großer Aufrichtigkeit dargestellt. Ebenso ehrlich bemüht sich der Verfasser, wo er uns mitnimmt auf die der Basler Missionsgesellschaft anvertrauten Missionsfelder, „die Wirklichkeit von damals sprechen zu lassen, und getroffene Maßnahmen vom damaligen Standpunkt verständlich zu machen“. So ist ein erregender Bericht entstanden von den Missionaren zwischen einer Welt, die versinkt, und einer Welt, die heraufzieht, in Spruch und Widerspruch, in Ratlosigkeit unter alten und neuen Zwängen, in Gefahren von Räubern und falschen Brüdern, um Christi willen in Todesängsten; in China zum Beispiel, wo man die „Hakka-Kirche“ verselbständigt und dann nichts bleibt als Hongkong; oder in Indonesien, wo man auf Borneo die „Dajak-Kirche“ in die Freiheit entläßt, bevor man selbst in die Internierungsläger geht. In Indien an der Malabarküste und in Afrika an der Goldküste und in Kamerun gelang es dafür, altes Basler Land nach erzwungener Abwesenheit neu zu besetzen und zu entfalten. — Gute Register, statistische Tafeln und Karten im Anhang verdeutlichen das und vieles sonst noch.

Knechtsteden

Josef Theodor Rath C.S.Sp.

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. v. J. P. ASMUSSEN u. J. LAESSØE in Verbindung mit C. COLPE. Band II. Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 1972; XII + 536 S.

Der zweite Band des auf drei Bände geplanten *Handbuchs der Religionsgeschichte* (vgl. zum ersten Band ZMR 1973, S. 74—76) ist einmal den religiösen Bewegungen des östlichen Mittelmeerraumes, die jünger sind als die Religionen Mesopotamiens, gewidmet: den Hethitern, Kanaan, dem Judentum, der Religion des Iran vor und nach Zarathustra und natürlich Zarathustras selbst, sodann auf den letzten 150 Seiten den indischen Religionen: der Vedareligion, dem Hinduismus, Buddhismus und Jainismus, schließlich dem Lamaismus (373—536).

Das Schwergewicht des Bandes liegt eindeutig auf dem ersten Teil, in dem mit großer Eindringlichkeit die Ergebnisse der exegetischen und religionskundlichen Forschung, wie sie im Dienste des Verständnisses des Alten Testaments und seiner Umwelt nicht zuletzt von skandinavischen Religionswissenschaftlern erarbeitet wurden, ins Religionswissenschaftliche gewendet vorgetragen werden. Am Anfang stehen die hethitische und die kanaanaäische Religion,

behandelt von S. S. HARTMAN bzw. J. PEDERSEN. Die Religion Israels wird dann in drei Etappen dargestellt: die Religion des alten Israel (E. NIELSEN); das Spätjudentum (B. SALOMONSEN) — gemeint ist mit diesem Begriff „alles, was zwischen dem Exil und dem Aufkommen des Islam liegt“, also der „Zeitraum zwischen dem klassischen Judentum und dem Mittelalter, d. h. eine tausendjährige Periode“ (149); das Judentum (R. EDELMANN) — gemeint ist hier das Judentum, wie es sich in seinem Glauben und den Bekundungen bis auf den heutigen Tag darbietet. Die Darstellung Israels in dieser Ausführlichkeit gehört zweifellos zu den Schwerpunkten des Werkes und ist in ihrer Art einzigartig. Ihr folgt in weiteren drei Stufen die Religion des Iran: die Religion der alten Iranier (K. BARR); Zarathustra und der frühe Zoroastrismus (C. COLPE); der spätere Zoroastrismus (M. BOYCE).

Im Anschluß an die Kapitel über das Judentum sei allerdings eine gewisse Enttäuschung nicht verschwiegen, da sie sich auch in späteren Teilen des Werkes wiedereinstellt: Während bei der Behandlung des früheren Judentums, z. T. im Anschluß an die vorfindliche Literatur des Alten Testaments und anderer außerkanonischer Schriften, tatsächlich ein recht deutliches Bild der geschichtlichen Entwicklung und Bedeutsamkeit des Judentums entsteht, wird dieser Eindruck mit zunehmender Nähe zur Situation der Gegenwart blasser. Zwar sind die Informationen EDELMANNS über den jüdischen Glauben und seinen Einfluß auf das alltägliche Leben hilfreich, doch die gesellschaftlich-politische Wirksamkeit des Judentums in der Neuzeit bis hin zur Entstehung des Staates Israel sowie die Erfahrungen der in der Geschichte andauernden Verfolgung und des offenen oder doch zumindest unterschweligen Antisemitismus findet keine Darstellung und keine Beachtung. Hier aber stellt sich bei einem wissenschaftlichen Werk wie dem vorliegenden, das in der Einleitung zum ersten Band (vgl. dort S. XII) ein deutliches Problembewußtsein auch hinsichtlich der religions-kritischen Einstellung der Gegenwart zu verraten schien, die Frage, welche Aufgabe eine religionswissenschaftliche Behandlung der religiösen Phänomene und der Geschichte der Religionen sich selbst im Hinblick auf die Gegenwartssituation zuzuschreiben gewillt ist. Geht es bei der vorliegenden Darstellung wirklich um eine Sicht der Dinge im Horizont moderner Fragestellungen? Abschließend kann darüber allerdings erst der dritte Band Aufschluß geben.

Hinsichtlich der indischen Religionen wurde bereits angemerkt, daß dieser Teil des Bandes schon umfangsmäßig der kleinere ist. In recht übersichtlicher Form werden die religiösen Entwicklungen des indischen Subkontinents dargestellt. Auch hier aber gewinnt man den Eindruck, daß bei der großen Aktualität hinduistisch-indischer Ideen und Praktiken und ihrer Ausstrahlung in den Okzident die Gegenwartsproblematik des Hinduismus in einer sich modernisierenden Gesellschaftsordnung stärker hätte umrissen werden können (vgl. dazu 466—470). — Die Behandlung des Buddhismus stößt in allen Werken dieser Art auf die gleiche Schwierigkeit: Der Ursprung der Bewegung liegt in Indien, doch in der Gegenwart liegen die Schwerpunkte des Buddhismus außerhalb Indiens. Einerseits gehört der Anfang in die Geschichte Indiens, andererseits ist jedoch die außerindische Entfaltung für die Gegenwartsgestalt und die eigentliche Auseinandersetzung von viel größerer Bedeutsamkeit. Die Grundgestalt des Buddhismus wird zusammen mit den Ausprägungen in Hinayana, Mahayana und Vajrayana vorgestellt. Neuere Forschungsergebnisse sind hier wie auch im Teil über den Hinduismus in geringerer Zahl anzutreffen. Ob man

diesen Teil, wenn man ihn mit dem bekannten Lehrbuch von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE in der 4. Auflage von 1925 vergleicht, wie es inzwischen in der Kritik des Werkes geschieht (vgl. IX f), über die dort gebotene Darstellung stellen kann, möchte ich selbst mit einem Fragezeichen versehen.

Bei allen Anfragen, die sich im Laufe der Lektüre des Werkes auch ergeben, sei aber erneut betont, daß das Handbuch zweifellos auf dem deutschen Markt eine Lücke schließt und hinsichtlich der gebotenen Informationen nachdrücklich zu empfehlen ist. Das bleibt bestehen, auch wenn man selbst dann vielfach diese Informationen in ein modernes Gespräch mit und über die Religionen einbringen muß.

Wittlaer

H. Waldenfels

Ben-Chorin, Schalom: *Judentum und Christentum im technologischen Zeitalter*. Drei Essays (= Theologie und Leben, 8) Kyrios-Verlag/Meitingen-Freising und Veritas-Verlag/Linz-Wien-Passau 1972; 55S., DM 5,—

Das schmale Bändchen vereinigt drei Vorträge BEN-CHORIN'S, gehalten bei Gelegenheit eines christlich-jüdischen Jugendtreffens 1970 in Israel und aus Anlaß der Woche der Brüderlichkeit 1970 in Deutschland. Das gemeinsame Anliegen: der biblische Glaube in der Konfrontation mit dem modernen physikalischen Weltbild und der modernen pluralistischen Gesellschaft. Hält er beidem stand? Gibt er dem, der sich zu ihm bekennt, die Kraft zur Überwindung der Gefahren unserer Zeit, deren wir mehr und mehr ansichtig werden? Die Antwort stammt aus dem innersten Kern biblischen Glaubens: dem Bekenntnis zu dem bildlosen Gott, dessen Ebenbild — in höchst paradoxer Weise — der Mensch ist. Darum kann kein Gebilde dieser Welt der ursprünglichen Bestimmung des Menschen genügen. Götzendienst ist keine historische Sache, sondern eine bleibende Versuchung. Das Bändchen spricht eine nüchterne Sprache des Glaubens, der sich der eigenen Zeit stellt.

Münster

Klaus Gräve MSC

Dammann, Ernst: *Grundriß der Religionsgeschichte* (= Theologische Wissenschaft, 17). W. Kohlhammer/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972; 197 S., kart. DM 14,—

Für die „Theologische Wissenschaft, ein Sammelwerk für Studium und Beruf“, hat DAMMANN einen *Grundriß der Religionsgeschichte* geschrieben. Er will „eine erste Kenntnis und Information über die hauptsächlichsten lebenden Religionen verschaffen“ (7); er will nicht „grundsätzliche Probleme der Religionswissenschaft behandeln oder auf die Fragestellung Religion und Kultur eingehen“ (7).

Wertvoll ist, daß DAMMANN als Afrikanist den Naturreligionen nahesteht und so davor bewahrt bleibt, sie nur schandenhalber kurz zu streifen. Zwar ist der zugehörige Abschnitt verhältnismäßig kurz. Aber es fehlt jeder Überschwang in der Darstellung der Hochreligionen, weil das die Ehrfurcht vor dem Ernst, der Wucht, der Lebendigkeit der Naturreligion verbietet. Die Darstellung ist knapp, verhalten, wertungsfrei und dennoch spürbar nach einem Wertgefühl ausgerichtet, das kaum beschreibbar ist. Das beruht zum guten Teil auch auf der Überzeugung, „daß die Menschheit durchaus nicht einem religionslosen Zeitalter entgegengeht“ (9), daß auch „die jungen christlichen Kirchen damit rech-

nen müssen, von hinduistischem Gedankengut beeinflusst zu werden“ (39). Die genaue Kenntnis Afrikas liefert manches Beispiel, das gemeinhin unbekannt ist. Die Gewichte sind wohlausgewogen verteilt, die Sprache ist knapp, klar, unaufdringlich. Die Literaturangaben helfen zu eingehenderem Studium weiter. Bei den Zeitschriften (10) fehlen die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* und die *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*.

Zwei Anregungen mögen erlaubt sein.

Die erste: DAMMANN, als Afrikanist, kennt umfassend und einführend Wesen und Wirkweise der „Primitiv“-religionen. Er verweist einige Male darauf, daß einiges davon auch in den „Hoch“-religionen zu finden ist. Vielleicht ist es erwägenswert zu untersuchen, wo versteckt oder offen das „Primitive“ im „Hohen“ gegenwärtig ist, und ob nicht vielleicht das „Primitive“ den harten Kern des „Hohen“ ausmacht, der unter Begriffen und Folgerungen versteckt wird.

Die zweite: DAMMANN spricht von *Religionen*. Auch hier könnte erwägenswert sein, nicht von Religionen, sondern von Stufen und Formen der Religion zu sprechen. Damit ergäbe sich eine bessere Übersicht und Durchsicht und oft ein überraschender Einblick in einfache Grundstrukturen und Grundverhaltensweisen. Möglicherweise käme das auch dem pädagogischen Anliegen, sicher auch dem Schlußkapitel über die Konstanz der Religion zugute.

Möge das Buch dazu beitragen, daß Religion gelebt und bedacht wird!

Münster

Ant. Antweiler

Mensching, Gustav: *Die Weltreligionen*. Carl Hebel Verlagsbuchhandlung/Darmstadt 1972; 319 S.

Der bekannte und angesehene Altmeister der Religionswissenschaft in Deutschland, der Bonner Emeritus G. MENSCHING, legt mit seinem neuen Buch eine zusammenfassende, überschauartige Darstellung der großen Weltreligionen vor, die für das gegenwärtige religiöse Leben in besonderer Weise noch relevant sind (vgl. S. 9); es werden demnach vorgestellt: Buddhismus (38—112), Hinduismus (112—157), die Religion Israels (157—180), Christentum (180—242) und Islam (242—282). Eingeleitet wird der Band durch Überlegungen über „Wesen und Aufgabe der Religionswissenschaft“ (9—13) sowie einen Abriß der Geschichte der Religionswissenschaft (14—37) — MENSCHING hat bereits 1948 eine „Geschichte der Religionswissenschaft“ veröffentlicht, die in erweiterter Form noch einmal vorzulegen sicherlich (wiederum) verdienstvoll wäre —, und den Abschluß bildet ein Kapitel „Vergleichende Religionswissenschaft (Phänomenologie der Religion)“ (283—309), in dem in geraffter Form über das „Wesen der Religion“, die „Erscheinungsformen des Glaubens an eine heilige Wirklichkeit“ sowie über die „Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit des Heiligen“ gehandelt wird. MENSCHING folgt hier dem Ansatz seines Lehrers R. OTTO, was sich vor allem an der Bestimmung und Ausdeutung des Begriffs des „Heiligen“ zeigt, und versteht die systematisch orientierten Darlegungen dieses Buches als abgekürzte Wiedergabe dessen, was er in seinem Werk: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetz* (1959) entfaltet hat (vgl. 283). Die kritisch-hermeneutische Religionsphilosophie (z. B. auf den Spuren TILLICHs) kommt also noch nicht zur Anwendung, d. h. das von der Religionswissenschaft zu vollziehende „Verstehen“ wird noch als immanente und vergleichende Interpretation aufgefaßt (vgl. 33—37). Der besondere Wert dieses neuen Buches

liegt m. E. darin, daß hier ein Gelehrter aus umfassender Kenntnis ein Résumé des religionsgeschichtlichen Wissens anbietet, wobei insbesondere die historisch-quellenkritische Problematik bei der Porträtierung des Buddha, Jesus und Mohammed in einer begrüßenswerten Identität der Methode und unter Beachtung der jüngsten Forschungstendenzen zum Zuge kommt. MENSCHING bezieht auch die Geschichte der behandelten Religionen in der in diesem Rahmen möglichen Weise mit ein, und es wird jeweils auch die „Gegenwartslage“ kurz erörtert. (Leider fehlt eine solche Reflexion in bezug auf die nachchristliche Geschichte des Judentums und dessen heutige Situation.)

Jede überblickartige Darstellung religionsgeschichtlich-religionswissenschaftlicher Art gibt den Spezialisten Gelegenheit, dieses und jenes zu beanstanden, und gewiß nicht in jedem Falle zu unrecht. (So scheint z. B. MENSCHINGS Darstellung des Christentums einer eigenen Auseinandersetzung wert, in der manche scharfe und erhellende Beobachtung positiv zu würdigen und manche Detailthese zu präzisieren und zu korrigieren wäre.) Viel wichtiger als diese Kritik, auf die ich hier verzichte (zumal sie den Umfang einer Rezension sprengen würde), scheint mir die Feststellung, daß wohl nur noch sehr wenige Gelehrte heute in der Lage und willens sind, ein derartiges Werk zu schreiben. (Es sei in diesem Zusammenhang auf das Buch von T. LING, *Die Universalität der Religion. Geschichte und vergleichende Deutung*. München 1971 hingewiesen.) Andererseits wird es immer wieder notwendig sein, („Gesamt“-)Darstellungen vorzulegen, die die Religionswissenschaft über den leider sehr engen Kreis der Spezialisten hinaus bekanntzumachen im Stande sind.

Noch unter einem weiteren Aspekt halte ich dieses neue Buch MENSCHINGS für beachtenswert. Im Unterschied zu der Entwicklung der „Comparative Religions“ im Ausland ist in der Bundesrepublik eine (seitens mancher Kulturpolitiker begünstigte) Tendenz festzustellen, den Terminus „Religionswissenschaft“ auszuhöhlen und als ein Synonym für die christlichen Theologien in Umlauf zu bringen, d. h. „Etikettenschwindel“ zu betreiben. Diese Entwicklung, die auch der Theologie nichts einbringt, ist in erster Linie wegen der erheblichen Unkenntnis der methodischen Problematik aller Religionsforschung, die sich in ihr ausdrückt, äußerst bedauerlich. Wieviel auch immer die Religionswissenschaft selbst gegen ihr Prinzip konfessionsfreier und insofern „vorurteilsfreier“ Forschung gesündigt haben mag, es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ihre methodisch-distanzierte Betrachtungsweise der Religionen in sachlicher Hinsicht erforderlich und nützlich ist, daß also eine bemerkenswerte Lücke entstünde, wenn die Religionen lediglich von ihren eigenen Repräsentanten erforscht bzw. vom Standpunkt einer bestimmten anderen Religion (oder deren „Theologie“) aus behandelt würden. MENSCHING gibt mit diesem Buch gerade in der gegenwärtigen, sehr betrüblichen Situation der Religionswissenschaft in der Bundesrepublik einen Hinweis und eine Mahnung. Man kann und muß über die Probleme religionswissenschaftlicher Methodik ebenso streiten wie über die Fülle der konkreten Einzelurteile, aber man sollte darüber nicht vergessen, daß Religionsforschung in der Art der Religionswissenschaft auch heute noch eine spezifische wissenschaftliche Aufgabe hat, auf deren Wahrnehmung nur deshalb, weil sie schwieriger geworden ist als in der Frühphase der Religionswissenschaft, nicht zugunsten christlicher, islamischer, buddhistischer „Theologie“ usw. verzichtet werden darf.

Tucci, G.: *Geheimnis des Mandala*, Theorie und Praxis. Otto Wilhelm Barth Verlag/Weilheim 1972; 139 S., 4 Tafeln

Der ichbewußte Intellektuelle wird nach buddhistischer Auffassung im Prozeß des verhängnisvollen Zerfalls einer überindividuellen Einheit. Diese Einheit ist reines Bewußtsein als unendliche Potentialität. In ihr gibt es noch nicht die schmerzliche karmische Erfahrung. Durch den Einbruch oder, besser gesagt, Aufbruch der *Máyá*, die das Leben schlechthin ist, spaltet sie sich in Subjekt und Objekt. Der Intellekt beginnt sein Werk der Objektivation und Personifikation. Das ist der samsârische Kreislauf des Lebens (1. Kap., S. 9—25).

Der Buddhismus will Heilsweg als Rückkehr zur ursprünglichen Einheit des reinen und ungetrübten Bewußtseins sein. Das *Mandala* ist die Darstellung der beiden Prozesse, der Emanation und Resorption, im Schema eines Diagrammes. Es kann malerisch ausgefüllt sein mit Bildern der ertümlichen, polaren Zweiheit bis hin zur Vielheit des Zusammenwirkens von Kräften, außerhalb des Menschen und in ihm selbst, in Gestalt von Gottheiten oder anderen Symbolen oder in Form von Buchstaben als Bildersprache für Archetypen der Schöpfung. Damit wird es zum Kosmogramm und letztlich zum Psychogramm, denn die Objektivation ist doch nur ein Prozeß des Bewußtseins, und die Wiederfindung der in uns liegenden überindividuellen Realität als befreiende psychische Erfahrung vollzieht sich „im Raum des Herzens“. Im Medium des *Mandala* wird das Kräftespiel des Universums unter Kontrolle gebracht, nicht nur als Inhalt des Bewußtseins. Vielmehr wird auch den dumpf im Unterbewußtsein latenten Möglichkeiten, den nicht mit vollem Bewußtsein erlebten Begegnungen, Gestalt verliehen. Sind diese bereit, bei jeder Unachtsamkeit hervorzubrechen, sich der Psyche zu bemächtigen und diese durcheinanderzubringen, so wird ihnen durch Projektion ins Diagramm der Platz angewiesen, von dem aus ein form- und ordnungsloser Wirrwarr als Quelle von Ängsten und Leidenschaften nicht mehr möglich ist (2. Kap., S. 27—51).

Die Symbolik des *Mandala*, statisch als Bild der strukturellen psychischen Ganzheit, zeigt dynamisch das Drama des Universums, zentrifugal und zentripetal, letzteres als Rückkehr zum Punkt der Mitte des Diagrammes. Die nahezu unendliche Vielheit von *Mandalas*, wie sie insbes. im tibetischen Buddhismus auffällt, ist der Vielfalt der Aspekte der menschlichen Psyche und ihrer Erlebnisse angepaßt. Nur ein Meister, der seinen Schüler genau kennt, vermag zu entscheiden, welches *Mandala* diesem als Instrument auf dem Weg zum Heil entspricht. Gnostische Traditionen aus dem vorderen Orient sind nicht ausgeschlossen (S. 78), allerdings dürfte das im alten vorderen Orient gültige Siebener-schema durch das im indischen *Mandala* vorherrschende Fünferschema ersetzt worden sein (S. 47; vgl. G. Tucci, *Opera Minora*, Teil II, Rom 1971, S. 524). Hierzu Kap. II, S. 43—51; Kap. III, S. 53—84.

Im letzten (4.) Kapitel (S. 105—127) zeigt der Verf., wie nicht nur die Struktur der Psyche, sondern auch die psycho-somatische Ganzheit des Menschen *mandalahaft* dargestellt werden kann, indem sich deren Bedingungen, die fixativ in Zentren, den bekannten *Cakras*, lokalisiert und im Körper vertikal geordnet sind, horizontal so ineinander fügen lassen, daß sie, das oberste *Cakra* im Innersten, ein *Mandala* konzentrischer Figuren ergeben und der Weg vom untersten (äußersten) zum obersten (innersten) *Cakra* die Rückkehr zur überpersönlichen Lebensmitte bedeutet.

Das zum Verständnis des *Mandala* grundlegende Buch, dessen Inhalt und Darstellung nichts hinzuzufügen ist, erschien erstmalig 1949 in italienischer Sprache

und dann wieder 1961 in englischer Übersetzung. Leider ließ der Verlag der vorliegenden deutschen Ausgabe die Übertragung vor Drucklegung nicht von einem Fachmann überprüfen. So ist die Transkription der Worte aus dem Sanskrit und dem Tibetischen in einen heillosen, den Laien irreführenden Zustand geraten. Unter offensichtlicher Mißachtung der diakritischen Zeichen liest man nun fälschlich *Sakti* (statt: *Shakti* bzw. *Schakti*), *Sri* (statt *Shrī* oder *Schrī*) usw. oder tibetisch *snan* (statt *snang*), *gsuns* (statt *gsungs*) u. a. Von den vielen Druckfehlern nur folgende: Lies S. 15: *rNam-par-s nang* (statt *rNam-par-sana*); up. (statt *up*) als Abkürzung für *Upanishad*!; S. 32: mehrmals *Idan* (statt *Idan*); S. 33: *Samhitā* (statt *Sambitā*); S. 39: Altar; S. 46: *k'ang* (statt *k'an*); S. 71: *yab-yum* (statt *yah yum*); S. 87: *rten* (statt *rtien*); S. 88: *Guhya-samāja* (statt *Guhyasmaja* u. S. 95 *uhyasamaja*); S. 91: *Hevajra* (statt *Revajra*); S. 92: *Avalokiteshvara* (statt *Avakikiteshvara*); S. 113: *Dharmakāya* (statt *dharmaka,a*). S. 20, Zeile 7, ist die Übersetzung, wonach die Gottheit im Menschen nicht von vornherein anwesend sei, zur Gesamtkonzeption im Widerspruch. Der italienische Originaltext besagt dagegen, daß die Gottheit in der menschlichen Seele zum Leuchten gebracht werden muß. Sie ist lediglich verborgen. — Die Fehler — ihrer sind noch viele — kommen nicht zu Lasten des Autors.

Plohn i. V.

Siegbert Hummel

VERSCHIEDENES

Kasper, Walter: *Einführung in den Glauben*. M. Grünewald-Verlag/Mainz 1972; 176 S.

Die große Zahl von Glaubensbüchern ist ein Zeichen für das große Bedürfnis in unserer Zeit, über den Zugang zum Glauben und seine grundlegenden Inhalte informiert zu werden. K's neues Buch bietet eine Art Auffrischkurs, der aus der Vorlesungsreihe eines Kontaktstudiums für Fachtheologen entstanden ist. Sprache und Stil setzen denn auch eine Grundkenntnis in der theologischen Problematik und auch in den modernen Problemansätzen voraus. Die abgerundeten Themen der einzelnen Vorlesungen behandeln jeweils einen Aspekt der Glaubensfrage. Den Ausgangspunkt bildet die Situation des Glaubens heute. Es folgen Ausführungen über den Ort des Glaubens, die Gottesfrage, Jesus Christus, Ostern, Akt und Inhalt, Heilsbedeutung, Kirchlichkeit und Geschichtlichkeit des Glaubens. Die letzte Vorlesung spricht von der Zukunft des Glaubens. Das Sachregister gibt seinerseits Zeugnis von den Schwerpunkten der Ausführungen. Ob nicht von dort aus noch einmal zu bedenken wäre, ob nicht der Innenraum des Christentums zu wenig von den tragenden Grundwahrheiten wie Dreifaltigkeit, Gnade, Selbstmitteilung und Inkarnation Gottes her besprochen wird? Wohltuend ist der Einfluß der Tübinger Schule alter Prägung, die Offenheit für die Gegenwartsproblematik, ohne modernistisch sein zu wollen. Es fragt sich, ob nicht ein ähnlicher Ansatz noch einmal neu eine Etage niedriger — ohne die Fracht der theologischen Fachtheologie und den Reichtum der Fremdwörter — als eigentlicher Grundkurs für den Raum der Erwachsenenbildungsarbeit versucht werden könnte. Insofern sich das Buch an Multiplikatoren wendet, fällt aber vielleicht auch ihnen die Aufgabe zu, die Übersetzungsarbeit vorzunehmen.

Wittlaer

H. Waldenfels

Kessler, Hans: *Erlösung als Befreiung* (Patmos-Paperback) Patmos-Verlag/Düsseldorf 1972; 130 S.

Wenn Theologie sich bemüht, aktuelle Themen oder Theorien nicht nur als Detailfragen von ihrem Standpunkt her und in den Kategorien ihrer Disziplinen — als weltanschauliche, moralische, sozioethische usw. Fragen — zu beurteilen, sondern als Anlaß zur Infragestellung ihrer eigenen Grundlagen und ihres Selbstverständnisses zu nehmen, gerät sie zunächst in den Verdacht, durch modische Anpassung ihre weitere Existenzberechtigung nachweisen zu wollen. An dieser mißlichen Lage ist die Theologie weitgehend selbst schuld. Das gilt auch für die zahlreichen gegenwärtigen Versuche, christlichen Glauben bzw. Theologie mit Befreiung und Emanzipation in Zusammenhang zu bringen. KESSLER'S Verdienst ist es, nicht eine oberflächliche Harmonisierung zwischen der christlichen Auffassung von Erlösung und den neuzeitlichen Theorien der Emanzipation anzustreben. In einer fundierten exegetischen und dogmengeschichtlichen Kritik — wobei er auch auf sein ausführliches Werk *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung* verweisen kann — legt er dar, daß die vorherrschenden Ansätze der Erlösungslehre — Inkarnation und Kreuzestod — ursprünglich Kurzformeln für das gesamte erlösende Dasein und Wirken Jesu waren, dann aber immer mehr auf diese punktuellen „Ereignisse“ enggeführt wurden und sich bei der Systematisierung auf Grund der verwendeten Kategorien verselbständigt haben. Demgegenüber fordert er, zum Verständnis von Erlösung wieder auf das Ganze des Lebens und Wirkens Jesu zurückzugehen. In der notwendigen Absage an dogmatisch konstruierte Erlösungslehren wird in seiner Darstellung allerdings zu wenig deutlich, daß auch der historisch-kritische Zugang zu Jesus nicht voraussetzungslos sein kann (vgl. S. 61). Dennoch ist die Charakterisierung von Jesu Wirken als einer „neuen, befreienden Praxis“ angesichts des biblischen Befundes, der christlichen (wenn auch zumeist „ketzerischen“, den herrschenden Interessen widersprechenden) Tradition und der für den Glauben heute vordringlichen Probleme richtig im Sinne eines epochalen Stichwortes für das Glaubensverständnis. Bei der ausdrücklichen Konfrontation der christlich verstandenen Erlösung mit gegenwärtigen Emanzipationstheorien, vor allem der sog. Kritischen Theorie, tritt die ganze komplexe Grundlagenproblematik heutiger Theologie zutage. Die neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen und -theorien sind zugleich die Entwicklung der Religions- und Ideologiekritik, hinter deren Fragestellungen Theologie nicht mehr zurückfallen darf. Der Versuch einer solchen Konfrontation ist auch KESSLER noch nicht ganz gelungen, insofern er zu unvermittelt die Kategorien der „unverfügbaren Personalität“ und der „unverfügbaren Transzendenz“ den Emanzipationstheorien gegenüberstellt und dem Modell der theologischen „Korrektur“ — „Überhöhung“ — „Vollendung“ von „natürlichen menschlichen Bestrebungen“ verhaftet bleibt.

Münster

Ludwig Rüttli

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. L. SCHMITHAUSEN, 211 Buchholz, Berliner Str. 42 · F. JOSEPH J. SPAE, 150 route de Fernay, CH—1211 Geneva 20 · P. FRANCISCO PÉREZ RUIZ SJ, Katorikku Tetsaugakuin, Yonbancho 4, Chiyoda-ku, Tokyo 102, Japan · HEINZ KNECHTEN, 5205 St. Augustin, Arnold-Janssen-Str. 30

PROF. DDR. MAX BIERBAUM 90 JAHRE ALT

Am 14. September 1973 konnte Prof. DDr. MAX BIERBAUM, emeritierter Honorarprofessor der Universität Münster und langjähriger Official der Diözese, sein 90. Lebensjahr vollenden. Über seine missionswissenschaftliche Tätigkeit hat schon 1953 Prof. Dr. H. EISING in dieser Zeitschrift und der Jubilar selber in der Festschrift „50 Jahre Katholische Missionswissenschaft in Münster, 1911—1961“ (Münster 1961) ausführlich berichtet. Eine sicher nicht vollständige Bibliographie seiner missionswissenschaftlichen Publikationen erschien in der gleichen Festschrift. Wenn der greise Gelehrte in den letzten Jahren auch wenig mit fachwissenschaftlichen Beiträgen hervorgetreten und so den jüngeren Mitgliedern unseres Instituts kaum bekannt ist, so ist er unentwegt literarisch tätig gewesen und zeichnete noch bis vor wenigen Jahren als Mitherausgeber der Reihe „Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“, die inzwischen auf 31 Bände angewachsen ist.

MAX BIERBAUM war viele Jahre lang getreuer Mitarbeiter von JOSEF SCHMIDLIN und hat in schwieriger Zeit das Werk des Gründers in dessen Geiste weitergeführt. Seine ersten Missionserfahrungen sammelte er als Feldgeistlicher während des ersten Weltkrieges in der Türkei. Den theologischen Dokortitel erwarb er 1920 an der Universität Münster; 1922 wurde er in Rom zum Doktor des Kirchenrechts promoviert. Nach seiner Habilitation für kirchliche Rechtsgeschichte und Missionsrecht im Jahre 1925 war er in Deutschland der erste, der Vorlesungen und Übungen im Fach Missionsrecht hielt. Später kamen auch Missionstheorie und Missionskunde hinzu. Seine praktischen Missionskenntnisse erweiterte er durch Forschungsreisen nach Ostasien, Südafrika und Lybien.

Wegen der Ungunst des nationalsozialistischen Regimes war es Prof. BIERBAUM nicht vergönnt, Ordinarius auf dem missionswissenschaftlichen Lehrstuhl in Münster zu werden, obwohl Prof. SCHMIDLIN, die Theologische Fakultät und andere sich dafür einsetzten. Trotzdem setzte er seine gewohnte Lehrtätigkeit fort und übernahm 1937 auch die Schriftleitung dieser Zeitschrift, die sich damals in schwerer Krise befand, 1941 sogar unterdrückt wurde, die er aber 1947 allen Schwierigkeiten zum Trotz zu neuem Leben und neuer Blüte rief. Er redigierte die wiedererstandene Zeitschrift bis kurz vor Vollendung seines 70. Lebensjahres, um sie 1953 in jüngere Hände zu legen. Man wird heute schwer ermessen können, welch persönlichen Einsatz und wissenschaftlichen Eros es damals gekostet hat, die Belange der katholischen Missionswissenschaft zu vertreten und die Zeitschrift in eine bessere Zukunft hinüberzuretten.

Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e. V. schaut mit Bewunderung auf den Jubilar im Wissen, daß es ihm viel zu verdanken hat. Der Vorstand des Instituts, die Schriftleitung der Zeitschrift und der wissenschaftlichen Reihe sowie alle Freunde der Missionswissenschaft entbieten Herrn Professor BIERBAUM ihre ehrerbietigen Glück- und Segenswünsche.

Bernward H. Willeke OFM

Erster Vorsitzender
des Internationalen Instituts
für missionswissenschaftliche Forschungen

GLAUBE UND SOZIALER UMBRUCH IN LATEINAMERIKA

Ein Bericht

von Othmar Noggler

Im Kolleg der *Sagrados Corazones*, im gleichnamigen Ort, der sich um das berühmte Kloster *El Escorial* gebildet hat, fand vom 8. bis 15. Juli 1972 eine Tagung statt zum Thema: *Glaube und sozialer Umbruch in Lateinamerika*. Die Referenten waren alle aus diesem Subkontinent und sollten über den derzeitigen Stand der geistigen Auseinandersetzung, deren Hintergründe und über die erkennbaren Tendenzen berichten. Veranstalter waren das Institut *Fe y Secularidad* zusammen mit dem weiblichen Missionsinstitut Bériz und dem Internationalen Zentrum für sozialen und ökumenischen Fortschritt: CIDSE. *Fe y Secularidad* sucht mit den Schwerpunkten Lateinamerika, Welt des Islam und Säkularzivilisation Japans die Zusammenarbeit mit Nichtchristen, die für eine bessere Zukunft der Menschheit kämpfen.

Das Wort „sozialer Umbruch“ (*cambio social*) stand für „Sozialismus“. Es kann daher nicht verwundern, daß es bei der Vorbereitung der Tagung Schwierigkeiten von seiten der Regierung und den Botschaften südamerikanischer Staaten gegeben hat. Dennoch konnte die Tagung mit zweijähriger Verzögerung stattfinden.

Es ging auf der gesamten Tagung nicht um die theoretische Frage, ob der Sozialismus ein gangbarer Weg für Christen in Lateinamerika sei, sondern darum, daß viele Christen sich für den Sozialismus als tragfähige und notwendige Grundlage freien Menschentums in Lateinamerika bereits entschieden haben. Die einzelnen Referate sollen ausführlich wiedergegeben werden, da sie einen Querschnitt durch das Denken der Theologen und Wissenschaftler aufzeigen.

I

Als erster Referent sprach ROLANDO AMES COBIAN, Professor für Sozialwissenschaften in Lima, zum Thema: *Sozio-ökonomische Faktoren im Prozeß der Befreiung*. Lateinamerika ist nach seiner Ansicht unlösbar in die weltweite industrielle Revolution miteinbezogen. Die Bindung des Subkontinents an Europa begann mit dem Sieg der iberischen Heere über die Eingeborenen, die selbst ein entwickeltes System sozio-ökonomischer Organisation hatten. Die Kolonialherrschaft zerbrach die sozialen Systeme der Eingeborenen, die zudem in eineinhalb Jahrhunderten zu vier Fünftel ausgerottet wurden.

Mit dem Niedergang der Macht der iberischen Halbinsel im 16. und 17. Jahrhundert geriet Lateinamerika in den Bannkreis der industriellen Revolution. Das Zentrum des Industrialisierungsprozesses, England, wies Lateinamerika im Rahmen der Arbeitsteilung die Rolle des Rohstofflieferanten zu, wobei sich die Gesamtwirtschaft nach den Notwendigkeiten der fremden Metropole zu orientieren hatte. Lateinamerika nahm damit an der sozial-ökonomischen Evolution teil. Dies geschah in verschiedenen Phasen.

Als erste Phase wird die Expansion nach außen angesehen, die von der politischen Unabhängigkeit (ca. 1830) bis etwa 1930 dauerte. Sie war durch die klare Ausrichtung der Produktion nach den Erfordernissen der englischen Metropole gekennzeichnet. blieb eine nationale Kontrolle der Produktion erhalten, wie in Argentinien, Uruguay oder Brasilien, so entwickelte sich eine nationale Oligarchie, die über das Exportgeschäft kapitalistisch wurde. In Ländern ohne nationale Kontrolle ging auch der Export in ausländische Hände

über. Exporteure und Latifundienbesitzer bildeten die führende Gesellschaftsgruppe mit einer klaren Hegemonie der ersteren. Eine kleine Mittelschicht bildeten Angestellte und Beamte. Man glaubte an einen ständig wachsenden Wohlstand für immer größere Kreise, doch geriet dieses Denkmodell 1929 in eine Krise. — Die zweite Phase (1930—1960) war durch eine wachsende Konsolidierung des inneren Marktes geprägt. In Ländern mit nationaler Kontrolle der Produktion entstand aufgrund der Existenz der Großstädte und deren Erfordernissen eine Substitutionsindustrie für Güter, die wegen der Weltwirtschaftskrise nicht mehr importiert werden konnten. Damit trat gleichzeitig eine neue soziale Gruppe innerhalb der herrschenden Klasse auf, die „nationale Bourgeoisie“, die sich mehr oder weniger von Export und Großgrundbesitz unterschied. Politisch sollte sie eine Allianz mit der Arbeiterklasse herbeiführen auf der Basis, die der Nationalpopulismus anzubieten hatte. Der Nationalpopulismus baute auf den wirtschaftlichen Fortschritt durch Industrialisierung, nationale Unabhängigkeit und eine möglichst gerechte interne Güterverteilung. Die Allianz der Klassen und die ökonomischen Notwendigkeiten brachten schwere Konflikte mit sich. Privatinitiative, staatliche Kontrolle, wachsende Investitionen und der Konsumdruck der Bevölkerung waren kaum auf einen Nenner zu bringen. Die internen Spannungen, Umwälzungen aufgrund des technischen Fortschritts und neue Tendenzen in der kapitalistischen, wiederum auf ein Zentrum ausgerichteten Wirtschaft, brachten in dieser Phase eine Krise mit sich, die sich um die sechziger Jahre besonders in Argentinien und Brasilien zeigte. In Mexiko wurde diese Entwicklung nicht so deutlich wegen seiner besonderen politischen Verfassung. Länder ohne nationale Kontrolle der Produktion entwickelten in dieser Periode eine sehr schwache eigene Industrie. Extensivwirtschaft auf dem Agrarsektor blieb vorherrschend. Lediglich in den fünfziger Jahren wurde die Industrialisierung beschleunigt, aber bereits unter Bedingungen, die für die kommende Phase charakteristisch sind.

Diese (letzte) Phase ist von der Internationalisierung des Marktes geprägt. Die hochproduktive Güterindustrie der wichtigsten Industrieländer erobert wiederum die in der vorausgehenden Phase konsolidierten nationalen Märkte über die internationalen und multilateralen Konzerne. Der nationale Investitionsträger ist nichts weiter als das direkte oder indirekte Zwischenglied in dieser imperialistischen oder neoimperialistischen Wirtschaft. Charakteristisch für diese Art von Industrialisierung ist die Absorption der Handarbeit durch erhöhte technische Kapazität und die mangelnde Rücksichtnahme in der Art der Produktion auf die Möglichkeiten und Notwendigkeiten der lateinamerikanischen Massen. Damit entsteht die derzeitige ökonomische „Randständigkeit“, die zum Zentralproblem auf nationaler Ebene zu werden droht.

Auf politischer Ebene interveniert der Staat immer häufiger und härter, um einen immer komplizierteren Prozeß unter Kontrolle zu bringen und den ausländischen Investitionsträgern die gewünschte Sicherheit zu bieten. Das erklärt auch den Hang der Streitkräfte zur Machtergreifung.

Als Hauptlinien einer Reaktion gegen derartige Systeme können unterschieden werden: a) *Nationalpopulismus* — Er gehört zwar der vorhergehenden Phase an, sucht sich aber, wenn auch mit verschiedenen Inhalten, in mehreren lateinamerikanischen Ländern zu behaupten. — b) *Ideologischer Reformismus* — Unter diese Rubrik fallen Bewegungen, die aufgrund ethischer Zielsetzungen, nicht aufgrund ökonomischer Analysen eine Veränderung wünschen. Als Beispiel einer solchen Bewegung kann die *Democracia Cristiana* gelten. Die Vorstellung einer Union verschiedener Klassen als Ziel, nicht als politische Taktik verstanden,

bringt Schwierigkeiten mit sich, die bereits in der nationalpopulistischen Phase und in der gegenwärtigen veränderten Situation zu suchen sind. — c) *Sozialismus* — Die Erfahrungen des sozialen Prozesses und die marxistisch-wissenschaftliche Analyse zwingen unter den gegenwärtigen politischen Kräfteverhältnissen in Lateinamerika, sich an einem vorläufigen Sozialismus zu orientieren. Das gilt als einzig mögliche Politik, will man die Volksmassen an die Macht bringen. Das beinhaltet gleichzeitig die grundsätzliche Ablehnung des kapitalistischen Imperialismus wie die Ablehnung kapitalistischer Entwicklungen, auch wenn sie zugunsten des Volkes geschehen.

Diese Option für den Sozialismus bedeutet jedoch keine Empfehlung für eine bestimmte Partei oder eine einheitliche politische Taktik. Der Weg zum Sozialismus ist nur gangbar, wenn er vom Kampf der verschiedenen unterdrückten Klassen ausgeht, entsprechend den spezifischen Eigenheiten eines jeden Landes. Die verschiedenen Strategien dürfen die Kraftlinien der dargelegten sozialökonomischen Diagnose nicht vergessen lassen, die heute hinreichend fundiert erscheint.

II

Über die *Beziehung des christlichen Glaubens zum sozialen Wandel in der Geschichte* referierte ENRIQUE DUSSEL, Philosophieprofessor in Mendoza/Argentinien. Er berief sich auf den von ihm als Propheten bezeichneten BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, der in seiner „Sehr kurze(n) Darstellung der Vernichtung der Indianer“ den Spaniern den Glauben abspricht. Wie konnte Las Casas das tun? Nach DUSSEL wurde der Glaube in erster Linie anthropologisch als „Wissen“ verstanden, und nicht als Annahme des Wortes eines anderen im Vertrauen auf dessen Person. Die Conquista war ein Angriff der „spanischen Welt“ auf die „Welt des Indianers“. Die Überstülpung des spanischen Horizonts über den indianischen war eine dialektische Bewegung im Sinne des griechischen *diá*, und bedeutete Unterdrückung des Indianers. Der Dialektik der Conquista steht die Anal-ektik des Glaubens und des Dienstes gegenüber. Man kann nicht wirklich Christ sein und gleichzeitig Conquistador des anderen.

Die erste Epoche von 1492 bis 1551 war gekennzeichnet durch kriegerrische dialektische Conquistadores und in geringer Zahl durch anal-ektische d. h. befreiende Missionare. Christen konnten Unterdrücker sein, ohne es als Sünde gegen den Glauben des anderen an Gott zu erkennen, da sich die mittelalterliche, byzantinische, lateinische und spanische Christenheit totalisiert hatte. Der Europäer galt als der einzigartige, voraussetzungslose und unbegrenzte Mensch — der absolute Mensch, sakralisiert durch seine eigene Kultur, den Gottesstaat auf Erden. Neben dem totalisierten Ich gab es keinen anderen, an den man glauben konnte, sondern nur noch einen Feind, den es zu erobern galt. Der Glaube wurde theoretisches Heilswissen. Der Indianer war ein *cogitatum*, kein *creditum*. HEGELS absolutes Wissen wurde zum Zeichen des geschwundenen Glaubens Europas. Las Casas und eine Minderheit konnte „Glauben haben“, weil sie dem anderen, dem Indianer, Raum gaben. Evangelisierung ist nicht Eroberung von Seelen, sondern anal-ektischer Glaube bis zur Hingabe des Lebens für den anderen. Der andere, der Arme, ist die Epiphanie Gottes in der Geschichte. Doch ist der evangelisierende, spanische Glaube (heroisch und in einigen Fällen sogar heilig) noch nicht der Glaube Lateinamerikas. Es kam daher von 1551 bis 1808 zu einer ersten Totalisierung.

Bereits der negative Ausdruck „Christenheit Indiens“ bedeutet eine gewisse Negation des Glaubens. Die spanische Kultur in Amerika wurde totalisiert, was Unterdrückung der Mestizen und des Indianers bedeutete. Mit dieser Totalisie-

rung, getragen von der spanischen Verwaltungsschicht und der kreolischen Oligarchie, schwand der prophetische Glaube. Bei Missionsversuchen an den Grenzen zu den heidnischen Indianern wurde Glaube zum Wissen einer Glaubenslehre (*doctrina*). Auch die guaranitischen Missionen, die „Reduktionen“, indianisch-christliche Gemeinschaften, machten diese Abhängigkeit nur offenkundig.

Eine zweite Totalisierung sieht DUSSEL in der Epoche von 1808 bis 1930/61. Die Krise der kolonialen Christenheit durch den Niedergang Spaniens brachte einen weiteren sozialen Wandel mit sich. Spanien wurde durch das englische Imperium ersetzt. Die „Unabhängigkeitskriege“ (ausgenommen Brasilien) bedeuteten den Vorstoß der kreolischen Oligarchie zur ersten sozialen Schicht, nun aber in Abhängigkeit von den Angelsachsen. Diese Oligarchie, zuerst konservativ, dann liberal im 19. Jahrhundert, verschmilzt in unserem Jahrhundert zu einer bourgeoisen Gruppe von Großgrundbesitz, Kapital und Industrie. Das Volk blieb beherrscht, totalisiert in einer als naturgegeben gesehenen Welt, die geheiligt war durch eine z. T. selbst verfolgte Kirche, die sich schließlich dem liberalen Konservatismus auf Gedeih und Verderb verband. Christsein war kaum mehr als ein „Wissen von Kultur“ in säkularisierter Form, vom Kapitalismus zum Instrument degradiert. Der Glaube blieb von der herrschenden Minderheit und von der europäischen Theologie abhängig. Das Volk nahm an der gesamten Entwicklung von den Unabhängigkeitskämpfen bis zur „Übergabe“ an das englische Imperium nicht teil. Es betrachtete diesen Prozeß als „von außen kommend“.

Die ererbte Religion des indianischen Christentums wurde in seiner Einfachheit und seinem Analphabetismus innerhalb der oligarchischen Kultur der Ort der Identität des Volkes und der Garantie einer möglichen Befreiung. Das Fehlen des „Wissens“, der „Lehre“, wurde so zur Möglichkeit des Glaubens an den anderen, mit ihm in Elend und Entfremdung solidarisch zu sein.

Ab 1962 ist nach DUSSEL eine bewußte Enttotalisierung zu beobachten. Erstmals wird in Lateinamerika damit prophetischer Glaube möglich. Er wird sich seiner Abhängigkeit bewußt und ist deshalb in einem historischen Prozeß der Befreiung, dem *Zeichen der eschatologischen*, engagiert.

Diese Epoche — sie beginnt mit der Wirtschaftskrise 1929 — bedeutet einen weiteren sozialen Wandel. Jetzt sind die USA die beherrschende Metropole für Lateinamerika. Die Oligarchie ist eine unterdrückende Bourgeoisie, die selbst beherrscht wird. Sie ist auf die Macht der Militärkaste angewiesen oder muß sozialistischen Experimenten Raum geben, weil die Zeit einer regierenden Bourgeoisie beendet ist. Eine Mittelklasse gibt es nur in einigen Ländern. Das Volk — der *Campesino*, der Arbeiter oder Randständige — wird sich aber langsam seiner Entfremdung bewußt und will die Volksbefreiung. Es geht diesen Weg allerdings nicht kontinuierlich.

Die Kirche ist in allen Gruppen gegenwärtig. Dabei will sich das „kulturelle Wissen“ manchmal mit dem christlichen Glauben identifizieren. Jedoch ist dieses „Wissen“ schon nicht mehr das der Christenheit, sondern eher eine totalisierte Ideologie zur Unterdrückung des Volkes, der christliches Prophetentum als Subversion erscheint. Dieser Totalität, dem neuen „Gott“, wird das Volk geopfert.

Gegen dieses Idol erhob sich NIETZSCHE, wenn er behauptete: „Gott ist tot“. Der Tod Gottes ist in Wahrheit der Tod des Indianers in den Bergwerken, des als Sklaven verkauften Negers, des Asiaten während des Opiumkrieges. (Gold und Silber waren die erste Akkumulation, über der sich der europäische und nordamerikanische Kapitalismus und der technisierte Bürokratismus Rußlands erhob). Europa hat die armen Völker durch Unterdrückung umgebracht.

Wenn die Armen der Welt die Epiphanie Gottes — des Gottes Israels und des Christentums — sind, dann stirbt Gott nicht, sondern er verschwindet. Die Armen wurden ermordet, und Gott hat sich verabsentiert. Die Frage nach dem Tod Gottes ist deshalb kein Problem des „Wissens oder der Theorie“, sondern ein ethisches Problem der Gerechtigkeit, des Anti-Dienstes. Die Annahme eines Schöpfergottes, des absolut Anderen, an den man Glauben haben kann, aber kein „Wissen“, wird für den möglich, der die vergöttlichte, unterdrückende Totalität enttotalisiert. Der kritische Glaube wird zum befreienden, prophetischen Glauben, der sich der Abhängigkeit bewußt wird.

Seit 1492 wurde in Lateinamerika immer Neues entdeckt; erst heute jedoch entdeckt man den anderen als anderen. Diese gegenwärtige „Entdeckung Amerikas“ ist ein historisch irreversibler Reifungsprozeß des christlichen Glaubens in Lateinamerika. Von jetzt an kann man an den Indianer glauben. Dieser Reifungsprozeß erlaubt eine lateinamerikanische Interpretation der Offenbarung Gottes, die im Armen Gestalt annimmt, und zwar jenseits der hispano-amerikanischen Christenheit ebenso wie der neokolonialistisch-oligarchistischen. Die Stimme des unterdrückten Lateinamerikaners erscheint als Gottes Stimme selbst, als historische Personifizierung der Offenbarung Gottes für Lateinamerika. Um dieses Wort zu interpretieren — jedes Wort muß interpretiert werden! —, muß es mit Glauben angenommen werden, und man muß sich auf sein Wort hin engagieren. Die befreiende und analektische (mehr als die dialektische) Praxis ist der „Dienst“, der praktisch auf den historischen Weg der Befreiung auf ökonomischer, politischer, kultureller und religiöser Ebene führt; der es erlaubt, das *Zeichen* des eschatologischen Reiches aufzuzeigen. Hier ist der Ort, wo offenbar wird, daß Prophetie nicht nur eine politische Interpellation ist, sondern die Geste des Propheten: Sein Wort, sein Leben ist eine Provokation im politischen Sinn, eine Einladung, das System zu detotalisieren, ist Kampf gegen das Idol, das als System den Platz Gottes eingenommen hat.

Es gibt keine eschatologische, endgültige Befreiung (Erlösung), ohne sich in die historische Befreiung miteinbeziehen zu lassen. Wer lediglich für die eschatologische Befreiung eintritt, bestätigt nur den *Status quo* und betet das Idol an. Wer lediglich das Historische in der Befreiung sieht, macht sich bereit, in Zukunft ein neues Idol, ein ebenso totalisiertes System, anzubeten. Nur der Prophet, der dem gegenwärtigen Idol nicht glaubt, kennzeichnet die eschatologische Befreiung und wirft sich in die Waagschale, wenn es notwendig ist, bis zum Tod — für die historische, kulturelle, ökonomische und politische Befreiung.

III

Mit den *Ideologien und Bewegungen in Lateinamerika* setzte sich JOSEPH COMBLIN, seit 1968 Ordinarius am lateinamerikanischen Pastoralinstitut in Quito (Ecuador) und seit seiner Ausweisung aus Brasilien (März 1972) Theologieprofessor in Santiago de Chile, auseinander.

Die Geschichte Lateinamerikas im 20. Jahrhundert zeigt sich für ihn immer klarer als Geschichte des Nationalismus, der nationalen Revolution, die bis heute noch nicht ihre endgültige Form gefunden hat. Die verschiedensten Bewegungen und Ideologien, einschließlich der sekundären Dynamismen marxistischer und betont christlicher Prägung, stehen mit dem Nationalismus im Zusammenhang. COMBLIN behandelt drei Bewegungen oder Ideologien: den Nationalismus, den Marxismus und die Bewegungen christlicher Inspiration.

Die *Nationalismus*-geschichtliche Entwicklung von 1910 bis 1970 weist drei Abschnitte, umrissen mit folgenden Ereignissen, auf: Die mexikanische Revo-

lution (1910), die Weltwirtschaftskrise (1929) und die kubanische Revolution (1959). Die Zeit von 1910 bis 1929 ist geprägt vom neokolonialen Pakt mit den westlichen Industrienationen und von der Ankündigung des Kampfes gegen den Kolonialismus. Der koloniale Pakt zeitigt die bekannte Spezialisierung der lateinamerikanischen Nationen auf Landwirtschaft, Viehzucht und Bergbau mit der dazugehörigen Herrschaftsschicht.

Die Reaktion gegen den Kolonialismus künden die Ereignisse der mexikanischen Revolution (1910), die Universitätsreform von Córdoba (1918) und die Entstehung der APRA¹ in Mexiko (1924) an. Alle drei Bewegungen werden von bodenständigem Dynamismus getragen. Das Volk (*pueblo*) als solches ist die grundlegende und tragende Idee (*concepto fundamental*) der mexikanischen Revolution und wird es für jede künftige Revolution in Lateinamerika sein, da sie Ausdruck, Bestätigung und Anerkennung des Volkes sein will. Freiheit steht in Lateinamerika im Zusammenhang mit der Anerkennung der Existenz des „Volkes“ innerhalb der Nation. Der Begriff „Volk“ schließt zwar teilweise den Indianer mit ein, alle herrschenden Kreise aber aus. Für das Volk kämpfen heißt gegen Imperialismus und Feudalismus antreten. Typisch für die Revolution ist deshalb die Agrarreform und die Verstaatlichung der Bodenschätze. Der Landarbeiter symbolisiert die Klasse der Revolution. Daher sind die Probleme der Industrialisierung bis heute zweitrangig. Der Nationalismus, auch der mexikanische, bleibt angesichts des Imperialismus und Industriekapitalismus ambivalent.

In Córdoba zeigt sich erstmals die Klasse der Studenten, der kommenden Hauptagenten aller auf Veränderung zielenden Bewegungen. Alle Revolutionen nehmen von da ab ihren Ausgang von den Universitäten. Die Intellektuellen schreiben sich die Rolle des Gewissens und der Avantgarde zu.

Die APRISMUS-Bewegung wird zum kontinentalen Ausdruck des Suchens nach der Eigenständigkeit „Indoamerikas“. Sie ist gegen Feudalismus und Imperialismus gerichtet und proklamiert gleichzeitig ökonomische und kulturelle Unabhängigkeit. Trotzdem nimmt auch sie die Zusammenarbeit mit dem Kapital und den internationalen Großfirmen auf. Der Marxismus der Kreolen ist stets eine Form von Europäismus, der Industrialisierung als Durchgangsstadium zum Sozialismus versteht.

Die zweite nationalistische Epoche (1929—1959) ist von *Industrialisierung* und *Populismus* geprägt. Mit der Weltwirtschaftskrise kommt der Gedanke eines progressiven, vom Imperialismus unabhängigen Bürgertums als Rivale der ausländischen Industrie auf. Alle Bewegungen, die von diesem Konzept ausgehen, praktizieren den Populismus, der gemeinsame Interessen zwischen nationalem Bürgertum, Proletariat und Landarbeitern auf der Basis von Nationalismus, Industrialisierung und Sozialreform voraussetzt. Unter der Führung des Bürgertums werden u. a. die Verstaatlichung der Grundstoffindustrie, Gewerkschaften etc. angestrebt, ohne jedoch die Sozialstrukturen — abgesehen vom flachen Land — anzutasten. Die ideologische Basis fand der Populismus in den Wirtschaftstheorien von CEPAL² (1946) und ISEB³. Industrialisierung und nationale Ver-

¹ APRA = *Alianza Popular Revolucionaria Americana*, gegründet 1924 von Víctor Raúl HAYA DE LA TORRE. Die APRA sollte eine „Basis für alle nationalen Programme der lateinamerikanischen Länder“ werden, aufbauend auf folgenden fünf Punkten: 1. Aktion gegen den Yankee-Imperialismus, 2. für die politische Einheit Lateinamerikas, 3. für die Nationalisierung von Grundbesitz und Industrie, 4. für die Internationalisierung des Panamakanals, 5. für Solidarität mit allen Völkern und unterdrückten Klassen in der Welt.

² CEPAL, UN-Wirtschaftskommission für Lateinamerika

antwortung sind die Faktoren der Entwicklung — eine neue Version des APRISMUS.

Über eine charismatisch-prätorianische Phase entwickelt sich der Populismus am Ende des zweiten Weltkrieges zu einer institutionalisierten politischen Bewegung, deren eine, die *Democracia Cristiana*, von der Bindung an die Kirche bestimmt ist.

Die Krise des Populismus beginnt mit der kubanischen Revolution, die eine andere Form nationalistischen Kampfes darstellt. Nach dem Scheitern des Populismus kommt der dritte koloniale Pakt in der lateinamerikanischen Geschichte: der Pakt mit dem Neokolonialismus der großen Weltkonzerne, der gleichzeitig neue Ideologien, nationalistische und revolutionäre Bewegungen erweckt.

Als dritte nationalistische Phase sind die von Neokolonialismus und Revolution geprägten 12 Jahre von 1960—1972 zu betrachten. Ende der sechziger Jahre kommt es zur Allianz zwischen den internationalen Großfirmen und der Militärmacht. Regierungen wie die Brasiliens (nach dem Putsch von 1964) führen zur Radikalisierung der nationalistischen Bewegungen. In dieser Zeit steigt zwar das Bruttosozialprodukt, aber Nutznießer sind nur die oberen Klassen. Die Folge ist eine verschärfte Unterdrückungspolitik. Neoimperialismus und Neomilitarismus führten so zum Neokolonialismus. Das Pentagon bietet dem lateinamerikanischen Militär eine neue Ideologie: nationale Sicherheit im Zusammenhang mit dem totalen Krieg zwischen der freien Welt und dem internationalen, in Lateinamerika subversiv auftretenden Kommunismus. Auch die Politik der nationalen Sicherheit ist für Entwicklung, jedoch unter dem Blickwinkel des Militärs. Das Bürgertum unterwirft sich der Doktrin der nationalen Sicherheit, da sie Ruhe auf dem sozialen Sektor verspricht. Der Nationalismus sucht nach neuen Wegen, abgesehen von Mexiko, wo der Populismus noch weiter besteht. In den sechziger Jahren wurde die Idee der Evolution von der der Revolution abgelöst.

In Lateinamerika muß streng unterschieden werden zwischen dem Einfluß der marxistischen Theorie und den marxistischen Parteien. Der Einfluß der Theorie ist beeindruckend, sie dient aber meist nur als Instrument für nationalistische Bewegungen. Das Ergebnis ist ein heterodoxer Marxismus. Befreiung von Imperialismus und der Nationalismus bleiben wichtiger als die sozialistische Perspektive. Zwar entsteht schon 1912 die erste sozialistische Partei des Kontinents in Chile. Außerhalb dieses Landes bleibt die Partei aber fast immer in der Illegalität. Die Stellungnahme der kommunistischen Partei gegen die von den Universitäten ausgehenden Bewegungen, gegen den Nationalismus, gepaart mit einem gewissen Antiintellektualismus, führte zu einer Sterilität im Denken, deren Folge die Abhängigkeit vom russischen Opportunismus ist.

Mit der kubanischen Revolution wird die ideologische Abhängigkeit von Moskau endgültig gebrochen; denn sie schuf innerhalb des Marxismus eine neue Theorie: Die Revolution wird von Revolutionären gemacht, die den Marxismus zuerst leben und dann theoretisch durch Neuinterpretation der Klassiker entdecken. Damit ist der ohnehin schwache orthodoxe Kommunismus entscheidend geschwächt. Die russische Politik sieht im derzeitigen Lateinamerika keine Voraussetzungen für eine klassische kommunistische Revolution.

Ideologien und Bewegungen christlicher Prägung

Bis 1929 war die Kirche allgemein an die konservativste Form der bestehenden Ordnung gebunden. Dem Populismus gegenüber war sie kalt bis ablehnend. Während der dreißiger Jahre fand sie dann die Form indirekter Betätigung in

³ ISEB, *Instituto Superior de Estudos Brasileiros*

der Gesellschaft über eigene Organe, deren Prototyp die Katholische Aktion wurde. Aus ihr entstand die *Democracia Cristiana*, die einen Mittelweg zwischen Kapitalismus und Sozialismus suchte. Doch die Realität zeigte die Unmöglichkeit eines dritten Weges. So blieb die *Democracia Cristiana* eine mehr oder weniger beschränkte populistische Bewegung ohne eigenes Gesicht. In den sechziger Jahren verläßt sie die Soziallehre der Kirche. Die Theologie der Befreiung repräsentiert ein neues Bewußtsein der Christen in Lateinamerika. Sie arbeiten mit den bestehenden Bewegungen zusammen und unterscheiden sich von ihnen nur durch einen gewissen Personalismus. Diese Christen fordern von der Kirche die Mit-hilfe im Kampf gegen den Imperialismus und für den Sozialismus. Trotzdem sind sie keine direkten Parteigänger der Marxisten. Innerhalb der Kirche ist damit der Monolith „Katholizismus“ gesprengt. Die Katholiken bilden drei voneinander isolierte Gruppen, die in vielen Punkten gegeneinander stehen: eine kleine, in den revolutionären Kampf verwickelte Minderheit, eine dem Bürgertum und den herkömmlichen Klassen verpflichtete Gruppe mit rein geistlichen Erneuerungsbewegungen und schließlich die breite Masse mit ihrem herkömmlichen Katholizismus, die keinen Zugang zu den sozialen Problemen hat.

IV

Das Thema *Popularkatholizismus* griff ALDO J. BÜNTIG, Professor für Religionssoziologie und kirchliche Soziallehre an verschiedenen Instituten Latein-amerikas, mit der Formulierung auf: Dimension des lateinamerikanischen Popularkatholizismus und sein Stellenwert im Prozeß der Befreiung — Diagnose und pastorale Reflexionen.

Mit Zitaten von CHE GUEVARA und FIDEL CASTRO stellte er einleitend die Bedeutung des Christentums für die Revolution fest und beantwortete die Frage nach der großen Bedeutung des Christentums in Lateinamerika mit dem Hinweis, es habe dort ein Popularisierungsprozeß des Katholizismus stattgefunden, dessen Werte, Riten und Symbole nicht nur fiktive Superstrukturen darstellten. Lateinamerika ist nach BÜNTIG ohne seinen Katholizismus unverständlich.

Als Folge dieser Feststellung erhebt sich die Frage, ob der Popularkatholizismus nach einem notwendigen Säkularisierungsprozeß, in dem Idole, nicht Gott, eliminiert werden, mit seinen eigentlichen Werten überleben kann und ob er den Prozeß der Befreiung beschleunigen oder hemmen wird. Dazu gibt es drei mögliche Überlegungen. Die erste, europäisch beeinflusste, tut den Popularkatholizismus als Aberglauben ab und will die Befreiung nur mit einer heranzubildenden Elite erreichen. Nach der zweiten Überlegung soll der Popularkatholizismus völlig unangetastet bleiben, um dem Volk nicht auch noch den geringen Glauben zu nehmen. Eine dritte Vorstellung geht von den christlichen Werten aus, die im unterdrückten Volk vorhanden sind. Nach dem Willen der lateinamerikanischen wie der argentinischen Bischofskonferenz sollen diese Werte nach einer notwendigen Läuterung erhalten bleiben und zur Grundlage der Befreiung des Volkes werden. Dabei muß zwischen den traditionellen Formen, in denen sich das Volk ausdrückt, und dem Volk selbst unterschieden werden. Eine neue Pastoral müßte die Formen werten und die Werte herausstellen.

Beim Versuch einer Diagnose unterscheidet BÜNTIG drei Motivationsgruppen, nämlich Primär- und Sekundär-Motivationen sowie sozio-religiöse. Zu den ersten rechnet er die kosmologischen, die psychologischen und die eschatologischen Motivationen.

Die *kosmologische* Motivation ist der religiösen Primitivwelt eigen als Ausdruck menschlichen Unvermögens gegenüber den kosmischen Mächten. Gott ist

eine mächtige Kraft, umgeben von anderen. Ihren Ausdruck findet diese Haltung in Bildern und Andachten. Die Folge sind moralische Neutralität der Religion mit ritualistischer und zugleich individualistischer Prägung, sowie magisches Verständnis der Riten. Empfinden für Kirchenzugehörigkeit und Durchhaltevermögen bei Aktivitäten zur Befreiung fehlen. Der Priester ist Ausdruck der sakralen Macht, die Kirche eine sakrale Organisation, die keine Konversion fordert. Als befreiende Elemente können einfache Frömmigkeit, Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott und Achtung vor dem Priester gelten.

Die *psychologischen* Motivationen, als Suche nach Sicherheit definierbar, sind dem städtischen Milieu eigen. Mehr funktionale Formen als Auffangstellen der entfremdenden Mächte sind Astrologie und Spiritismus. Die Möglichkeit einer Evangelisierung wäre gegeben.

Die *eschatologischen* Motivationen zeigen das Bemühen um eine ewige Rettung in einem quasi-manichäischen, das Sakrale vom Profanen trennenden Dualismus. Eigentümlich für diese Haltung sind Duldung von Ungerechtigkeit, Moralisieren, strenger Sakramentalismus mit Überbetonung des Rituals gegenüber Gerechtigkeit und Liebe. Als befreiende Elemente wären das Gespür für den Willen Gottes und der Kontakt durch das Wort anzuführen.

Die Sekundärmotivationen werden als Treue zur Gruppe umschrieben. Das Religiöse ist dabei ein Teil der ortsüblichen Sitte. Positiv zu werten wäre die Möglichkeit zur Evangelisierung, die Gottesdienststätten und -zeiten bieten. Zu dieser Gruppe gehören Menschen mit höherem Bildungsstand und mit einem starken, aber inaktiven Individualismus. Es fehlt der Einsatz für Evangelium und Liebe. Folterungen an anderen Christen, die mehr Gerechtigkeit suchen, Unbeweglichkeit und Konservativismus sind kennzeichnend. Als eine der schwierigsten Gruppen im Hinblick auf Befreiung sind Ansätze lediglich in der Orthodoxie und in der Treue zur Kirche gegeben.

Bei der sozio-religiösen Motivation entscheidet die Zugehörigkeit zur Kirche über das religiöse Verhalten. Sie zeigt sich in den Mikrostrukturen oder in der kirchlichen *Basisgemeinschaft*, wie sie in Medellín genannt wurde. Die Motivation der Zugehörigkeit zur Kirche setzt die der geistigen Umformung voraus. Diese Mikrostrukturen sind ein Faktor ersten Ranges für den menschlichen Fortschritt.

Die befreienden Werte, die sich in sakralen Handlungen ausdrücken, müßten im Volk festgestellt und dem unterdrückten Volk aufgezeigt werden. Die sakralen Formen sind oft ambivalent. Sie müssen erst bereichert werden durch das Evangelium, das allerdings selbst einer Neuinterpretation bedarf. Es geht dabei um eine strategisch neue Einstellung der Pastoral, nicht um äußerlichen Reformismus. Werte, die im Volk liegen und zur Entfaltung gebracht werden müssen, wären Solidaritäts- und Gerechtigkeitsgefühl, Mitleid, Nähe zum Unterdrückten, Unzufriedenheit mit den repressiven Regierungen, Forderung nach größerer Ehrfurcht vor der Person, Kampf für Recht und Gerechtigkeit.

Mögliche Gefahren bilden Entfremdung in der Konsumgesellschaft, Zufriedenheit mit Teillösungen, Übertragung von eigener Verantwortung auf messianische Figuren, Furcht vor dem repressiven Apparat des Systems, aus Ohnmacht gespeiste Anhänglichkeit an Utopien.

Nach BÜNTIG wird die lateinamerikanische Gesellschaft langsam, aber unaufhaltsam den Weg der Befreiung gehen. Eine neue Pastoral muß auf der Basisgemeinde aufbauen, die zugleich für die Befreiung eintritt. In der kulturellen Revolution werden die Werte des Christentums unerläßlich sein.

V

Das Referat von GALILEA SEGUNDO, Leiter des lateinamerikanischen Pastoralinstituts, zum Thema: *Der Glaube als kritisches Prinzip in der Weiterentwicklung der Volksreligiosität* stimmt in den grundsätzlichen Aussagen mit denen BÜNTIGS überein. Darüber hinaus sieht er den Popularkatholizismus als eine Folge der soziokulturellen Situation. Die Hoffnung der sozial fortschrittlichen wie der beherrschenden Kräfte stütze sich daher auf ihn. So wird in Bolivien und Mexiko die marianische Frömmigkeit zur Unterstützung des Regimes ebenso mißbraucht wie in Chile im Kampf gegen den Sozialismus.

Die notwendige Säkularisierung ist — anders als in Europa — durch ihren Einsatz für eine Änderung der Gesellschaft gekennzeichnet. Durch den starken Einfluß der Sozialwissenschaften und des Marxismus muß auch die Theologie der Politisierung gesehen werden; denn die Ideologien, die die Rolle von Parareligionen spielen, bedeuten eine Herausforderung an den Katholizismus. Da der Glaube, der in seiner Dynamik über jeder Ideologie stehe, auch eine gesellschaftliche Dimension hat, müssen die großen biblischen Themen: das Reich, der Exodus und Ostern neu interpretiert werden, damit sich der Glaube in die Umbruchsituation inkarniert. Aus dieser Sicht müssen das „System“ einschließlich das der institutionalisierten Kirche und auch der Popularkatholizismus abgelehnt werden, soweit letzterer nicht mit dem Reich Gottes übereinstimmt.

Kritisch sieht GALILEA auch die Tendenz, aus dem Popularkatholizismus ein soziopolitisches Medium zur Bewußtseinsbildung zu machen, wobei z. B. ein Kreuzweg in sog. politische Bewußtseinsbildung umfunktioniert wird. Die Pastoral müßte am sozialen Wandel orientiert sein, da man den Menschen nicht ändern könne, ohne gleichzeitig die Strukturen zu ändern, die in diesem Fall Strukturen der Unterentwicklung sind. Der Popularkatholizismus ist der dunkle und mysteriöse Ort des Dialogs zwischen Unterdrückung und Glauben. Deshalb liegt auch hier die Herausforderung der Evangelisierung in Lateinamerika.

VI

Zur Frage einer möglichen *Säkularisierung in Lateinamerika* sprach RENATO POBLETE, Professor für Religionssoziologie und Sozialwissenschaften in Santiago de Chile, Mitglied im Pastoralrat von CELAM.

Begrifflich grenzte er zunächst *Säkularisierung* vom *Säkularismus* ab, der sich bewußt gegen Gott und die historisch gewordene Form des Christentums wendet. Säkularisierung umschrieb er als einen Prozeß, in dem die Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit und Eigenverantwortung verbleibt und bei dem die kirchlichen Gemeinschaften auf die Ausübung von Autorität im weltlichen Bereich verzichten. Das Referat berücksichtigt nur die römisch-katholische Kirche. Diese wird verstanden als eine durch besondere Institutionen (Kirchen) unterhaltene und strukturierte Religion, die sich in Symbolen (Dogmatik, Moral, Ritual) ausdrückt.

Der Einfluß des Säkularismus — von ihm sind die liberalen Gruppen des 19. und die Sozialismen und Marxismen des 20. Jahrhunderts geprägt — brachte ein Aufbrechen der bisher religiös monolithischen lateinamerikanischen Gesellschaft. Durch die Gegenbewegung in katholisch-konservativen Parteien kommt es zu einer Polarisierung, die durch die wachsende soziale Tätigkeit zugunsten der Arbeiterklasse auf seiten der katholischen Parteien an Farbe verliert. Dieser Einsatz für die Arbeiterklasse führte zu einer internen Säkularisierung, die in drei Etappen vor sich ging.

1. Die von päpstlichen Enzykliken und thomistisch-philosophischen Schriften (MARITAIN) geprägten Parteien entdecken die Idee der sozialen Gerechtigkeit auf

Grund des *bonum commune* innerhalb einer allgemein herrschenden sozialen Ungleichheit. Diese Parteien werden von der Kirche und ihren traditionellen Gruppen sachlich falsch als „marxistoid“ beargwöhnt. Die Folge ist eine Verlagerung auf die ethischen Faktoren des Christentums.

2. Von den ethischen Prinzipien kommt man zu den wirksameren soziologischen und ökonomischen Faktoren, wobei die „religiöse Unabhängigkeit“ der Wissenschaften anerkannt wird. Der erstrebte soziale Wandel erhält seine Legitimation vom Evangelium. Daher bedeutet Säkularisierung „Autonomie des Temporären“, nicht Beziehungslosigkeit zum Christentum.

3. Schließlich entdeckt man die soziale und sozialistische Revolution, die auf der Annahme des Klassenkampfes basiert, als die Form heutigen Christseins. Es gibt keine Autonomie des Temporären, sondern eine einzige Geschichte: die des Klassenkampfes. Das politische Tun bleibt der religiösen Sphäre völlig entzogen und seine Symbole müssen durch eine weltbezogene Praxis gefunden werden. Der „Verfall der Religion“ als Prozeß der Säkularisierung in Lateinamerika führt nicht zu ihrer Ausschaltung, sondern zur Suche nach neuen Formen des Christentums für die Zukunft.

Der Säkularisierungsprozeß wird vor allem bei den sozialen Schichten, die zur modernen Gesellschaft gehören (Intellektuelle aus dem Mittelstand und Kleriker), sichtbar, ruft in Übergangsschichten einen gewissen Dualismus hervor, mit Trennung des Religiösen von den soziopolitischen und soziokulturellen Belangen, beläßt aber breite soziale Schichten unberührt. Es bleibt bei der unkritischen Anhänglichkeit an Glaubensvorstellungen, Riten, religiöse Praktiken ohne Bezug zu modernen Interpretationen des Christentums. Die angegebenen Varianten der so definierten Säkularisierung sind aufgrund der sozioökonomischen Verschiedenheit nicht überall gleichzeitig vorzufinden. Die Pastoral muß daher nach der Entsakralisierung der bisherigen religiösen Symbole und Institutionen neue schaffen, die von der gegenwärtigen Erfahrung des Volkes und seiner im Kampf stehenden Klasse ausgehen.

VII

Zum Thema: *Sicht des sozialen Wandels und Aufgaben, die er für die nicht-katholischen Kirchen bringt*, sprach Prof. MIGUEZ J. BONINO, Professor der Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Buenos Aires, Beobachter der Methodistenkirche beim II. Vaticanum und Mitglied des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen. Einleitend stellte BONINO zum besseren Verständnis für die zumeist katholischen Hörer folgende fünf Typen von nicht-katholischen Kirchen vor: a) Die transplantierte Kirche der Emigration; b) die Denomination, die innerhalb der protestantischen Einwanderer errichtet wurde; c) die missionarische Denomination („traditioneller Protestantismus“); d) die etablierte konversionistische Sekte (= Protestantismus der Selbstheiligung); e) die konversionistische Sekte.

Zwischen 1850 und 1890 traten zuerst die Kirchen des „traditionellen Protestantismus“ auf, gefolgt von den übrigen Typen. Erstere wurden sofort abhängig vom gängigen Liberalismus der entsprechenden Länder. Die Entwicklung der Kirchen spiegelt die Reihe von evangelischen Kongressen wider. Der erste pan-amerikanische (1916 in Panama) diente der Koordinierung der Ziele und Aufgaben. Die christlichen Werte der traditionellen Gesellschaft sollten erhalten bleiben, und zwar im Rahmen der Demokratie, dem wichtigsten Medium liberaler Tradition. — Der Kongreß von Montevideo (1926) betonte die sozialen Aspekte der Demokratie, wobei erstmals zaghaft das Problem des ökonomischen

Imperialismus auftauchte. — 1962, auf der „Zweite(n) evangelischen Konferenz Lateinamerikas“, kommt es zu einer Distanzierung vom Liberalismus, verbunden mit einer Bejahung der Neoorthodoxie; sie akzentuiert die Oberherrschaft Christi, erfaßt aber gleichzeitig die ungerechte soziale Situation und sucht erstmals strukturelle Veränderungen. — Die „Dritte Evangelische Konferenz Lateinamerikas“ (Buenos Aires 1969) zeigt den Wandel schon im Leitwort: „Schuldner gegenüber der Welt“. Selbstkritik wegen mangelnder Verwurzelung im Volk und mangelndem Einsatz für die Gesellschaft sind kennzeichnend. Die Gesellschaftsanalyse deckt sich vollständig mit der der kath. C. E. L. A. M. in Medellín.

Christliche Präsenz wird greifbar im Einsatz für gerechtere Gesellschaftsstrukturen. Ausgangspunkt ist der veränderte Mensch. Das Medium ist die Demokratie, nicht aber die konkrete Ideologie oder Parteipolitik. Die Forderungen der Unterdrückten werden anerkannt, gleichzeitig der Bezug des Evangeliums auch auf Gesellschaftsstrukturen festgestellt. Es gibt folglich einen revolutionären Einsatz für Christen. Das einzige Dokument, das der „Kommission für die Jugend“, das diese Position einnimmt und erstmals von „Befreiung“ spricht, findet aber nicht die Mehrheit des Kongresses.

Die Interpretation dieser Entwicklung ergibt drei Perspektiven: 1. die *historisch-soziale* zeigt die Integration des lateinamerikanischen Protestantismus in den Plan des Liberalismus, um den Kontinent der „modernen Welt“ einzuverleiben, im Gegensatz zur Unbeweglichkeit der traditionellen Religion und Gesellschaft. — 2. Die *ideologische* Perspektive zeigt die Abhängigkeit dieses Konzepts von der Ideologie der liberalen Bourgeoisie des 18. und 19. Jahrhunderts. Die Freiheit des Individuums und der Individualismus ganz allgemein erscheinen entsprechend oft in den Dokumenten. In den neueren Dokumenten kommt es zu einer allerdings schwachen Kritik an dem ökumenischen System. — 3. Die *theologische* Perspektive: In ihr verschreibt sich das protestantische Denken der liberalen und „evangelischen“ Linie. Neu ist die Betonung der sozialen gegenüber der für den Liberalismus typischen wissenschaftlichen Komponente. Die evangelische Theologie und die Ideologie des Liberalismus stimmen aufgrund des gemeinsamen Konzepts überein. Gleichzeitig kommt es durch den Protestantismus zu einem Entsakralisierungs- und Öffnungsprozeß in der Gesellschaft, verbunden mit einer „Subversion“ im tiefsten Sinn des Wortes, weil sie die Institution angreift. Das geht aus den Dokumenten ausdrücklich hervor.

Ende 1960 kommt es aus den gleichen Gründen wie in der gesamten westlichen Welt zu einer *Krise* in dieser Entwicklung. Für Lateinamerika fällt sie mit dem Scheitern des Fortschrittsgedankens, mit dem Zusammenbruch des liberal-modernistischen Plans und mit der ideologischen Krise des liberalen Bürgertums und der gleichnamigen Theologie zusammen. Die Krise der liberalen Theologie hatte schon in den 50er Jahren begonnen; sie fiel auf tieferem Niveau mit den sozialen und ideologischen Schwierigkeiten zusammen. Der utopische Sozialismus einiger Kirchen von Rio Plata anfangs des Jahrhunderts geht auf Kollisionskurs mit dem Anarcho-Syndikalismus, der hauptsächlich durch die spanischen Einwanderer ins Land gebracht wurde. Dazu kommt, daß die neuen Generationen der Protestanten sich stärker in die Nation integriert fühlen und daher deren Problematik erfassen. Von den gängigen Gedanken beeinflusst, betrachten sie gleichzeitig kritisch ihre eigene religiöse Tradition. Die Grundlinien des gegenwärtigen Panoramas sind nicht einheitlich. Das protestantische Gewissen entwickelt sich entsprechend den verschiedenen Typen nach verschiedenen Rhythmen. Zur militanten, entwicklungsfanatisch-antikommunistischen Form gehört der konservative Protestantismus des Types d) (Heiligung: Baptisten,

Nazaräer...). Er ist weitgehend in den liberal-modernistischen Plan inkorporiert. Seine idealistische Theologie hindert ihn am Weltlichen allgemein wie erst recht an einer Identifizierung mit der Klasse (der Armen). Diese Gruppe ist aber nicht mit einer geschlossenen Konfession gleichzusetzen, weil andere Gruppen die soziale und theologische Problematik bestimmen. Die Zeitschrift *Primicia Evangelica* zeigt den Einbruch der globalen Tätigkeit des Konservatismus. Die Pfingstlerbewegung mit ihrem sozialen Streik hat spektakuläre Bedeutung durch ihr Wachstum und ihre Verwurzelung im Volk gewonnen. Es wird ihnen die Zerstörung der traditionellen Gesellschaft vorgeworfen. Sie bieten den Massen eine neue Identität an, neue soziale Rollen und Aufstiegsmöglichkeiten. Die Theologie ist bestimmt durch Negation der Welt. Alles, was mit Welt zu tun hat, ist eine satanische Versuchung; nicht so sehr aufgrund einer theologischen Reflexion, sondern aus der Erfahrung des Elends. Es ist eine Religion des sozialen Protests, das Seufzen der gefesselten Kreatur, wie MARX sagte.

Die klassischen Kirchen haben ihre eigenen Probleme mit dem sozialen Engagement. Es gibt in ihnen einige neue Gesichtspunkte: Man bezieht sich auf konkrete historische Situationen und lehnt die gegenwärtigen Strukturen ab. Die Funktion der Kirche wird auch im öffentlichen Bereich, nicht nur mehr beim Individuum gesehen. In Fortsetzung der protestantischen Tradition interveniert die Kirche allerdings nicht in die Parteipolitik und bietet auch keine konkreten Gesellschaftsmodelle an. Ihr Beitrag ist die Botschaft der Befreiung durch Christus in die konkreten, ökonomischen wie strukturellen Unheilsituationen hinein (vgl. Erklärungen der methodistischen Kirchen in Argentinien und Bolivien 1970). Das führt zu Spannungen zwischen konkretem Engagement und Transzendenzanspruch des Evangeliums. Bezeichnend dafür ist die Entstehung von ISAL (*Iglesia y Sociedad en America Latina*) als evangelisches Organ für Gesellschaftspolitik (1961 in Huampani/Peru). ISAL spricht sich für einen revolutionären Umbruch aus und wirft den Kirchen vor, die Entwicklung der Gesellschaft vernachlässigt zu haben und deren Kurs nicht interpretieren zu können. ISAL will zu einer Bewegung, einem Instrument der Kirche werden. Es fehlt aber noch ebenso an einer ideologischen Definition wie an einer Strategie. Seit Montevideo (1967) sucht ISAL eine revolutionäre Praxis. Um die Abhängigkeitssituation zu überwinden, sieht man als einzigen Ausweg die Organisation der Volksmassen, die durch die beherrschenden nationalen Klassen und durch den Imperialismus ausgebeutet werden. Die Aporie zwischen ISAL und den Kirchen ist groß.

VIII

Zum Thema: *Evangelium und Praxis der Befreiung* sprach GUSTAVO GUTIÉRREZ, der an der Katholischen Universität in Lima/Peru marxistische Philosophie und lateinamerikanischen Marxismus lehrt. Nach seiner Darstellung geht die theologische Reflexion über Befreiung vom augenblicklichen Befreiungsprozeß und dem Engagement der Christen in diesem Prozeß aus. Historisch gesehen, war das bis heute noch wirkende sozialchristliche Konzept dualistisch, aufgeteilt in eine Welt Gottes und in eine Welt des Menschen. Dann folgte im historischen Ablauf die soziale Emotion, in der die Soziallehre der Kirche als Heilslehre dargestellt wurde, umschreibbar mit Entwicklungs- und Reformgläubigkeit. Die jüngste Etappe ist gekennzeichnet durch die Bewußtwerdung: „Der Nächste ist vor allem der Arme“, der uns seine eigene Situation zur Frage stellt. Der Arme aber ist kein aseptischer Begriff. Er definiert den, der zu einer ausgebeuteten Klasse gehört. Diese Erkenntnis verhindert, daß man sich ihm individuell nähert, um verdienstvolle Caritasarbeit zu vollziehen. Die Konsequenz: arm = unter-

drückt = Klasse verpflichtet den Christen, in die politische Welt einzutreten, sobald er sich dem Nächsten nähert. Das hat allerdings zur Folge, daß die gegenwärtige Gesellschaft, die die Armen erst schafft, und zugleich die eigene Kirche, die diese Gesellschaft konsolidiert, in Frage gestellt werden. Der bisherige theologische Sprachgebrauch über Armut betrifft das Gelübde der Armut, wobei diejenigen, die es abgelegt haben, allgemein und kollektiv zu den Reichen gehören. Viele Christen finden im Gegensatz zum paternalistischen Konzept der Hilfe für die Armen ein neues, aufgebaut auf dem Evangelium, nämlich das der Solidarität mit den Armen als Klasse. Das macht eine Stellungnahme gegenüber der Unrechtssituation und den Kampf mit den Armen notwendig. Ähnlich wie CAMILO TORRES nimmt man die Armut auf sich, um den Armen von ihr zu befreien. Dabei zeigt sich als negative Erfahrung, daß viele in dieser Weise engagierte Christen langsam in der Härte des politischen Kampfes ihren Glauben verlieren — ein Konflikt, der in einer neuen Theologie und Spiritualität ausgetragen werden muß, die zu „kontemplativer Aktion“ führt. Die künftige Theologie wird vom Glauben her die bestehende Ordnung und die Ideologien in Frage stellen und die Befreiung aus ihnen fordern. Ferner gibt es einen Bruch in der Bewertung. Selbsterkenntnis geschieht durch Veränderung der Verhältnisse und eigene Veränderung; Wahrheit wird so etwas, das man macht und das schaffend sich bewahrheitet. Den „Herrn“ werden Christen in der politischen Praxis im Nächsten und den Nächsten im „Herrn“ finden. Damit ist die klassische Theologie zu Ende. Die Kirche und die gesamte Theologie muß neu durchdacht werden auf der Basis der Theologie der Befreiung, vorausgesetzt, daß Erkenntnis mit Veränderung in der Praxis der Befreiung verbunden ist. Theologie wird nicht mehr in akademischer Muße, sondern in befreiendem Kampf gemacht. Diese Erfahrung allein rechtfertigt es, von einer lateinamerikanischen Theologie zu sprechen. Politische Befreiung und theologische Rettung haben miteinander zu tun. Es wäre falsch, den Glauben auf die politische Befreiung einzuschränken. In ihr erschöpft sich die Rettung nicht, aber in ihr wächst das Reich Gottes. Es gibt nur eine einzige Geschichte in der Unvollkommenheit des „Bereits, aber noch nicht“. Die Theologie der Befreiung spricht von der totalen Befreiung des Menschen, die es auch in der politischen Praxis zu verwirklichen gilt.

IX

Auf GUTIÉRREZ fußend, sprach JUAN CARLOS SCANNONE, Philosophieprofessor in El Salvador, über *Die gegenwärtige Herausforderung an das theologische Denken Lateinamerikas durch die Befreiung*. Der gegenwärtige theologische Sprachgebrauch von *Befreiung* entstand, geschichtlich dem theologischen Denken der Entwicklungsbefürworter folgend, nach dem Zusammenbruch der „Allianz für den Fortschritt“. Dieser Zusammenbruch hatte die ökumenische Theorie der Abhängigkeit, die Option von Christen gegen den Kapitalismus und die kritische Reflexion über die Glaubenspraxis der Kirche zur Folge.

Diese Reflexion übernimmt die Nomenklatur der sozio-analytischen Interpretation, der Abhängigkeit, Unterdrückung und Imperialismus entsprechen. — So entsteht die „Theologie der Befreiung“. Der theologische Sprachgebrauch hat eine politische, eine geschichtsphilosophische und eine eigentlich theologische Ebene, in der der gesamte historische Prozeß als Heilsgeschichte verstanden wird. Die Theologie verhindert eine verkürzte Optik und intendiert die integrale Befreiung. Der theologische Sprachgebrauch über Befreiung in der Perspektive der historischen Transzendenz und des nicht realisierten Heiles befreit den Begriff *Befreiung* von einem univoken, politisch determinierten Sinn und ermög-

licht eine Öffnung wechselnden Situationen gegenüber (z. B. gibt man in Argentinien auf politischer Ebene eine peronistische und keine marxistische Lesart von Befreiung). Die herkömmliche dualistische Theologie könne nur Moralprinzipien zur allgemeinen Beleuchtung politischer Situationen erarbeiten. In dieser unhistorischen Schau hätten, abgesehen von extremen Positionen, alle Optionen gleichen Wert.

Mit der Ablehnung der dualistischen Theologie besteht die Gefahr, Glauben auf Politik zu reduzieren, ähnlich wie die dialektischen Systeme von HEGEL und MARX Eschatologie und Geschichte identifizieren. Ist man sich dieser Gefahr bewußt, dann ist eine Verbindung zwischen einer determinierten politischen Option und theologaler Liebe, die den wirksamsten Weg der Befreiung sucht, möglich. Für die Befreiung des gesamten Menschen sind das eschatologische wie das historisch-politische Moment unerläßlich. Da der Glaube in alle Ebenen des menschlichen Wertes eingeht, geschieht die Verbindung zwischen Heilsgeschichte und politischer Geschichte zwischen der Option aus dem Glauben und politischer Option aus Freiheit. Der Glaube geht in eine konkrete Option ein, die aufgrund einer Ideologie, einer wissenschaftlichen Analyse oder eines politischen Konzepts geschieht. Aber die Prinzipien oder Schemata einer wissenschaftlichen Analyse genügen nicht, weil es — sobald eine wirkliche Wahl getroffen werden muß — zu einer Unterscheidung kommen muß. Hier entscheidet der Glaube mit, denn die innerweltlichen Optionen sind zugleich auch theologale. Konkret muß festgestellt werden, welche politische Option der Rettung dient, welche nicht — wenn auch in der Theorie viele weitere Möglichkeiten bestünden. Die Theologie, als kritische Reflexion des Glaubens, muß ihn auf seinem „Abstieg“ zu den verschiedenen Optionen begleiten. Die Transzendenz eines inkarnierten Glaubens gibt diesem die Möglichkeit, alles der Kritik zu unterziehen, was in den politischen Bewegungen gegen die Wahrheit oder die Liebe ist, indem sie verhindert, daß sie sich selbst verabsolutieren.

X

Mit den lateinamerikanischen *Eliten*, mit der menschlichen Problematik und dem christlichen Glauben angesichts des sozialen Umbruchs befaßte sich Dr. JUAN LUIS SEGUNDO aus Uruguay.

Die Problematik beginnt bereits bei Medellín, wo dem Christen starke Impulse für sein politisches Tun gegeben wurden; aber die gewachsene Kirche drängt den Christen aufgrund seines politischen Einsatzes oft an ihren Rand oder gar darüber hinaus.

In der Terminologie wird *Heil* durch *Befreiung* ersetzt. Das hat politische Konsequenzen: *Sich retten* entspricht dem Entkommen einer Katastrophe, während Befreiung einen Aktionsprozeß bezeichnet, der die Umwelt verändert und Freiheit in soziopolitischer Hinsicht fordert. Diese theologische Akzentuierung taucht den Christen in den Kampf der einen gegen die anderen ein. Zudem wird die Solidarisierung im Kampf als das Wesentliche des Christseins dargestellt.

Medellin formulierte die Aufgabe der Kirche in sozio-politischer Terminologie und forderte die Neuformulierung der theologischen Erkenntnisse; letzteres ist jedoch nicht geschehen. Die Begriffe Gott, Sünde, Sakramente, Zugehörigkeit zur Kirche entsprechen noch der „überirdischen“ Rettung. Mit der Analyse der sozio-politischen Realität, die sich auf die Infrastruktur bezieht, müßte die Analyse der Phänomene der Suprastruktur verbunden werden; denn in ihr bewegen sich auch die theologischen Konzepte. Da kein Ausweg gefunden wird, wird naiv be-

hauptet, die Theologie habe keine ideologische Funktion, weil sie von der Offenbarung her komme. Man vergißt dabei, daß auch die Theologie in ihrer Arbeit den sozialen Interessen und Pressionen unterworfen ist.

Die christliche Theologie muß dem Verdacht, Ideologie zu sein, unterworfen bleiben; denn ihre Begriffselemente kommen aus der sozialen Kultur, die ihrerseits an Ideologie gebunden ist. Den politisch engagierten Christen fehlt die Hilfe konkreter kirchlicher Konzepte. Bei ihrer sakramentalen Tätigkeit geht die Kirche von der Unveränderlichkeit in der Geschichte aus. Trotz tiefgreifender Veränderungen in der Gesellschaft wird z. B. in Chile eine Sonntagsmesse so gehalten wie vor zehn Jahren.

Während die Kirche von Befreiung und von den sozialen Strukturen der Sünde spricht, beharrt sie weiterhin auf der Idee einer nicht geschichtsbezogenen Wirkung der Sakramente, die vor der Befreiung liegt und über sie hinausgeht. Ein Grund für diese nicht zeitbezogene Praxis kommt aus der einseitig aktiven Rolle des Priesters. Eine dialogale Auffassung von den Sakramenten sähe anders aus und setzte wirkliche Gemeinschaften mit einem Gespür für geschichtlichen Wandel voraus, die den sakramentalen Akt in einem wirklichkeitsbezogenen Engagement bewußt vollzögen. Zudem werden die sakramentalen Riten in einer Sprache ohne Beziehung zur Zeit und zu den neuesten gesellschaftlichen Situationen ausgeführt. Wollte man mit der gesellschaftsbezogenen Übersetzung der sakramentalen *Termini* und der theologischen Schlüsselbegriffe beginnen, würde man die Hälfte der Kirchen leeren. Um das zu vermeiden, ist der Begriff der „Einheit der Christen“ zum absoluten Wert erhoben worden, grundgelegt in den gemeinsamen Ideen z. B. des *Credo*. Ohne Vertiefung der Aussagen des *Credo* erhält die vorgegebene Einheit aber ideologischen Charakter mit dem Ziel, Konflikte zu verdecken. Man trägt damit indirekt zur Erhaltung des *Status quo* bei. Es gibt dagegen eine mögliche Einheit der Christen, für die das Wagnis der Scheidung in Kauf genommen werden muß, und zwar eine Scheidung in solche, die zur Befreiung entschlossen sind, und in solche, die zum geschichtlichen Engagement nicht bereit sind.

Christen und Marxisten ist der Einsatz für die Befreiung oft gemeinsam. Während die Kirche die Unterschiede zwischen den Christen herunterspielt, übertreibt sie die zu den Marxisten. Bei der Akzentuierung des Materialismus und Atheismus der Marxisten bleibt die Frontstellung von MARX gegen den Idealismus (nicht gegen den Geist) außer acht. Nur im Vulgärmarxismus wird der Atheismus als unaufgebbare Zentralpunkt des Marxismus gesehen. Es genügt nicht, Gott anzurufen, um sicher zu sein, in seinem Namen gegen den Atheismus zu kämpfen. Man muß sich auch fragen, ob man den wahren Gott anruft. Nach Auffassung des II. Vaticanums können Christen durch ihr Leben Grund für Atheismus sein.

In der Theologie besteht neben dem Gott der Offenbarung, der gelitten hat, auch der mit seiner unendlichen Vollkommenheit zufriedene, leidensunfähige Gott. Von ihm ist das Gottesbild einer Ausbeutergesellschaft geprägt, in der es möglich ist, sich mit seinen Gütern weit weg vom Schmerz der Ausgebeuteten zu isolieren. Das ideologisch so veränderte Gottesbild tritt als Verteidiger der gegenwärtigen Gesellschaft auf und lehnt die Zusammenarbeit mit Atheisten ab. Man muß sich fragen, wer die Atheisten sind — diejenigen, die das Gottesbild deformieren, oder diejenigen, die diese Deformierung ablehnen. — Die angeführten ideologischen Schwierigkeiten zeigen den Christen bereits in Angriff genommene Aufgaben zur Entideologisierung dessen, was sie an ihrer politischen Aufgabe hindern könnte.

Der Herausgeber der Zeitschrift *Vispera* (Uruguay), Dr. HEKTOR BORRAT, befaßte sich mit dem Thema *Seligpreisungen und sozialer Umbruch*. Er zeigte zunächst den Inhaltswandel der Begriffe „Glück“ und „Seligkeit“. Beginnend bei der außerbiblischen Literatur, die damit den Zustand der Götter oder weniger bevorzugter Menschen bezeichnete, über das alttestamentliche Verständnis des Glücks als Frucht des Segens Jahwes entwickelte sich der Begriff bis hin zu den geistig Leidenden, die selig sind im Vergleich zu den mit prophetischem Wehe Belegten, die vom Weg Jahwes abweichen und dabei dem Nächsten Unrecht tun. Im Neuen Bund werden die Seligkeiten christozentrisch im eschatologischen Sinn des kommenden Reiches interpretiert. In der radikalen Kontradiktion zwischen Armen und Reichen wird zwar nicht immer die Seligpreisung der Unterdrückten ausgedrückt, sie liegt aber der Teilnahme der Seliggepriesenen am Kreuz Christi ständig zugrunde.

Die Seligpreisungen mit ihren Verheißungen können als Beispiel radikalen, sozialen Wandels gelten. Bleibt die Frage, ob sie nicht gleichzeitig eine passive Annahme der Unterdrückung nähren. Historisch gesehen, gibt es die privatistische, die ekklesiozentrische und die klassenbewußte Lesart der Seligpreisung. In der privatistischen sucht der Reiche lediglich „arm im Geist“ zu werden. In der ekklesiozentrischen versucht man aus der Kirche eine „Kirche der Armen“ zu machen, und in der klassenbewußten Lesart werden die reichen Klassen verurteilt. Alle drei Lesarten fehlen durch wichtige Auslassungen. Vergißt die erste die Wehrufe des Lukas, übersieht die zweite die Kontradiktion zwischen den armen und reichen Kirchen, so übersieht die klassenbewußte, daß alle, auch die armen Klassen, sich als Arme vor Gott verstehen müssen.

Der biblische Begriff „arm“ umfaßt sowohl den Protest wie auch das dem Stolz und der Selbstherrlichkeit entgegenstehende Tun des „Schützlings“ Gottes. Die Typologien des Matthäus wie des Lukas kennen gleichzeitig aktive wie passive Elemente und sagen fundamental das Gleiche aus. Die Armut in den Seligpreisungen ist ökonomische Armut und Armut vor Gott zugleich. Die Analyse der biblischen Tradition der *anawim*, die zum Kontext der Seligpreisungen gehört, ergibt ein beide Aspekte umfassendes Konzept der Armut, nachdem die Frommen zur sozial niedrigsten Klasse gehören. Die unterschiedlichen Formulierungen der beiden Evangelien sind durch die Adressaten bedingt. Matthäus kämpft gegen das religiöse Selbstgenügen, Lukas gegen die Verweltlichung.

In Lateinamerika muß das Evangelium heute mit dem Blick auf die verschiedenen Sünden der Massen und der Eliten gelesen werden. Die radikale Kontradiktion zwischen Seligpreisungen und Wehe-Rufen bei Lukas zeigt die gegenseitige Bedingtheit von arm und reich. Man kann der Armut nur entgehen, indem man das Monopol des Reichtums abschafft. Diese Kontradiktion schließt eine privatistische, ekklesiologische wie klassenbewußte Lesart der Seligpreisungen aus. Die Kirche Lateinamerikas vergaß diese Kontradiktion zwischen arm und reich. Die „Kirche der Armen“ wurde zum Luxus der Eliten.

Mit dem Zusammenbruch der Fortschrittsidee Mitte der sechziger Jahre und mit dem Aufkommen der Abhängigkeitstheorie (Kontradiktion zwischen armen und reichen Staaten) kam es aufgrund dieser Theorie zur Radikalisierung einiger Gruppen. Die Hierarchie vermied eine geistige Auseinandersetzung mit dem Klassenkampf. So fehlt eine echte theologische Artikulierung der Seligpreisungen von geschichtemachender Kraft. Die Kontradiktion arm-reich entdeckt man langsam auf der Ebene der Lokalkirchen auch innerhalb der kirchlichen Gemein-

schaften. Bei den Eliten findet man die Kontradiktion zwischen der Kirche als Institution und einer lyrisch-ahistorischen als „Volk Gottes“, innerhalb der Hierarchie eine mythische Konzeption der Einheit bei gleichzeitiger ökonomischer Abhängigkeit von den reichen Kirchen. Das gleiche wiederholt sich innerhalb der lateinamerikanischen Kirchen.

Matthäus und Lukas schaffen die Typologie des Seliggepriesenen, nicht verschiedener Typen von Seliggepriesenen. Die erste Seligpreisung schließt die folgenden mit ein. Erdulden und Handeln sind konstitutiv für die Seligpreisungen. Es gilt Erbarmen zu üben..., um Politik zu machen. Die christozentrischen Seligpreisungen folgen Christi Weg der Selbstverleugnung. Der Kampf gegen die ökonomische Armut wie der um Gerechtigkeit bringen politische Verfolgung. Die Seligpreisungen blockieren sozialen Umbruch nicht, sie fördern ihn.

Im lateinamerikanischen Geschehen sind die Kirchen entweder verfolgt oder erscheinen als Komplizen der Verfolger. Das Leiden der Verfolgten zeigt sich als die Kehrseite politisch-notwendigen Wirkens. Der Kampf ist historisch mit Mißerfolgen begleitet: CAMILO TORRES, CHE GUEVARA. Der Erfolg ist nicht nach Quantität meßbar; nur wer das Versprechen des Reiches Gottes annimmt, hat die Gewißheit des Erfolges. Er ist Teilnahme an Kreuz und Sieg des Herrn der Geschichte.

Die Seligpreisungen der Geheimen Offenbarung verbieten eine privatistische Lesart ebenso wie eine ekklesiozentrische; denn auch die Kirchen stehen unter dem Gericht Gottes. Die private „traditionelle“ katholische oder protestantisch-pietistische Spiritualität werden ebenso wie die existenzielle Interpretation BULTMANNs disqualifiziert durch dieses Buch der Schrift. Es gibt eben keine menschliche Existenz, die von der Weltgeschichte getrennt wäre.

XII

In einem letzten Referat hob schließlich Bischof PADIN von Baurú/Brasilien die *Notwendigkeit einer Veränderung*, einer Konversion des Menschen in der Dritten Welt hervor. Er ging dabei vom biblischen Verständnis der *conversio* im Alten und Neuen Testament aus. Bereits bei den Propheten ist *conversio* die innere und totale Bekehrung, bei der der Mensch nur Jahwe vertraut und sich von allem abwendet, was ihn von ihm trennen könnte. Im Neuen Testament wird „Bekehrung“ zum fundamentalen Umbruch in der Lebensorientierung, ausgerichtet nach der Person Christi und der lebendigen Erfahrung mit ihr. Mit der Hinwendung zu Christus geschieht auch die zum Bruder und gleichzeitig die Eingliederung in die Gemeinde als dem Zeichen des Heils und der Befreiung. Aus sich selbst herausgehen und sich dem anderen (Christus und den Brüdern) zuwenden heißt den Wert des anderen als *Person* entdecken. Damit kann der „andere“ als Einzelperson oder auch als große Masse nicht mehr als *Objekt* behandelt bzw. unterdrückt werden, auch nicht in der Form paternalistischer Hilfe. Bekehrung beinhaltet den Dynamismus menschlichen Fortschritts für die Einzelperson wie für die Völker.

Die historischen Deformierungen des Christentums entspringen dem individualistischen Konzept von Bekehrung = Rettung *meiner* Seele. Einsatz für den Fortschritt, Anstrengung für das Wohl der Gemeinschaft ist das Charakteristische der Bekehrung zum ganzen Christus und bringt gegenseitige Bereicherung mit sich. Bekehrung ist ein dauerndes Bemühen, das, niemals abgeschlossen, sich lediglich in der Dimension der Gemeinschaft erfüllt. Die Bekehrung des ganzen Menschen schließt sein soziales Wesen mit ein.

Die Gemeinschaft der Bekehrten muß auch eine Kirche ergeben, die sich für die Nöte des Volkes einsetzt, sonst kann sie nicht Zeichen des Heils und der integralen Befreiung des Menschen sein.

In Lateinamerika sieht das einfache, randständige Volk im gegenwärtigen Reformbemühen der Kirche etwas Hoffnungsvolles zu seiner Verteidigung und zu seinem Fortschritt.

Die Parteinahme für das Volk nicht erfüllen, hieße die Hoffnung derer enttäuschen, die keine Stimme haben, und gleichzeitig ihre Bekehrung verhindern. Christentum predigt die Inkarnation des Wortes Gottes in der Geschichte. Die Aufgabe der Kirche auf ein rein geistliches, entfremdendes Leben einzuengen, heißt die Auffassung des Marxismus unterstützen, der Religion als Opium für das Volk bezeichnet.

Die Parteinahme der Kirche für das Volk besagt aber nicht, das Volk in seinen Aufgaben und in seiner Verantwortlichkeit ersetzen zu wollen. Das Volk muß in vollständiger Autonomie die notwendigen Organisationen schaffen und stärken. Die Kirche ist dabei behilflich durch die Laien und durch ihren Beitrag für das Zusammenleben der Menschen; durch die Reflexion über das Wort Gottes, das erleuchtet und befruchtet auf der Suche nach dem besten Weg. Eine weitere Aufgabe der Kirche ist der Protest gegen alles, was den von Gott geliebten Menschen degradiert oder die Gemeinschaft mit ihm hindert.

Bekehrung muß als Antwort auf die Einladung des Vater-Gottes immer originell sein, entsprechend der Originalität des Individuums. Jede Behinderung der legitimen Schöpferkraft des Individuums ist Unrecht dem Vater gegenüber, der den Menschen intelligent und frei schuf. Wie die Bekehrung des Individuums originell und auf die Gemeinschaft hin ausgerichtet sein muß, so muß auch deren Antwort den Stempel der Originalität tragen. Der historische Kontext eines jeden Volkes ist nämlich unauswechselbar. Originalität in der Entwicklung eines Volkes ist nur mit einer umfassenden Beteiligung aller Volksschichten an der notwendigen Reflexion möglich. Dazu muß ein Bewußtmachungsprozeß in Gang gebracht werden. Leider ist in der Mehrzahl der lateinamerikanischen Länder das Gegenteil der Fall. Kleine Gruppen — die Inhaber der ökonomischen wie der militärischen Macht — haben dem Volk ihre Entwicklungsziele aufgezwungen. Die Folge sind Verkümmern von Menschen in Wiederholung der gleichen Deformierungen, wie sie in den entwickelten kapitalistischen Ländern aufgetreten sind. Das ist die Hauptschuld dieser Gruppen.

Die Völker der Dritten Welt müssen neue, menschliche Wege gehen, befreit von der paralysierenden Tradition. Dabei mitzuhelfen, ist christliche Präsenz in der heutigen Welt. Sie baut auf der *Befreiung* und dem vom auferstandenen Christus gebrachten *Heil* ebenso auf wie auf der *Bekehrung*, die alle egoistische Dimensionen der Unterdrückung und Bevormundung ablehnt.

THE ORIGINS OF THE FIRST UNIVERSITY OF THE NEW WORLD

by David M. Traboulay

The discovery of the New World created unforeseen problems for the Spaniards. The variety of opinions of historians of the time on the implications of the discovery shows both the excitement and unpreparedness of the Spaniards. FERNANDO COLÓN maintained that his father's discovery was deliberate, "prompted by natural reasons, the authority of writers, and the testimony of sailors"¹. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS saw the discovery as the manifestation of God's infinite mercy. By it the all-embracing nature of the redemption of Christ was realized². For LAS CASAS God was the central figure in this event and Columbus was merely the instrument of His plan. He extolled the virtues of the indigenous inhabitants, describing them as naturally good, simple, humble, gentle, and ready to receive the Catholic faith. Commissioned by Charles V to write a history of the New World, HERNÁNDEZ DE OVIEDO held that the Indians were lazy, vicious, idolatrous, cowardly, and without responsibility³.

These religious and secular traditions were startlingly juxtaposed in the early history of the New World. In their greed, the Spanish conquerors overburdened the Indians with work in the mines "each taking as many women and as much gold as he could"⁴. This part of the Spanish legacy is well known. Not so well known is the tradition of humanity, the seeds of which were planted by the Spanish missionaries. In an atmosphere of violence and self-indulgence, their generosity and hardships were fantastic.

The early attempts to establish educational institutions go back to the early years of the discovery of Española. CHRISTOPHER COLUMBUS, in a letter of Feb. 22, 1498, enjoined on his son the responsibility of upkeeping four masters of theology⁵. Queen ISABELLA exhorted her successors the task of sending "religious, clerks, and other learned and God-fearing men to instruct the inhabitants of the New World in the Catholic faith, to teach them Sacred Doctrine and good morals"⁶.

The Dominicans arrived in 1510 to undertake the conversion of the Indians. Life was by no means easy for them. They slept on wooden planks and those in good health were forbidden to beg for anything but bread, wine and oil for the sick⁷. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS was high in his praise of the Dominicans: "Divine Providence had brought the Dominicans to this island as a light in the

¹ FERNANDO COLÓN, *The Life of the Admiral Christopher Columbus*, trans. by Benjamin Keen (New Jersey: Rutgers University Press, 1959), ch. 31, p. 96ff

² BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias* (Madrid, 1875), ch. 2, p. 41

³ HERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar oceano*, annotated by José Amador de los Ríos (Asunción del Paraguay, 1944), part 1, bk. 2, ch. 6; bk. 4, ch. 2; bk. 5, ch. 2—3

⁴ FERNANDO COLÓN, *op. cit.*, ch. 50, p. 119

⁵ CRISTOBAL COLÓN, *Relaciones y cartas de Cristobal Colón* (Madrid, 1892), p. 257

⁶ *Documentos del archivo de Indias. Organización de la Iglesia* (Madrid, 1919), part 1, pp. xxi—xxii

⁷ DIEGO DE LA MAZA, *Memorial* (Madrid, 1963), pp. 17—18

darkness"⁸. In 1524 they received a house for the establishment of a convent, which became the center of ecclesiastical and missionary life in the New World. Soon classes in the humanities and theology were organized to prepare the young men of Española who were interested in helping the missionaries. These Dominicans lost no opportunity to stand up for the interests of the Indians. In 1511 Fray ANTÓN DE MONTESINOS delivered a controversial sermon in which he attacked the inhumane social policy known as the *encomienda*, much to the embarrassment of the royal officials⁹. When it appeared that the imprecations of the friars were falling on deaf ears, BARTOLOMÉ DE LAS CASAS hurried to Spain to ask the support of the king of Spain. He pleaded his case successfully before the king's advisers who were persuaded to declare that the *encomienda* was cruel and that the Indians were free human beings. Of course the assembly was influenced by the ideas of the great Dominican, FRANCISCO DE VITORIA, who conceived of the New World as a community of sovereign peoples protected politically by Spain¹⁰. VITORIA also insisted that the Indians were free to dispose of themselves and their property as they pleased.

It was the Dominican convent which was the hub of all the missionary and educational activity. Primarily, the missionaries had come to educate the Indians and convert them to Christianity. However, the Spanish population was expanding and it became equally important to teach Spaniards. In 1520 the chancellor of the cathedral of Santo Domingo was entrusted with the responsibility of providing elementary training in grammar to Spanish children at a salary of 30,000 maravedis¹¹. A school of higher studies was established in the Dominican convent. But, it appears that this was for the training of religious. This school was quite active but did not yet possess the necessary privileges to enable it to confer academic degrees.

On Oct. 27, 1538, Pope PAUL III granted it a Bull of foundation, elevating the *studium* in the Dominican convent to the status of University. The loss of the original text of this Bull in the destruction caused by Sir Francis Drake in Española in 1586 gave rise to much speculation concerning the legitimacy of the university. Fray DIEGO DE LA MAZA, a prior of the Dominican convent in 1686, included a copy of the charter of foundation in his report of the Dominican convent, thereby attesting to the legality of the university¹². He mentioned that the archives of the Dominican convent were destroyed in 1586 but that a copy was to be found in the convent of San Juan de Letrán in Habana, Cuba. The authenticity of the Bull was for a long time denied final

⁸ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *op. cit.*, ch. 54

⁹ PEDRO DE CORDOBA, *Doctrina cristiana*, preface by E. Rodríguez Demorizi (Ciudad Trujillo, 1945), p. xii

¹⁰ LUCIANO PEREÑA VICENTE, *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI* (Salamanca, 1954), pp. 18—25

¹¹ VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, *La autenticidad de la Bula*. Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo, series 9, vol. 99 (Ciudad Trujillo, 1955), pp. 10—11

¹² It is not known when Fray DIEGO DE LA MAZA came to Española. In 1686 he was prior of the Dominican convent and provincial general of the province of Santa Cruz. In 1700 he went to Cuba to establish an university in that island.

affirmation because the alleged copy in the Vatican archives was evidently lost when Napoleon transferred the Vatican archives to Paris. In the indices of the archives made in the seventeenth century, reference was made to the charter of foundation of the university: "(Diocese) of Santo Domingo in the Ocean Sea or where there is no See. (Petitioners) The master Provincial of the province of Santa Cruz of the Order of Preachers, the prior, and religious of the Dominican order of the city of Santo Domingo. (Grace attached) Erection of the university of the *studium generale* in the said city on the model of the university of Alcalá de Henares of the diocese of Toledo¹³." The Bull was finally authenticated when the petition for the Bull was found in the Vatican register of petitions by Fr. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA. Every papal Bull presupposed a petition from the interested party even when it was granted *motu proprio*, that is, when it was granted by the pope without being requested formally by any party.

The petition makes it clear that higher studies were flourishing in the Dominican convent when the petition was made: "Most holy father: The city of Santo Domingo in the islands of the Ocean Sea, once inhabited by pagans who have now been converted to the Christian faith through the apostolic activity of your preachers, the provincial, prior, and religious of the convent of St. Dominic of the same city, has been and continues to be so renowned that very many people from the neighbouring islands come here either to dwell or for purposes of business. There has been for some time now a *studium generale* by apostolic concession. If, for the direction of the said *studium*, a general university of scholars were instituted, established, and given ordinances in this very city, which is situated in parts quite remote and totally lacking in sacred studies, a university similar to that in Alcalá in the diocese of Toledo and other universities of general studies in the kingdom of Spain, to be governed by the prior or regent of the said convent, forming a corporation of masters and scholars with the privilege of a seal, a chest, and the insignia, liberties, exemptions and immunities that are customary in order that scholars who study here as well as those who come from elsewhere can, after a preliminary examination, be awarded academic degrees, this city, as its population expands, will gain a great reputation. Its inhabitants and those from neighbouring islands will be better instructed in the Christian faith which will give encouragement to the present preachers to continue their works of charity. This will redound to their honour and facilitate the efficacy of their work. Therefore, the aforementioned preachers humbly beg you to attend to what we have explained and to deign to establish in the said city a university of scholars in the form of a corporation of masters and students like the university of Alcalá, governed by a regent or rector, where students, both secular and regular, and from any region, can come, who, when they have completed their courses as the regulations demand and other pre-requisites, can be conferred with the degrees of bachelor, licentiate, doctor, and master in any licit faculty in the accustomed manner and the corresponding insignia after a due examination and with the assistance of four doctors of the same faculty; where the doctors and masters of the respective faculties and, in their absence, the regent of the university or the bishop of Santo Domingo can grant to the same scholars the aforementioned degrees, confer insignia, assign classes, appoint lecturers and, if funds

¹³ BELTRÁN DE HEREDIA, *op. cit.*, p. 17

are available, offer them a salary; where they can issue, change, correct, and reform ordinances like the previously mentioned universities, and do whatever is fit and proper in this respect by granting as a special favour that those promoted to degrees in this university should enjoy the privileges, pre-eminences, immunities, exemptions, liberties, favours and graces which graduates of the universities of Alcalá, Salamanca and other universities of Spain enjoy¹⁴."

From the petition, we can reconstruct the essential features of the university. It was a community of masters and students, governed by a rector who was generally the prior of the Dominican convent. Students from different lands were allowed to receive degrees from the university of Santo Domingo provided they were able to fulfill the requirements of the university. In choosing the university of Alcalá as the model, it opted for modernity against the more traditional university of Salamanca. The philosophy of St. Thomas Aquinas formed the ore of the theological curriculum and it is significant that the university was called after him.

However, the shortage of teachers forced the university to utilize the services of distinguished professors who had stopped over in Española on their way to Mexico and South America. The English expedition under Sir Francis Drake in 1586 destroyed the university archives. Because of this, our knowledge of the early history of the university is very sketchy. It is known, however, that the university of Santo Domingo was authorized to grant degrees at the general chapter of the Dominican order held in 1551, and that on June 23, 1588, the students presented a play written by CRISTOBAL LLERENA, professor of canon law and organist of the cathedral¹⁵.

The loss of its records and consequent obscurity caused the history of the university of Santo Domingo to be confused with that of the university of Santiago de la Paz, which was founded in 1558. But the history of the university of Santiago de la Paz was characterized by futility. Efforts were made to establish it in 1529 when the bishop of Santo Domingo, SEBASTIÁN RAMÍREZ DE FUENLEAL, petitioned the king for a *studium generale* "where the natives and children of the Spaniards would be taught and which would have teachers of every science"¹⁶. In 1538, the city began to construct a building for classes in grammar in order to help students who otherwise would have had to go to Spain. The following year they sought to have this school elevated into a *studium generale*. Negotiations over this again proved abortive. Finally, in 1550, their efforts were successful. A royal letter, addressed to the audiencia of Santo Domingo, granted their petition to have "the college possess the liberties, and exemptions which the university of Salamanca enjoys"¹⁷. They were given permission to petition the pope for privileges and approval was given for the appropriation of the

¹⁴ BELTRÁN DE HEREDIA, *Bulario de la Universidad de Salamanca* (Salamanca, 1960), vol. 3, p. 277; La Bula "In Apostolatus culmine" del Papa Paulo III: *Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo*, vol. 27 (Ciudad Trujillo, 1944), p. 37

¹⁵ JULIO ORTEGA Y FRIER, *El cuarto centenario de la universidad de Santo Domingo*. Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo (Ciudad Trujillo, 1946), p. 44

¹⁶ C. M. AJO Y SÁINZ Y ZÚÑIGA, *Historia de las universidades hispánicas* (Madrid, 1957), vol. 2, p. 157

¹⁷ *Ibid.*

inheritance of HERNANDO GORJÓN. Hernando Gorjón had accumulated considerable wealth and had stipulated in his will that the rent from his property should be used to endow chairs "so that one can attend courses in all the sciences that are necessary for the exaltation of our Holy Catholic Faith and not have to pay a fee to attend the said courses"¹⁸. Yet it was not until Feb. 23, 1558, that the foundation of this university was authorized¹⁹. It was clearly stated that the rent from the property of Hernando Gorjón was to be used to pay the salaries of the professors, to finance the building of schools, and to provide for other ancillary expenses.

On Dec. 24, 1559, the king asked both the royal officials and the local city officials to cooperate in implementing his orders. He agreed to send Fray JUAN DE BUSTAMANTE and Fray REGINALDO DE SALAZAR to teach in the new university of Santiago de la Paz. The local officials were resentful of the intrusions of the royal officials and appealed to the king to rectify the situation. Disunity and hostility within the ranks of the administrators arrested the development of the university. Differences then arose between the local officials and the cathedral chapter over the responsibility for the administration of the chairs of scholastic theology and sacred scripture. The cathedral chapter held that they were better able to make decisions in theology. The local officials opposed this, claiming that this was a violation of their rights. In 1561, PHILLIP II sent representatives to investigate the educational and disciplinary life of the university of Santiago de la Paz. The frequent concern of the king manifested his dissatisfaction with the situation at the university. Indeed, in 1580, only grammar was taught. Not surprisingly, in 1603, the university of Santiago de la Paz was converted into a seminary college²⁰.

In the light of doubts raised by such excellent Latin American historians of universities as DANIEL VALCARCEL and CIPRIANO DE UTRERA as to the validity of the University of Santo Domingo, an examination of the problem will not be irrelevant²¹. On Nov. 19, 1570, the king sent a letter to the audiencia pertinent to the problem: "Fray Andrés López, proctor general of the Dominican order . . . has reported to me that in the said monastery there is a Bull which His Holiness, Paul III, gave in 1538, by which His Holiness . . . erected a university. University exercises have been carried out and degrees granted according to the manner of the universities of Spain. However, the fiscal of the royal audiencia has now asked that the exercises be terminated and that the degrees which have been granted be annulled since there was no royal cédula to sanction the said Bull. Fray Andrés López has petitioned me, in the name of the university, that, as nothing unbecoming has happened since its foundation, but, rather, much service to God and prosperity of the city through the benefit which the persons had given to the university, the degrees should continue to be granted. I want to be informed of all that happens and (a) whether it is

¹⁸ "Para que en ellas se lea gratis sin interes alguno ni por ello se de o pague cosa alguna": *ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, vol. 2, doc. ccliii, p. 545

²⁰ La Bula "*In Apostolatus culmine*", p. 9

²¹ See DANIEL VALCARCEL, *San Marcos, la más antigua universidad real y pontificia de América* (Lima, 1959); CIPRIANO DE UTRERA, *Universidades de Santiago de la Paz y de santo Tomás de Aquino y seminario conciliar de la ciudad de Santo Domingo* (Santo Domingo, 1932)

proper that degrees be granted in the said monastery as have been done up to now by virtue of the said Bull of His Holiness (b) whether it is well that this practice cease and the degrees already granted be revoked and annulled and (c) whether any impropriety might arise from it and why²²."

This letter must be viewed against the context of the petty rivalries and envy that prevailed among the officials of the city and the king. The inability of these officials to motivate the university of Santiago de la Paz intensified their envy of the comparative excellence of the University of Santo Domingo. There was also a legal problem. This problem presupposes a degree of hostility between the monarchy and the papacy. The emergence and consolidation of national consciousness in the late fifteenth and sixteenth centuries tended to pit king against pope. Clashes between the king and the pope were frequent. On Sept. 6, 1538, CHARLES V declared that any papal Bull which concerned the government of the Indies had to be presented and approved by the council of the Indies. The procedure concerning the ratification of papal Bulls involved sending them to the council of the Indies through the royal audiencia in the island. If ratification was refused, the Bull was sent back to the pope who would then amend or revoke it: "If any Bulls or letters of the pope were sent to our Indies, which have to do with the government of those provinces, if they have not been presented in our council of the Indies and passed by it, we order the viceroys . . . to take everything from the possession of those who possess them . . . If it is agreed that they are of such a nature that they should come into effect, sanction should be granted. If there is anything damaging in them, they should again petition Our Holy Father about it, who, being better informed, will order it to be revoked²³." It is not clear from the letter whether the council of the Indies had the legal power to revoke a papal Bull. It can be argued, too, that a papal Bull authorizing the foundation of a university did not come into the same category as Bulls which had to do with the government of the Indies. Moreover, the Bull of foundation of the university of Alcalá was neither passed by a royal council nor corroborated by a royal letter. Yet, no one doubted the legitimacy of its foundation. Also, according to the *siete partidas* of ALFONSO THE WISE, a university could be founded by the pope, emperor or the king²⁴.

The life of law is not logic but experience. The continuity of the university, its resilience in the face of difficulties and, most importantly, the fact that it produced two fair daughters in the universities of Havana and Caracas and sent countless sons to teach and preach in other countries of the New World, attest convincingly to the validity of its existence. DIEGO DE LA MAZA called the University of Santo Domingo "the first temple of the New World". ORTEGA Y FRIER termed it "the Athens of the New World". It might be more apt to call it the Paris of the New World. For the university of Santo Domingo was the centrifugal and centripetal force of the New World during the first half of the XVIth century just as Paris was in Europe from the XIIIth to the XVth century.

²² C. M. AJO Y SÁINZ Y ZÚÑIGA, *op. cit.*, vol. 2, pp. 576—577

²³ *Anales de la universidad de Santo Domingo* 14 (1949), pp. 247—265

²⁴ ALFONSO EL SABIO, *Siete Partidas* (Madrid, 1789), vol. 1, 2nd partida, tit. 31, ley 1

NAHRUNGSENTHALTUNG BEI INDIANER-STÄMMEN SÜDAMERIKAS

von Eugen Heun

Im alten Südamerika waren zahlreiche Formen von Nahrungsenthaltung allgemein verbreitet, sie gibt es heute noch bei vielen Indianer-Stämmen in Rückzugsgebieten. Oft handelt es sich um *Meidungen* aus Abscheu oder Ekel, wie sie auch bei uns vorkommen. Aber auch aus Sympathie oder Verehrung werden manche Nahrungsquellen nicht genutzt. Ferner gibt es *magische Formen* der Nahrungsenthaltung, wobei mögliche Nahrungslieferanten wegen ihrer Ähnlichkeit im Aussehen oder Verhalten mit befürchteten oder verabscheuten Wirkungen nicht verzehrt werden. Solche Verhaltensweisen kommen auch bei uns vor, ebenso *mystische* Nahrungsenthaltungen, wenngleich viel seltener und mit anderen Begründungen. Schließlich gibt es *soziale* und totemistische Speiseverbote, die bei Naturvölkern stets auch religiös bedingt und daher echte *Nahrungstabus* sind. All diese Formen sind nicht immer streng voneinander zu trennen bzw. miteinander kombiniert; sie häufen sich in den kritischen Lebensphasen der Schwangerschaft und Geburt, bei Initiationen von Jugendlichen und Medizinmännern sowie nach Sterbefällen.

Für Südamerika besonders charakteristisch ist die *Couvade*, das sog. Männerkindbett. Nach ALFRED METRAUX handelt es sich dabei um die symbolische Darstellung der Niederkunft durch den Vater des Neugeborenen wie um damit verbundene Nahrungs- und Betätigungs-Enthaltungen. Bei den meisten Stämmen der tropischen Gebiete in Südamerika enthalten sich beide Eltern des Fleischgenusses — im Glauben, daß der Charakter des jeweiligen Tieres auf das Kind übertragen würde. Der Vater zieht sich in die Hängematte zurück und geht nicht mehr schwimmen, fischen und jagen, um nicht durch solche Aktivitäten seinem Kind Schaden zuzufügen.

ARGENTINIEN UND CHILE

Auf den bergigen Inseln am Kap Horn lebten nach JOHN M. COOPER* 1933 nur noch vierzig *Yahagan*, ausgesprochene Kanu-Wildbeuter, die Seelöwen und Vögel, mit Hunden auch Ottern und Füchse jagten. Nicht verzehrt wurden Tiere, die menschliche Leichen fressen: Aasgeier, Raubvögel, Hunde und Ratten. Vor und nach der Geburt eines Kindes befolgten die Eltern einige *Nahrungstabus*, die im einzelnen nicht genannt werden. Nach der Geburt des ersten Kindes hielt der Vater eine Art *Couvade* und sechs Wochen lang sexuelle Abstinenz. Bei der ersten Periode fastete das Mädchen drei Tage. Die Initiation für Jungen und Mädchen war das größte Fest des Jahres, es dauerte einige Tage bis Wochen. Die Initianden aßen und tranken wenig, arbeiteten hart und badeten täglich im Meer. Nach W. KOPPERS erfolgte ein Unterricht über altruistisches, friedfertiges, fleißiges und respektvolles Verhalten. Nach Sterbefällen hielten die Angehörigen ein Trauer-Fasten und ritzten sich dabei die Brust mit scharfen Steinen.

Bei den *Yamana*-Feuerländern konnte nur der *Medizinmann* werden, dem eine Berufung durch einen Traum oder ein besonderers Erlebnis zuteil geworden war. Dann aber folgte — wie MARTIN GUSINDE nach Teilnahme an einer Aspirantenschule für Medizinmänner berichtet — in abgelegener Hütte eine strenge Schulung, wobei erhebliche Einschränkungen der körperlichen Bewegung, des Schlafes und der Nahrung gefordert wurden. Mit einigen Miesmuscheln

und geringen Mengen Wasser, morgens und nachmittags, mußte sich der Prüfling für einige Wochen zufrieden geben. Aber schon in den dreißiger Jahren hörte GUSINDE von den Yamana die Klage, daß es nicht mehr so gute Mediziner gebe wie früher; das komme von dem vielen und guten Essen, davon würden Körper und Geist schwerfällig, und die Träume seien nicht mehr so lebhaft und häufig. Dem kann ich auf Grund fünfzigjähriger Erfahrungen mit Fasten und analytischer Psychotherapie nur zustimmen.

Auch von den *Ona* lebten 1940 nur noch etwa fünfzig auf Feuerland. Nach JOHN M. COOPER* sind es mehr Landbewohner, sog. Fuß-Indianer, die mit Hunden Guanacos und Füchse jagen. Bei der ersten Menstruation fasteten die Mädchen einige Tage. Die Initiation der Jungen war das wichtigste Fest, es dauerte vier bis zehn Monate und wurde offenbar alle paar Jahre veranstaltet. Die Initianden lebten abgeschlossen, sie aßen, schliefen und sprachen wenig. Ähnliches gilt für die Ausbildung zum Schamanen, die unter persönlicher Anleitung eines älteren Schamanen zwei bis drei Jahre lang dauert.

Die Zahl der *Tehuelche* im südlichen Patagonien wurde nach JOHN M. COOPER* 1934 noch auf 1300 bis 1500 geschätzt. Sie betrieben reine Subsistenz-Wirtschaft; Hauptnahrung lieferten Guanacos, Strauße und deren Eier, Stinktiere und Vögel. Hunde wurden gehalten, aber nicht verzehrt. Fische verschmähte man, offenbar aus magischen bzw. religiösen Gründen. Vor der Ehe wurde Keuschheit gefordert, während der Schwangerschaft und ein Jahr lang nach der Geburt sexuelle Enthaltung. Bei Hochzeiten und Geburten achtete man sehr darauf, daß kein Hund das zu verzehrende Fleisch oder Abfälle davon beschnupperte; das würde Unglück bringen.

Auch die *Puelche* im nördlichen Patagonien, 1922 noch 100 bis 200 Seelen, aßen keinen Fisch; ihre Hauptnahrung war Pferdefleisch; Guanacos und Pumas wurden zu Pferd gejagt. Hinzu kam pflanzliche Sammelnahrung. Bei der ersten Menstruation verblieb das Mädchen in einem besonderen Zelt und ging nur aus, um sich allein Früchte und Wurzeln in der Pampa zu suchen; sonst wurde wochenlang nichts gegessen. Ein angesehener Mann spielte die Rolle des *Elcl*, des obersten der bösen Geister; er fastete mit dem jungen Mädchen, trank aber reichlich Chicha. Schließlich verschwand der Repräsentant des *Elcl*, um sich satt zu essen, während die anderen Teilnehmer an der Pubertätsfeier noch acht Tage lang nur Früchte und Wurzeln aßen.

Im heutigen Uruguay wanderten vor Jahrhunderten die *Charrua* als Jäger und Sammler. Fischfang wurde weniger betrieben. Nach dem Tod eines Angehörigen hielten beide Geschlechter ein schmerzvolles *Trauern*. Die Witwe schnitt sich ein Fingerglied ab und zerkratzte sich Brust und Arme, sie zog sich in eine Hütte zurück und verblieb dort zwei Tage mit *Fasten*. Nach dem Tod ihres Vaters blieben die jungen Männer nackt zwei Tage in der Hütte. Danach kam bei Einbruch der Nacht ein Freund mit einer Anzahl von kurzen Stäben, die er dem Trauernden durch das Fleisch vom Nacken zu den Schultern bohrte. So ging der Trauernde in den Wald, grub sich in eine Höhle ein und verblieb darin — mit Erde bis zur Brust bedeckt — die Nacht über. Dann kehrte er zur Hütte zurück, entfernte die Stäbe aus dem Fleisch und blieb noch zwei Tage ohne Nahrung.

Von den *Araukanern*, die früher den größten Teil von Chile besaßen, haben nur noch die *Mapuche* ihre Stammesidentität bewahrt; sie leben heute in Reservaten Mittel-Chiles. Nach THOMAS GUEVARA gab es schon 1908 keine Pubertätsriten mehr; die Jungen mußten aber frühzeitig außerhalb des Hauses schlafen und täglich kalt baden. Verboten war der Genuß von Fleisch, Fisch

und Salz — zur „inneren Abhärtung“, was ich sowohl diätetisch wie vom asketischen Standpunkt aus bestätigen kann. Vor Kriegszügen aßen und tranken die Männer acht Tage lang wenig, sie enthielten sich auch sexuellen Verkehrs. Wenn hierfür auch magische Gründe bestimmend gewesen sein mögen, so wurden doch wertvolle leib-seelische Wirkungen erzielt. Nach LOUIS C. FARON (1968) leben heute noch etwa 250 000 *Mapuche*, sie bauen Kartoffeln, Mais und Weizen an und halten etwas Vieh. Nahrungsbeschränkungen genannter Art gibt es offenbar nicht mehr, während andere Stammesbräuche erhalten geblieben sind.

CHACO-INDIANER

Im Chaco, ein Quechua-Wort, das soviel wie „Jagdgrund“ bedeutet, leben etwa dreißig Indianer-Stämme. Das Gebiet bildet mit dem heutigen Paraguay und angrenzenden Zonen von Argentinien, Brasilien und Bolivien geographisch und kulturell eine gewisse Einheit. Nach JUAN BELIEFF* gab es 1940 noch etwa 68 000 *Chaco-Indianer*, deren Zahl bei den verschiedenen Stämmen zwischen 600 und 5000 schwankt. Manche Familien oder Gruppen arbeiten zeitweise auf Farmen und nomadisieren im übrigen weiter als Sammler, Jäger und Fischer.

Nach HERBERT BALDUS benennen sich manche Gruppen, wie die *Chamacoco*, die *Mataco* und die *Toba* nach Tieren wie Jaguar, Pferd, Esel und Schaf, Nabelschwein und Kaninchen, nach Ameisen, Fischen, Heuschrecken und manchen Pflanzen, ja sogar nach Gegenständen des täglichen Gebrauchs oder nach Körperteilen des Menschen. Insofern es sich um Nahrung handelt, verzehrt man die Tiere oder Pflanzen nicht; diese haben aber keinen heiligen Charakter und sind nicht als Totems tabu. Nicht verzehrt werden Hühner-Eier, ferner auch Milch, obwohl solche von Schafen, Ziegen oder Kühen meist leicht zu erhalten ist.

Bevor sie einen *Kriegszug* unternahmen, tranken die *Pilaga* reichlich Bier, aus Mais, Honig oder Algarobba-Früchten hergestellt. Gegessen wurde aber sehr wenig, insbesondere aß man nicht vom Kopf und von den Gliedmaßen sowie Fett von Wildtieren, um nicht „flüchtig“ zu werden. Das Knochenmark vom Hirsch, bei alten Leuten sehr geschätzt, war jungen Kriegern aus mythologischen Gründen streng verboten. Auch mußten die Krieger vor ihrem Unternehmen sexuelle Abstinenz üben, während die zurückbleibenden Frauen außerdem verschiedene Nahrungstabus zu befolgen hatten.

Während der *Schwangerschaft* halten die meisten Frauen der Chaco-Indianer noch die überlieferten Nahrungstabus ein, hier und da auch die Ehegatten eine Art von *Couvade*. So müssen sich bei den *Toba* und den *Mataco*, wie bei anderen Stämmen, die Väter verschiedener Nahrungsmittel und Tätigkeiten enthalten, von denen man glaubt, daß sie die Geburt und das Wohl des Kindes gefährden. Auch nach der Geburt werden solche Nahrungsbeschränkungen mehr oder weniger aufrecht erhalten. So essen die *Pilagá*-Eltern nicht Gehirn und Glieder von Wildtieren, sonst würde sich der Schädel des Neugeborenen nicht schließen oder das Kind krummbeinig werden. Schwangere befolgen noch streng die überlieferten Verbote: Nicht rauchen, kein Sexualverkehr.

Bei den *Chamacoco* bringt die Frau ohne Hilfe ihr Kind im Busch zur Welt, einen Monat lang meidet die Mutter kalte Getränke, sie ißt nur Palm-schößlinge und gekochtes Vogelfleisch. Die Eltern enthalten sich etwa zwei Jahre lang des sexuellen Verkehrs. Bei den *Kaskiha* bringt die Frau ihr Kind in einer besonderen Hütte im Busch zur Welt. Sie bleibt dort vierzig Tage und ernährt sich ausschließlich pflanzlich, der Vater ißt auch acht Tage lang kein Fleisch. Bei den *Abiponern* fastete früher der Vater eines Neugeborenen einige

Tage, er schnupfte keinen Tabak und lag im Bett mit Fellen bedeckt. Auch bei den *Tereno* befolgte oder befolgt noch der Vater eine fünftägige *Couvade* und beschränkt seine Nahrung auf wenig pflanzliche Kost. Ebenso wird sexuelle Abstinenz mehr oder weniger lange eingehalten.

Über *Pubertätsriten* wird für Jungen weniger berichtet als für Mädchen. Letztere werden bei den *Choroti* in eine Menstruationshütte gebracht, sie dürfen kein Fleisch essen und sich nicht waschen. Bei den *Tereno* werden die pubertierenden Mädchen tätowiert, wobei sie keinen Schmerz äußern dürfen; dann müssen sie in der Hängematte liegen und fasten, während die Angehörigen um sie herum singen und tanzen. Von den *Guana* werden die Kinder, wenn sie acht Jahre alt sind, für einen ganzen Tag zum Fasten und Schweigen in den Wald geschickt. Die Rückkehr muß zur Nachtzeit erfolgen; dann werden den Kindern mit scharfen Knochenstücken die Arme geritzt, wobei kein Schmerz geäußert werden darf. Bei den *Tschamacoco* bitten zwei Männer die Mutter eines Jungen im Pubertätsalter, „ihn zu übergeben“. Bei Weigerung erscheinen als „Geister“ verkleidete Männer, um den Jungen zu rufen; er wird dann in den Busch gebracht, auf knappe Kost gesetzt und über die Stammessitten belehrt.

Jede Chaco-Bande hat nach MÉTRAUX* einige Angehörige, die Kranke behandeln; sonst gibt es professionelle *Schamanen*. Die Anwärter auf dieses Amt müssen im Busch leben, sie wandern umher oder sitzen auf einem Baum, wohl um zu meditieren. Die Nahrung ist mehr oder weniger eingeschränkt, bei den *Kaskiha* drei Monate lang mit tageweise Perioden völliger Enthaltung von Nahrung und Wasser, abwechselnd mit Süßkartoffeln und Wasser. Von den *Lengua* berichtet H. VON BECKER 1941, daß die Anwärter zum *Medizinmann* vier bis sechs Wochen lang fasten, wonach es ebenso lange etwas Pflanzennahrung gibt und das Fasten wiederholt wird, so im Wechsel sechs Monate lang. Nach anderen Berichten verzehren die Anwärter aber auch kleine, lebend gefangene Vögel, um die Kunst des Singens zu erlernen, was für den Schamanen als Leiter der rituellen Gesänge wichtig ist.

In den östlichen Waldgebieten von Paraguay lebten die *Guajaki* 1940 noch völlig als Jäger, Fischer und Sammler. Nach der Geburt eines Kindes aßen die Eltern drei Tage lang kein Fleisch und keinen Honig; sonst würde das Kind erbrechen oder gar sterben. Diese Enthaltungen wurden auch von jungen Mädchen während der ersten Menstruation gefordert; hinzu kamen Skarifizierungen der Brust und des Bauches, die ohne Schmerzäußerungen ertragen werden mußten.

Reste der einstmals sehr zahlreichen *Guarani* leben in isolierten Gruppen zerstreut über Paraguay und Süd-Brasilien. Dort waren nach CURT NIMUENDAJU* 1912 noch ungefähr 3000 Indianer, die sich heute *Caingua* nennen. Sie bauen Mais und Maniok an, sammeln Wildfrüchte, jagen und fischen. Zur Pubertät erhalten die Jungen, nachdem sie reichlich Bier getrunken haben, die Unterlippe durchbohrt und einen Pflock eingesetzt; danach dürfen sie drei Tage lang nur Maisbrei essen. Die Mädchen werden bei der ersten Menstruation drei Wochen in die Ecke eines Hauses gesperrt, sie bekommen nur wenig pflanzliche Nahrung und dürfen weder lachen noch sprechen. Während der Schwangerschaft befolgen die Eltern Nahrungstabus, der Vater hält nach der Geburt eine Art *Couvade*.

Bei den *Ayareos* im Chaco fand der Arzt und Ethnologe ULF LIND auf Grund eigener Feldforschung 1969 „ganz allgemein ein Mißtrauen gegenüber möglicher Nahrung, insbesondere solcher tierischer Herkunft“. Die Ernährung ist ganz überwiegend vegetabilisch, aber — von kurzdauernden Hungerperioden

im Winter abgesehen — durchaus zureichend. *Tabu* (*pujai*) aus religiösen Gründen sind: Jaguar, Puma, alle Katzen- und Hundearten, Hirsche, Kaninchen, Krokodile, Eidechsen, Schlangen, Frösche und fast alle Vogelarten. Gegessen werden nur Ameisenbär, Wildschwein, Schildkröte und fast alle Fische. Zum *Neujahrsfest* (im August) müssen die Männer von der Nacht an, wo die Stimme des Vogels *Asohua*, einer Nachtschwalbenart, die als weibliche Gottheit verehrt wird, bis zum nächsten Mittag *fasten*; sie dürfen nichts essen und nichts trinken, ja nicht einmal den Speichel verschlucken, was auch strenggläubige Muslims während des Ramadan-Fastens befolgen. Nach diesem Fasten wird von der Blattscheide einer Bromelienart gegessen und Wasser getrunken sowie Nahrung genommen, die gerade vorhanden ist. Dieses Vogelruf-Fest kann als Fruchtbarkeitszauber verstanden werden.

BRASILIEN

Als *Tupinamba* bezeichnet man alle Indianer-Stämme, die zur *Tupi-Guarani*-Sprachgruppe gehören. Sie bevölkerten noch im 16. Jahrhundert weite Gebiete in Ost-Brasilien, von der Mündung des Amazonas bis zum Staat São Paulo. Auch diese Indianer hatten bzw. die Restbestände haben noch verschiedene Nahrungstabus. Die Knaben erhielten zur Initiation die Unterlippe durchbohrt und einen Pflock eingesetzt, sie mußten dann drei Tage fasten. Auch den pubertierenden Mädchen war während der ersten Menstruation jede Nahrung verboten, sie mußten außerdem bis zur nächsten Periode in der Hängematte bleiben. Nach der Geburt eines Kindes aßen die Eltern drei Tage kein Fleisch, keinen Fisch und kein Salz, während der Vater die *Couvade* einhielt, bis die Nabelschnur abgefallen war.

Bemerkenswert erscheint noch, was HANS STADEN aus Homberg (Hessen) auf Grund eigener Beobachtungen als Gefangener 1557 berichtete. Bei den *kannibalistischen Feiern* war das Fleisch des Opfers für den Töter tabu; er mußte nach vollzogener Exekution sofort zu seiner Hütte laufen, einen neuen Namen annehmen, in der Hängematte liegen bleiben und Nahrungstabus einhalten, bis das Haar des geschorenen Vorderkopfes wieder gewachsen war.

In den Staaten Pará und Maranhao lebten nach CHARLES WAGLEY und EDUARDO GALVAO* 1940 noch 2000 bis 2400 *Tenetehara*. Sie bauen verschiedene tropische Früchte an und gewinnen zusätzliche Nahrung durch Jagen und Fischen. Während der Schwangerschaft meiden die Eltern Fleisch vom Ameisenbär und Jaguar, von Wildkatzen, Papageien und Wildvögeln, um das Kind im Mutterleib vor den Geistern getöteter Tiere zu schützen; diese würden sonst in das Kind eindringen und körperliche Anomalien bewirken oder unerwünschte Qualitäten übertragen. Nach der Geburt befolgen die Eltern eine Reihe von Nahrungstabus und sexuelle Abstinenz, bis das Kind „hart“ ist, ungefähr sechs Monate lang. Zur Pubertät wurden früher Jungen und Mädchen zehn Tage in besonderen Hütten isoliert und Nahrungsbeschränkungen unterworfen; heute geschieht das nur noch mit den Mädchen in einem Palmenblätterschlag in der Familienhütte.

Von den *Canella* in Zentral-Maranhao berichtet WILHELM KISSENBERTH auf Grund eines Besuches 1908, daß der Vater eines neugeborenen Kindes sich bis zum Abfallen der Nabelschnur strengen Maßnahmen unterwerfen muß; er darf keinerlei Arbeit verrichten und weder jagen noch fischen. Auch glaube man, daß der geringste Diätfehler Krankheit oder Tod des Kindes zur Folge haben würde; die Mutter sei jedoch keinerlei Beschränkungen unterworfen. Demgegenüber berichtet ROBERT H. LOWIE 1948: Sobald eine Frau merkt, daß

sie schwanger ist, befolgt sie Nahrungstabus. Nach der Geburt bleiben beide Eltern in der Hütte, bis die Nabelschnur des Kindes abgefallen ist. Danach sei die Abschließung weniger streng, es würde aber noch einen Monat lang kein Fleisch gegessen und schwere Arbeit unterlassen.

Wegen ihres kranzförmigen Haarschnittes werden einige Stämme *Coroados* d. h. „Gekrönte“ genannt. Ihr Siedlungsgebiet lag nach einem Bericht von GUSTAV VON KÖNIGSWALD, der diese Indianer 1903 besuchte, am mittleren Parana in Südost-Brasilien. Es waren Jäger und Sammler, die auch Mais anbauten. Während der Schwangerschaft mieden die Frauen jegliches Fleisch und nährten sich ausschließlich von Mais, Maniok, Kürbis und Palmschößlingen. Mit Eintritt der Wehen ging die Mutter mit einer älteren Bekannten in den Wald, sie brachte ihr Kind dort zur Welt, nahm ein Bad und kehrte ins Dorf zurück. Danach beschränkte die Mutter ihre Kost auf Früchte und kleine Fische.

In Rückzugsgebieten der Staaten Santa Catarina und Rio Grande do Sul leben die *Caingang*. Diese Indianer essen vor einer Jagd niemals das Fleisch des Wildes, das sie erbeuten wollen, während einen Tapir nur töten darf, wer vorher dieses Fleisch rituell gegessen hat. Nach der Geburt eines Kindes befolgen die Eltern gewisse Nahrungstabus. Die *Caingang* essen nach der Beerdigung ihrer Toten einige Tage nur Palmschößlinge und gekochten Mais, um so ihrer Trauer Ausdruck zu geben.

Bei den *Apinayé* mußte sich ein Krieger, der einen Feind getötet hatte, vierzehn Tage lang, bei den *Canella* und den *Sherente* vier Wochen lang in die Einsamkeit zurückziehen. Er durfte sich nicht waschen und auch nicht lachen, schränkte seine Nahrung stark ein und lag abseits auf einem besonderen Bett. Wie lange das so ging, wird nicht berichtet. Schließlich bereitete die Mutter oder die Schwester einen Maniokbrei, während der Onkel auf Jagd ging, um das Fleisch zu diesem Brei zu besorgen.

Für die *Bororo* sind nach OTTO ZERRIES manche Pflanzen und Tiere als Speisen den bösen Geistern vorbehalten und Menschen nur erlaubt, wenn vorher der Medizинmann die Jagdbeute exorzisiert und als erster davon gegessen hat. Tabu sind: Tapir, Krokodil, drei Arten Hirsche, Strauß und zwei Arten Fische. Kein *Bororo* darf seine Jagdbeute selbst rösten, um nicht sein Jagdglück zu verlieren. Die einzelnen Klans nennen sich nach Tierarten, die aber keine Totems sind und unter genannten Vorsichtsmaßnahmen verzehrt werden. Nach der Geburt eines Kindes fasten die Eltern und trinken am dritten Tag nur etwas warmes Wasser; sonst würden Vater und Kind erkranken. Bei einer anderen Gruppe dauert die Enthaltung von Nahrung und Rauchen fünf bis zehn Tage, um das Kind zu befähigen, Hunger zu ertragen. Die Mutter ißt sogar einige Monate lang kein Fleisch.

Die *Cariri* im Hinterland von Bahia waren nach ROBERT H. LOWIE* schon 1938 fast ausgestorben. Sie bauten Mais, Bohnen und Maniok an, wozu das Sammeln von Wildfrüchten, Jagen und Fischen kam. Zur Initiation wurden die Mädchen an den Armen skarifiziert, damit sie gute Spinnerinnen würden. Die Jungen mußten sich einer 10tägigen Mortifikation unterziehen, um gute Jäger und Fischer zu werden. Sie wurden daher an Armen und Beinen skarifiziert, mußten täglich sehr früh aufstehen und jagen, die Beute aber den Alten überbringen. Die Jungen aßen nur Mais oder *Kassawa* und magerten dabei — auch infolge allnächtlichen Singens und Tanzens — stark ab. Nach der Geburt eines Kindes ernährte sich die Mutter rein pflanzlich, bis beim Kind die Zähne durchbrachen, aus Furcht, es würde sonst keine Zähne bekommen oder sterben.

Bei den *Trumai* am oberen Xingu wurde nach KARL VON DEN STEINEN (1894) das Mädchen während der ersten Menstruation isoliert, skarifiziert und öfters mit Tabakrauch angeblasen; es bekam nichts zu essen und während der folgenden Menstruationen nur Maniokbrei. In den letzten Monaten der Schwangerschaft lebten die Eltern sexuell abstinert. Um Schamane zu werden, mußten sich die Anwärter langen und komplizierten Proben unterwerfen. LEWIS CORLOV fand 1963 nur noch zehn *Trumai*, wonach der Stamm fast völlig ausgelöscht zu sein scheint. Bei den *Ipurina* am oberen Xingu geht die Geburt eines Kindes abseits in einer Waldhütte vor sich. Die Mutter ist fünf Tage nur Maniokbrei, ebenso der Vater, der erst dann sein Kind sehen darf.

Bei den *Bakairi* im Staate Mato Grosso sah KARL VON DEN STEINEN in einem Haus vier Hängematten, darin je eine Frau mit Säugling und je einen Mann. Sie aßen nur in Wasser gelöste Maniokfladen, da alles andere dem Kind schaden würde; es wäre so, als ob es selbst Fleisch, Fisch oder Früchte esse. Die starke Identität kam auch darin zum Ausdruck, daß das Neugeborene „Kleiner Vater“ genannt wurde. Besonders streng war die Ausbildung zum *Medizinmann*. Der Novize beschränkte seine Kost aufs äußerste; er durfte nicht schlafen und trommelte sich immer wieder auf den Kopf, um wach zu bleiben; er mußte sich blutig kratzen und viel baden.

Zwischen dem Rio Araguaya und dem mittleren Xingu-Fluß im Staate Para leben noch 200 bis 700 *Kayapo*. Diese Indianer sammeln viel Wildfrüchte, sie bauen Mais, Maniok, Süßkartoffeln und Yams an. Jagen und Fischen ist weniger ergiebig. Während der Schwangerschaft und zwei Monate nach der Geburt werden Nahrungstabus befolgt, die BETTY J. MEGGERS im einzelnen nicht nennt. Wenn die Mutter Kindsbewegungen bemerkt, geht der Vater ins Männerhaus und bleibt dort, bis das Kind läuft. Die *Kayapo* betrachten die Welt als von üblen Geistern erfüllt, die besonders den Frauen gefährlich werden können, weshalb diese zur Abwehr besonders stark rauchen.

Wo sich fünf größere Flüsse zum Xingu-Fluß vereinigen, leben etwa 150 *Kamayurá* als Pflanzler und Fischer. Das ganze Jahr über gibt es *Kassawa*-Brot, aus bitterem Maniokmehl gebacken. Obwohl reichlich Wild vorhanden ist, werden nach BETTY MEGGERS im allgemeinen nur Vögel gegessen, sonst Fische. Mit Beginn der ersten Menstruation wird das Mädchen drei bis vier Monate abgesondert und von älteren Frauen über seine Pflichten belehrt. Menstruierende Frauen dürfen Fische nicht essen und nicht kochen, ja, nicht einmal berühren, da hierdurch der Fischfang gefährdet würde. Während der Schwangerschaft sind beide Eltern Nahrungsbeschränkungen unterworfen; der Vater bleibt nach der Geburt eines Kindes einen Monat lang zu Hause und wird von Verwandten mit entsprechender Nahrung versorgt.

Nach Feldstudien von MARK MÜNDEL 1967/68 machen die *Kamayurá* wenigstens eine *Initiation* durch, in der Pubertät; sie können sich später einer zweiten unterziehen und hierdurch zu *payé*, d. h. *Medizinmännern* werden. Voran gehen verschiedene Abschließungsperioden von kürzerer oder längerer Dauer, die im achten bis zehnten Lebensjahr mit der Durchbohrung der Ohr läppchen beginnen und im dreizehnten bis fünfzehnten Lebensjahr mit einer besonders strengen Abschließung von Beginn der Trockenzeit bis zum Eintreffen des Regens enden. Typisch sei das sukzessive Einnehmen verschiedener „Medizinen“, deren Wirkung noch durch *Nahrungsbeschränkungen* verstärkt wird. Worin letztere bestehen, und wie lange sie jeweils dauern, wird nicht berichtet, nur eine verkürzte Fassung von Äußerungen der *Kamayurá*: „Erst werden wir eingesperrt und haben Hunger, wir sterben fast vor Hunger und mageren ab. Dann

nehmen wir viel „Medizin“ und zum *kwarup*-Fest sind wir kräftige Ringkämpfer.“ Gemeint ist das Abschlußfest, wobei die Initiierten mit Jungen in der gleichen Situation aus anderen Dörfern kämpfen und tanzen. Im Jahresrhythmus erlebt der Initiant am eigenen Leib das Vergehen und Werden der Natur, Tod und Auferstehung.

Im nordöstlichen Mato Grosso fand der französische Kulturanthropologe CLAUDE LEVI-SRAUSS 1938 noch etwa 1000 *Nambikwara*; sie halten Affen, Papageien und andere Tiere zur Freude, auch Hühner, die sie aber nie essen, auch nicht die Eier. Im übrigen gibt es offenbar wenig generelle Nahrungstabus. Nach der Geburt eines Kindes aber sind die Eltern strengen Beschränkungen der Nahrung und auch des sozialen Kontaktes unterworfen; sie dürfen keine sexuellen Beziehungen unterhalten, bis das Kind entwöhnt ist. Bei der ersten Menstruation wird das junge Mädchen in einer besonderen Hütte außerhalb der Siedlung isoliert, wo es von seiner Mutter „rituelle Nahrung“ erhält.

Von den *Tapirape* in Zentral-Brasilien fand CHARLES WAGLEY* 1939 nur noch 147 Angehörige. Die Nahrung besteht hauptsächlich aus Yams, Mais, Bohnen, Erdnüssen, Bananen und Papaya. Nach der Entbindung seiner Frau legt sich der Ehemann in die Hängematte und meidet jede Nahrung. Bis zur Entwöhnung leben die Eltern sexuell abtinent, sie meiden den Verzehr von Fleisch verschiedener Tiere, von Salz, Zucker und Honig bis zur Entwöhnung des Kindes. Auch bei den *Caraja*, von denen WILLIAM LIPKIND* 1937 noch ungefähr 1500 Personen fand, befolgen die Eltern nach der Geburt eines Kindes Nahrungstabus. Ferner ist die *Couvade* gut entwickelt und während der Stillperiode sexuelle Abstinenz üblich.

Im südwestlichen Teil der Provinz Amazonas leben die *Cashinowa*. Zur Jagd bereiten sich diese Indianer durch Fasten vor; sie reiben außerdem ihren Körper und die Waffen mit Pflanzen ein, um Jagdglück zu haben. Wenn eine *Cashinowa*-Frau schwanger wird, meidet sie, wie ihr Gatte, verschiedene Nahrungsmittel. Nach der Entbindung muß die Wöchnerin fünf Tage lang in der Hängematte liegen und Nahrungstabus befolgen. Die Eltern enthalten sich sexuellen Verkehrs, bis das Kind läuft. Zur *Initiation* müssen die Knaben fünf Tage in der Hängematte liegen, ohne zu essen und zu sprechen, und schließlich zur „Reinigung“ ein Bad im Fluß nehmen. Dem pubertierenden Mädchen wird in Anwesenheit von Männern, die mit Waffen um es herumstehen, von einer alten Frau das Hymen durchtrennt. Danach darf es zwei Monate lang kein Fleisch essen, sondern nur Fleischbrühe und Bananen. Um *Schamane* zu werden, muß ein *Cashinowa* sich zunächst einer Geißelung mit dornigen Ästen unterziehen; er wird zugleich gewarnt, niemals Wildfleisch, süßen Maniok und Yams zu essen, sonst würden seine magischen Kräfte verlorengehen. Der Schamane beschränkt seine Nahrung auf Bananen, Erdnüsse und Kürbis, was man als asketische Diät bezeichnen könnte, wenn nicht Fleischbrühe und Fisch erlaubt wären. Vor Anrufung der Geister trinkt der Schamane den Saft von Schößlingen verschiedener Palmarten, wonach ein Rauschzustand eintreten soll.

In den Staaten Para und Amazonas lebten nach DONALD HORTON* 1937 noch etwa 1400 *Munduruku*; ihre Ernährung fand WERNER HOPP, der in den 50er Jahren bei diesen Indianern weilte, keineswegs eintönig. Eine ausgedehnte Sammelwirtschaft sichert auch in Notzeiten das Existenzminimum. Als Leckerbissen gelten Ameisen, Larven und wilder Honig; im übrigen sind Jagd- und Fischfang ergiebig, auch wird etwas Gartenbau betrieben. Nach der Geburt eines Kindes erhält dieses einen Totem-Namen, ohne daß hiermit eine besondere Verehrung oder ein Nahrungstabu verbunden ist. Der Vater muß mehrere

Wochen in der Hängematte liegen und Nahrungstabus befolgen. Während und nach der ersten Menstruation haben die Mädchen eine „lange Periode des Fastens“ einzuhalten, sie werden ferner in einer Hütte Räucherungen ausgesetzt.

Zwischen dem Rio Negro und dem Rio Yapura in Nordwest-Brasilien leben die *Siusi*, die THEODOR KOCH-GRÜNBERG Anfang des Jahrhunderts besuchte. Wenn dort ein Mädchen seine erste Menstruation bekam, wurde ihm von der Mutter das Kopfhaar geschnitten und der Rücken mit Genipapo-Farbe bestrichen — zur Abwehr von Geistern. Bis zur zweiten Menstruation durfte das Mädchen nur Maniokfladen, Pfeffer und kleine Fische essen; alle größeren Fische und das Fleisch von warmblütigen Tieren waren verboten. Die Geburt eines Kindes ging in einer besonderen Abteilung des Hauses vor sich, wonach die Mutter mit dem Säugling noch fünf Tage abgeschlossen blieb; ebenso lange hielt der Vater die *Cowade* ein. Beide Eltern durften während dieser Zeit nicht arbeiten und sich nicht waschen, sie mußten ihre Kost auf Maniokfladen und Pfeffer beschränken. Nach dem Tod eines Angehörigen wurden alle Töpfe im Sterbehaus ausgeschüttet und alle Lebensmittel vernichtet, um damit feindlichem Zauber vorzubeugen. Solange der Tote noch nicht begraben war, durften die Hinterbliebenen nur Maniokfladen und Pfeffer essen.

Über die *Surara* und *Pakidai* in Nordwest-Brasilien berichtet der Ethnologe HANS BECHER 1960. Danach werden alle jungen Männer, wenn sie etwa 20 Jahre alt geworden sind, vom Häuptling, der zugleich Medizmann ist, einer *Initiation* unterzogen. Ihre tägliche Nahrung besteht nur aus einer reifen Banane und einem halben Liter Wasser, wonach die jungen Männer im Verlaufe von zwei Monaten stark abmagern. Sie haben ständig Tabakrollen im Mund und nehmen mehrmals täglich Schnupfpulver, um Verbindung mit gewissen Tier- und Pflanzen-Geistern zu erhalten. Bei Isolierung gegenüber den anderen Angehörigen werden die Initianden vom Häuptling in die Anschauungen des Stammes und auch in Heilbehandlungen eingeführt. Die jungen Mädchen werden bei Eintritt der ersten Menstruation in einem Pferd abseits der Siedlung isoliert; sie erhalten nur einmal täglich eine Kalebasse voll Bananensuppe und eine zweite mit Wasser. Auch bei der zweiten Menstruation erfolgt nochmals Isolierung. Während der Schwangerschaft beschränkt sich die Mutter auf gekochte Bananen, Maniokfladen und ein Getränk aus einer stark öhaltigen Frucht. Gemieden wird der Verzehr von Wildfleisch, wonach man Totgeburt befürchtet, und von Fisch, der den „bösen Atem“ des Flusses in sich trägt.

BOLIVIEN, PERU, EKUADOR, KOLUMBIEN

Als primitive Sammler, Jäger und Fischer leben etwa 2000 *Siriono* an den Ufern des Rio Grande in Ost-Bolivien. Nach ALLAN R. HOLMBERG würde kein *Siriono* rohes Fleisch essen, auch wenn er tagelang gehungert hätte. Dieser offenbare Abscheu ist wohl eine Überlagerung des ältesten Tabus der Tier-tötung. Nicht verzehrt wird der Adler als „König der Vögel“, weil man davon krank würde, ferner das Fleisch vom Ameisenbär, dessen Genuß Klumpfuß verursache, und das Fleisch vom Brüllaffen, das schlaflos mache. Nach der Geburt eines Kindes meiden die Eltern das Fleisch eines Nagetieres „coati“, da nach dessen Verzehr das Kind die Haare verlieren würde. Tabu sind ferner: Tapir, Hirsch, Nabelschwein, Schildkröte und einige Fische. Bei der ersten Menstruation wird das Mädchen einige Tage abgesondert, es darf kein Fleisch essen und keine Eier, da hiernach Mehrgeburten befürchtet werden.

Die *Chiriguano* in Süd-Bolivien verschmähen nach MAX SCHMIDT (1938) das Fleisch von Affen, Geiern, Füchsen, Esel, Pferd und Hunden, während

Jaguar und Puma verzehrt werden. Bei der ersten Menstruation wird das Mädchen in einer Hütte eingesperrt, es darf nicht eher herauskommen, bis das geschorene Haar wieder gewachsen ist. Die Nahrung besteht aus gekochtem Mais und Wasser — so eine Woche lang, wonach eine mildere Diät folgt. Die Jungen müssen zur Initiation einen Tag in der Hütte liegen und streng fasten. Der Vater fastet ebenfalls einen Tag, damit der Junge nicht geschwätzig werde. Nach der Geburt eines Kindes fasteten früher die Eltern zwei bis drei Tage, damit das Kind keine üblen Einflüsse erfahre. In neuerer Zeit haben diese Sitten abgenommen, pubertierende Mädchen und Wöchnerinnen richten sich aber noch danach.

Bei den *Mojo* in Ost-Bolivien ist der *Jaguar-Kult* besonders charakteristisch. Männer, die vom Jaguar verwundet wurden, bilden eine spezielle Gruppe von Schamanen. Zur Bestätigung als solche müssen die Anwärter zwei Jahre lang verschiedene Nahrungstabus befolgen, insbesondere Fisch und Pfeffer meiden sowie auch sexuell abstinente leben; jeder Verstoß würde vom Jaguar gerächt. Wer einen Jaguar erlegt, zieht sich für einige Tage in ein Kulthaus zurück und befolgt Nahrungstabus, die von ALFRED METRAUX im einzelnen nicht angegeben werden. Religiöse Zeremonien werden mit Vorliebe zu Neumond abgehalten, wobei sich die Teilnehmer in der Kulthalle versammeln und einen Tag fasten. Schamanen fasten auch für die Gemeinschaft, d. h. sie enthalten sich des Genusses von Fisch und *Chicha*, sie rauchen nicht und leben sexuell enthalten.

Besonders strenge Tabuvorschriften galten früher bei den *Omagua* in Nordost-Peru für die Mädchen bei der ersten Menstruation; diese mußten acht Tage in der Hängematte liegen und bekamen nur einige Yuka-Wurzeln und Wasser. Die Abschließung dauerte einen Monat, wonach das Mädchen am Fluß gewaschen, bemalt und mit Federn geschmückt auf einer Trage in die Hütte zurückgebracht wurde. Es erhielt dann von den Frauen der Siedlung *Chicha* angeboten — bis zum Erbrechen. Ein alter Mann schlug dem Mädchen mit einem Stock auf die Schulter und gab ihm einen neuen Namen. Heute — so berichtet ALFRED METRAUX 1940 — wird die Isolierung in einer Ecke der Familienhütte drei Wochen lang durchgeführt, wobei das Mädchen nur Bananen und Fisch erhält. Auch im folgenden Monat sind noch verschiedene Nahrungstabus einzuhalten.

Die *Shipibo* im östlichen Peru essen nach R. B. BRADFIELD keine Jaguare, Ozelote und Hunde, weil diese als „Katzen“ klassifiziert werden und man befürchtet, ein tigerartiges Herz zu bekommen, was Angehörige anderer Naturvölker gerade wünschen. Das mag unterschwellig auch für Menschen bei uns gelten, die in gewissen Lokalen Puma-Fleisch essen. Die *Shipibo* meiden den Verzehr von Alligator, Bussard und Schlangen — aus Angst vor Geistern, von Fröschen, Ratten und Würmern — wohl aus Abscheu, ferner von einem gefleckten Nagetier, weil dessen Verzehr Hautveränderungen bewirke. Versmähnt wird auch die wertvolle Papaya-Frucht, deren Bäume von Geistern, die in verlassenen Häusern wohnen, wild gepflanzt seien. Schwangere essen kein Fleisch, das viel Blut enthält, ferner keine Früchte von Bäumen mit Dornen, die dem Kind Schaden zufügen könnten. Bei ernsten Krankheiten werden Salz und Fett gemieden, auch Wildfleisch und Fisch seien schädlich. Diätetisch sind das keine schlechten Anweisungen, unverständlich ist aber, warum auch manche süßen Früchte bei Krankheiten gemieden werden.

Bei den *Jivaro*, den bekannten Kopfjägern im östlichen Ekuador und Peru, fand der Ethnologe RAFAEL KARSTEN das *Medizinmannwesen* besonders aus-

geprägt. Zur Einführung in dieses Amt nimmt der Novize von seinem Lehrer von Mund zu Mund den „Giftpfeil“ in sich auf. Das Gift müsse aber erst „reifen“, was bis zwei Jahre in Anspruch nehmen kann. Im Gefolge davon könne auch der Tod eintreten, wenn der Novize nicht eine bestimmte *Diät* und andere Schutzmaßregeln, wie sexuelle Abstinenz, beachtet. Während der ersten fünf Tage sind nur grüne Bananen erlaubt, Tabakwasser wird aber in großen Mengen durch Mund und Nase genommen, außerdem jeden Abend ein *narkotisches Getränk* aus einer giftigen Lianenart, um Dämonen zu sehen. Nach den ersten fünf Tagen gibt es nur gekochte Bananen, die der Novize nicht mit den Fingern berühren darf und mit Stäbchen essen muß. Wie lange das so weiter geht, wird nicht berichtet, wohl aber, daß Hühner- und Schweinefleisch streng verboten sind, ferner das Fleisch eines Nagetieres, spanisch *guanta* genannt, und vom Gürteltier. Im übrigen meidet der Medizinnmann zeitlebens bestimmte Nahrungsmittel, während er andere aus magischen Gründen bevorzugt oder auch vor besonderen Behandlungen streng fastet.

Über die *Tucanos* an der Mündung des Uaupé in den Rio Negro (Südost-Kolumbien) berichtet MARIO YPIRANGA MONTEIRO 1960: Jeder Junge, der über acht Jahre alt ist, muß den *mimbaua* sehen, um im Leben Erfolg zu haben. Das Wort bedeutet so viel wie „gezähmtes Tier“. Davon gibt es verschiedene, wie das *tatu* (Gürteltier), die *Paca* (geflecktes Kaninchen), die *Cutia* (Ferkelkaninchen) und *Inambu* (Vogelart); die „Mimbaua“ sind kultische Blasinstrumente. Zur *Initiation* werden die Knaben in die *Catingas* (Ebenen mit spärlichem Buschwald) geführt, wo sie acht bis zehn Tage zubringen und nur *Caribe*, eine Brühe aus Maniok und Pfeffer, bekommen. Während dieser Zeit lernen die Knaben die Töne der heiligen Instrumente unterscheiden und verschiedene Handfertigkeiten, wie Korbflechten und Waffengebrauch. Nach Rückkehr in die Siedlung findet ein Wettkampf und schließlich eine Art Feuerprobe statt, wobei die Frauen nicht zugegen sein dürfen.

Als eine der berühmtesten Kulturen Südamerikas bezeichnet A. L. KROEBER* die der *Chibcha*. Einst ein großes Staatsvolk, aber mit wenig kultureller Hinterlassenschaft, leben die Chibcha heute an zwei östlichen Zuflüssen des Magdalenenstroms in Kolumbien. Grundnahrung sind Kartoffeln und Mais. Die Novizen zum Priester müssen sich einem zwölfjährigen Training unterwerfen. Ihre Kost ist sehr einfach, es gibt zeitweise nur einmal täglich gekochten Mais, während im übrigen Wachen und Schweigen geübt wird; auch werden zur „Reinigung“ öfters Skarifizierungen vorgenommen.

Bei den *Indianern* der tropischen Schneegebirge in Nord-Kolumbien wurden nach GUSTAV BOLINDER (1925) die Anwärter zum *Medizinnmann* in Hütten isoliert. Verboten war ihnen der Genuß von Fleisch, Eiern, Zwiebeln und Salz, ebenso Agaven-Bier. Jeder Verstoß wurde mit neuntägigem *Fasten*, d. h. mit völligem Nahrungsentzug, bestraft. Die Lehrzeit dauerte neun bis fünfzehn Jahre und verlängerte sich mit jedem Verstoß. Wer die Hilfe eines Medizinnmannes in Anspruch nahm, mußte alkoholische Getränke und Salz meiden. Außerdem wurden Fleisch, Fisch und Pfeffer, gelegentlich auch sexueller Verkehr zu therapeutischen Zwecken verboten.

In der Sierra Nevada Nord-Kolumbiens leben die *Kogi*, die *Ica* und die *Motilon*, die man als *Cagaba-Stämme* zusammenfaßt. Während der ersten Menstruation werden die Mädchen abgeschlossen und rein pflanzlich ernährt; insbesondere ist Kochsalz verboten. Gleiches gilt für die Jungen zur Initiation und für Wöchnerinnen. Am Ende der Abschließung wurden früher die Mädchen durch ältere Männer zeremoniell defloriert und die Jungen durch ältere Frauen,

die ebenfalls als Geister fungierten, sexuell eingeführt. Um Priester zu werden, bedurfte es einer neunjährigen Schulung. Der Novize mußte einem etablierten Priester dienen, dessen Garten bebauen und pflanzliche Kost befolgen; er durfte erst heiraten, wenn er als Priester anerkannt war, und mußte bis dahin sexuell enthaltsam bleiben.

Bei den *Kogi* ist nach GERARDO REICHEL-DOLMATOFF (Bogota 1951) Fisch eine sehr beliebte Speise; es würden pro Familie aber nur fünf bis zehn Pfund im Jahr verzehrt, weil der Fischfang in den Bergflüssen wenig ergiebig ist. Fleisch gibt es noch weniger, da Wild selten ist und Haustiere nicht gehalten werden; Milch und Eier überhaupt nicht. Von den Weißen eingeführte Produkte, wie Banane und Zuckerrohr, werden abgelehnt, weil sie „nicht zur Familie gehören und weder Vater noch Mutter noch Meister“ haben. Es gilt als Ideal, sich nach dem symbolischen Gehalt der Nahrung zu richten und überhaupt wenig zu essen. Nur einmal im Jahr wird ein Ochse geschlachtet und vom ganzen Stamm verzehrt, aber erst nach wochenlangen Zeremonien, wobei Fleisch und Salz verboten sind.

GUIANA UND VENEZUELA

Bei den *Insel-Kariben*, die schon vor Kolumbus vom nördlichsten Teil Südamerikas nach Westindien gekommen waren, herrschten früher zahlreiche Formen von *Nahrungsenthaltung*. Nach IRVING ROUSE* fastete man bei folgenden Gelegenheiten: Pubertät, Häuptlingsweihe, Vaterschaft, vor einem Krieg, nach Tötung eines Feindes, bei Krankheit oder Tod eines nahen Verwandten. Im Pubertätsalter fasteten Jungen und Mädchen drei bis vier Wochen; es wird allerdings nicht berichtet, worin dieses „Fasten“ bestand. Während der Schwangerschaft enthielten sich die Gatten des Sexualverkehrs, nach der Geburt nahm die Mutter einige Tage nur *Kassawa* und Wasser zu sich, während der Vater die *Couvade* hielt und beim ersten Kind vierzig Tage fastete, d.h. zunächst garnichts aß, ab fünften Tag Korn-Bier trank und ab zehnten Tag Maniokfladen aß. Bemerkenswert erscheint noch, daß die alten Insel-Kariben bei ihren Siegesfeiern Gefangene fünf Tage hungern ließen und dann verzehrten, wobei dem tapfersten Krieger das Herz des Opfers zufiel.

Bei *Kariben* in Holländisch-Guiana war der Einweihungskurs für *Medizin-männer* nach FR. ANDRES 1938 noch mit erheblicher Nahrungsenthaltung verbunden. Er dauerte 24 Tage und gipfelte in der Hervorrufung einer Ekstase, die als „Himmelsreise“ geschildert wird. Unterrichtsperioden von dreimal 24 Stunden, die nachts singend und tanzend, bei Tag in der Hängematte liegend verbracht wurden, wechselten mit drei Tagen Ruhe, an denen die Prüflinge den Lehren des Meisters lauschten. An den Unterrichtstagen gab es tagsüber nichts zu essen und nichts zu trinken, abends Tabakwasser, um den „guten Tabak-Geist“ in sich aufzunehmen, als Rauschmittel ferner *Takini*-Saft und *Kasiri*-Wein. Es wurden Tabakblätter gekaut und noch Zigarren geraucht. Erregend wirkte wohl auch auf die Prüflinge, daß jeder von einem zugeteilten Mädchen am ganzen Körper mit roter Farbe bemalt wurde, um den Geistern schön und wohlgefällig zu erscheinen. Nicht alle Probanden erlebten die „Himmelsreise“, einige lagen zum Schluß totenähnlich am Boden, womit die Prüfung nicht bestanden war.

Von den *Kariben* am Unterlauf des Maroni-Flusses in Surinam (ehemals holländisch-Guiana) berichtet PETER KLOOS 1971, daß allgemein der Ameisenbär und der Delphin aus religiösen Gründen tabu sind, während andere Tiere aus Geschmacksgründen nicht verzehrt werden. Die Nahrungsversorgung würde

aber hierdurch nicht beeinträchtigt. *Erstmenstruierende* müssen acht Tage in einem besonderen Abteil des Hauses bleiben, sie ziehen alte Kleider an und kämmen sich nicht, um bösen Geistern möglichst unattraktiv zu erscheinen. Die Nahrung ist auf Maniokfladen und kleine Fische beschränkt. Ausdrücklich verboten sind Zuckerrohr und süße Früchte, weil hiervon die Zähne schlecht würden. Um *Schamane* zu werden, muß der Novize zunächst einen Auszug von der Rinde des *takini*-Baumes trinken, wonach ein fieberartiger Zustand eintritt, was als Wirkung von Geistern verstanden wird. Der Novize bleibt acht bis vierzehn Tage isoliert und wird von seinem Lehrer instruiert. Verboten sind während dieser Zeit alle Produkte von der Kuh und das Fleisch von Affen, *armadillos* (sich eingrabende Tiere), vom Jaguar und vom Kayman-Krokodil. Nach der Initiation ist noch für drei Jahre das Fleisch von Großwild verboten, fürs ganze Leben das von Rind und Schwein. Der Schamane enthält sich insbesondere des Genusses von Fleisch der Tierart, die sein Schutzgeist ist.

Bei den *Kariben* am Barama-Fluß in Britisch-Guiana wurden nach J. GILLIN (1936) die Mädchen während der ersten Menstruation in einer Ecke des Wohnhauses abgesondert; sie bekamen die Haare geschnitten und das Gesicht verhüllt, als Nahrung gab es nur *Kassawa* und Wasser. Die Mädchen wurden über Eheleben und Frauenhygiene belehrt sowie über die bei künftigen Menstruationen zu beachtenden Tabus: kein Fleisch, Verbleiben in der Hängematte, keine Jagdwaffen berühren. Bei den *Macushi-Kariben* wurden die erstmenstruierenden Mädchen zum Schluß noch rituell gezeißelt.

Bei den *Yanoama*, etwa 10 000 in Südost-Venezuela, wird nach JOH. WILBERT das Mädchen während der ersten Menstruation in einem Verschlag der Hütte isoliert, es darf nur Bananen mit Stäbchen essen und Wasser durch ein Knochenröhrchen saugen. Schwangeren ist das Fleisch aller Großwildarten und großer Fische verboten, da man befürchtet, die besondere Lebenskraft dieser Tiere würde auf das Kind übergehen und diesem schaden. Nach der Geburt seines Kindes bleibt der Vater zehn bis fünfzehn Tage in der Hängematte und verzehrt nur wenig pflanzliche Kost. Zur Initiation müssen die Jungen drei bis vier Tage in der Hängematte bleiben und fasten.

Eine Untergruppe der *Yanoama* bilden die *Sanema*; sie jagen und essen einige Tierarten nicht, weil diese früher Menschen gewesen seien: Adler, Alligator, Schlange und Schildkröte. Oma, der Gott der Jäger, habe das verboten; insofern handelt es sich um echte, d. h. religiöse Tabus. Wer Schamane werden will, darf vier Wochen lang morgens und abends nur je eine Banane essen und muß Wasser durch ein Knochenröhrchen saugen. Wenn ein *Sanema* einen Feind getötet hat, muß er mehrere Wochen fasten, d. h. wohl, er darf nur wenig pflanzliche Kost essen; sonst würde die *hikula* (Seele) des Getöteten ihn auch töten.

Zu den *Yanoama* gehören auch die *Waika*, worüber der Ethnologe OTTO ZERRIES 1954/1960 und die deutsch-venezolanische Ärztin INGA GOETZ 1970 berichtet haben. Große Vögel dürfen nicht geschossen werden, da sie Träger der „Bildseele“, des „anderen Ichs“ sein könnten. Wenn es doch mal geschieht, muß der Jäger zur „Reinigung“ zwei Monate fasten bzw. er darf nur wenig Bananen essen. Vogelei werden nicht gegessen, weil die *Waika*, was „Töter“ bedeutet, nicht ungeborenes Leben töten wollen. Abgelehnt wird auch Fleisch, das nicht ganz durchgebraten und noch blutig ist — ein letzter Rest wohl des ältesten Tabu der Tötung.

Die *Makiritare*, etwa 1200 bis 1600 Leute in Südwest-Venezuela, befolgen zum Fischfang verschiedene Nahrungstabus und enthalten sich auch sexuellen

Verkehrs. Letzteres gilt allgemein während der Menstruation. Schwangere dürfen kein Fleisch von Großwild essen, ebenso stillende Mütter, da sonst unerwünschte Eigenschaften auf das Kind übergehen würden. Überschreitungen von Tabus gelten auch als Krankheitsursachen; in solchen Fällen muß dem Schamanen gebeichtet und die Tabu-Ordnung wieder hergestellt werden. Auch müssen solche Kranke eine Zeit lang auf Fleisch von Großwild verzichten.

Wer bei den *Kamarakoto* Medizinmann werden will, muß von einem älteren *piache* angenommen sein. Dann wird nach GEORGE GAYLORD SIMPSON* zwei bis drei Monate starke Nahrungsbeschränkung gefordert; es darf nur so viel gegessen werden, wie unbedingt notwendig ist, um das Leben zu erhalten. Die Anwärter magern dabei stark ab, um so stärker wirken Tabaksaft und andere Rauschmittel, die zur Einführung in das Amt des Medizinmannes genommen werden.

Für die *Guahibo*, etwa 5000 Leute am oberen Orinoko, sind nach JOHANNES WILBERT tabu: Alligator, Fuchs, Jaguar und Schlange, weil diese Tiere als totemistische Vorfahren verehrt werden. Das gilt auch für den Thunfisch, der „Großmütterchen“ genannt wird. Während der ersten Menstruation wird das Mädchen in eine Hängematte unter dem Dach gelegt, es darf nur eingeweichte *Kassawa*-Fladen und von einer Palmenart „*Kambure*“ essen. Auch bei den folgenden Menstruationen gelten diese Nahrungsbeschränkungen. Nach der Geburt eines Kindes bleibt der Vater einige Tage in der Hängematte und fastet. Auch bei den *Piapoco* gelten diese Vorschriften; das erstmenstruierende Mädchen bekommt zu *Kassawa* nur etwas Vogelfleisch, aber nach der ersten Menstruation noch zwei Monate lang.

Bei den *Yabarana* wird nach WILBERT das erstmenstruierende Mädchen von der Mutter zum Menstruationshaus gebracht; es muß dort einen Monat bleiben und seine Nahrung auf *Kassawa* beschränken. Danach geleitet die Mutter ihre Tochter zum Fluß zu einer gründlichen „Reinigung“. Anschließend findet eine rituelle Geißelung des Mädchens statt, um böse Kräfte abzuwehren. Nach der Geburt eines Kindes schonen sich die Eltern zwei Wochen lang, beide essen nur *Kassawa* und kleine Fische. Das gilt auch nach Sterbefällen für die Verwandten.

Für die *Pariri* im nordwestlichen Venezuela sind Kröten und Schlangen tabu, da sie früher Menschen gewesen seien. Wer eine Schlange zufällig tötet, muß einige Tage fasten. Bei Eintritt der ersten Periode wird das Mädchen in den Wald gebracht und dort einige Wochen von der Mutter oder Schwester mit ritueller Nahrung versorgt. Verboten sind Fleisch von Großwild, Bananen, Honig, Zuckerrohr, Salz, Maden, Larven, Krebse und Schnecken, also sehr eiweißreiche Produkte. Während der Schwangerschaft meiden die Eltern das Fleisch vom Ameisenbär und vom Faultier, um einer Frühgeburt vorzubeugen, vom Alligator und Tapir, weil sonst der Vater sterben würde. Die Eltern essen auch keinen Honig, damit das Kind keinen weichen Schädel bekomme.

Die *Piaroa* in Süd-Venezuela erleiden nach WILBERT lieber Hunger und sogar den Tod, als die religiösen Vorschriften zu übertreten. Tabu ist vor allem der Tapir, von dem die *Piaroa* abzustammen glauben, aber auch andere große Tierarten fallen für Nahrungszwecke aus. Erstmenstruierende Mädchen werden im Gemeinschaftshaus isoliert und Nahrungsbeschränkungen unterworfen, die Jungen müssen sich dazu noch Geißelungen unterziehen. Nach einer Entbindung im Wald, kehrt die Mutter nach Hause zurück, sie muß aber noch eine Zeit lang in einem abgeschlossenen Raum bleiben und ihre Nahrung beschränken.

Bei den *Warao*, etwa 14 000 im Deltagebiet des Orinoko, sind nach WILBERT verschiedene eiweißreiche Nahrungsmittel tabu, so das Fleisch von Großwild (Tapir und Hirsch), des Süßwasser-Delphins und großer Fische. Solche Tiere hätten ähnliches Blut wie die Menschen und sie zu essen, sei Kannibalismus. Nach der Geburt eines Kindes befolgen die Eltern verschiedene Nahrungstabus, und der Vater muß zwei Wochen lang die *Couvade* halten.

Auf der am nördlichsten gelegenen Halbinsel Südamerikas, die zum größten Teil zu Venezuela, im übrigen zu Kolumbien gehört, leben etwa 50 000 *Goajiro*; sie waren Jäger, Sammler und Fischer, bevor die Europäer kamen, und übernahmen von diesen die Haltung von Schafen, Ziegen und Rindern. So entwickelte sich nach WILBERT ein völlig neuer Typ indianischer Kultur. Der Stammesverband besteht nach H. FUCHS aus dreißig bis vierzig Gruppen, die ihre Herkunft von bestimmten Tieren herleiten. Diese wurden früher als Totems nicht getötet und nicht gegessen, dienen aber heute nur noch als Eigentumsmarken. Bei der ersten Menstruation wird das Mädchen kalt gewaschen, um ihm eine weiße Haut zu sichern, es muß ein Brechmittel nehmen, um alles Kindhafte auszuschcheiden, sich danach in eine Hängematte legen und jede feste Nahrung meiden, während gewisse flüssige Nahrung mit Kräuterzusätzen, diesen Prozeß weiterfördern soll. Die Abschließung dauert zunächst einige Tage und nach einem Fruchtbarkeitsfest der mütterlichen Sippe noch Monate bis Jahre. Das Mädchen lernt, welche Tabus mit Heirat, Schwangerschaft und Geburt verbunden sind. Nach der Menopause wird die Frau kultisch als tot betrachtet und von allen bisherigen Beschränkungen befreit.

ZUSAMMENFASSUNG

Meidungen möglicher Nahrung, das Befolgen von Nahrungstabus und Speiseverboten sowie Fasten sind Grundformen der Nahrungsenthaltung, wenn man diese als aktives Verhalten des Menschen versteht. Es geht aus dem Irrationalen, psychologisch aus dem Unbewußten hervor, wie der Mensch und das Leben selbst. Gerechtfertigt werden wir so vor allem den magischen und mystischen Formen der Nahrungsenthaltung, die Verfasser von Jugend an erlebt und später auch als Arzt praktiziert hat. Eine seelische Krise führte 1929/30 zur Lehranalyse bei C. G. JUNG und zum tiefenpsychologischen Verständnis der Nahrungsenthaltung; es eröffneten sich dabei auch die mythologische Sicht und der religiöse Ursprung. Hinzu kamen ethnologische und religionswissenschaftliche Studien für meine Arbeit im „Ausschuß für Ernährungsfragen in Entwicklungsländern“ der „Deutsche Gesellschaft für Ernährung“. Auf Grund dieser Voraussetzungen wurde über Formen der Nahrungsenthaltung bei 62 Indianerstämmen Südamerikas berichtet, ferner über oft damit verbundene sexuelle Abstinenz. Es ergaben sich zahlreiche Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten, aber auch Besonderheiten bei den verschiedenen Stämmen, deren Gesamtkomplex jeweils einzigartig ist. Besondere Beachtung erfuhr das Medizinmannwesen, da hierin Nahrungsenthaltung und sexuelle Abstinenz am stärksten entwickelt sind. Unterteilt wurde der Artikel nicht nach Kulturbereichen, sondern nach heutigen Staatsgebieten, um auch den Nicht-Ethnologen zu orientieren.

LITERATUR: Beiträge der mit * gekennzeichneten Autoren finden sich im *Handbook of South American Indians*, 5 Volumes, edited by J. H. STEWARD, Smithsonian Institution, Washington D.C. 1946/49 — METRAUX, A.: *The Couvade*, ebenda Vol. 5 — KOPPERS, W.: *Die geheime Jugendweihe der Yagan und Alacaluf auf Feuerland*. Intern. Am. Congr. Sess. 21, Göteborg 1924 — GUSINDE, M.:

Die Feuerland-Indianer. Bd. I Die Selknam, Bd. II Die Yamana. Anthropos Verlag, Mödling b/Wien 1931, 1937. — In der Medizinmannschule der Yamana-Feuerländer: *Ciba-Heft* 36/1937 — GUEVARA, THOMAS: *Psicologia del Pueblo Araucano*. Santiago de Chile 1908 — FARON, LOUIS C.: *The Mapuche Indians of Chile*. Holt, Rinehart and Winston, New York 1968 — BECKER, H. VON: *Lengua und Kaiotugui*, Chaco: *Ztschr. Ethnol.* 73 (1941) H. 3/6 — NORDENSKIÖLD, H. VON: *Indianerleben*. El Gran Chaco. Leipzig 1912 — BALDUS, H.: *Indianer-Studien im nordöstlichen Chaco*. Leipzig 1931 — LIND, U.: *Naturvölkisches Leben im Gran Chaco: Image* (Fa. Roche) 41/1971 — Hilfsbedürftigkeit und Krankheit im Dasein eines Naturvolkes: *Die Waage* (Fa. Grüenthal) 10/1971 — *Die Medizin der Ayoré-Indianer*. Diss. Bonn 1973 — STADEN, H.: *Ein deutscher Landsknecht in der Neuen Welt*. Leipzig 1929 — KÖNIGSWALD, G. VON: *Die Coroados im südlichen Brasilien: Globus* 94 (1908) — ZERRIES, O.: *Wild- und Busch-Geister in Südamerika*. Wiesbaden 1954 — *Die kulturgeschichtliche Stellung der Waika-Indianer im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas*. München 1964 — *Medizinmann und Geisterglaube der Waika-Indianer: Ethnologia*, N. F. Bd. II (1960) — STEINEN, K. VON DEN: *Unter Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Berlin 1897 — MEGGERS, BETTY: *Amazonia. Man and Culture in a counterfeit paradise*. Chicago 1971 — MÜNDEL, M.: *Medizinmannwesen und Geistesvorstellungen bei den Kamayurá*. Wiesbaden 1971 — LEVI-STAUB, L.: *Traurige Tropen. Indianer in Brasilien*. Köln 1970 — HOPP, W.: *Sterben — wenn nötig, töten nie*. Sitten und Gebräuche heutiger Waldindianer. Berlin 1958 — KOCH-GRÜNBERG, TH.: *Zwei Jahre unter Indianern in Nordwest-Brasilien*. Berlin 1908 — BECHER, H.: *Die Surara und Pakidai. Zwei Yanonami-Stämme in Nordwest-Brasilien: Mitt. Mus. Völkerk.*, Bd. 16, Hamburg 1960 — NORDENSKIÖLD, E. VON: *Die Siriono-Indianer im Osten Boliviens: Petermanns Mitt.*, vol. 1 (1911) — *Indianerleben im Gran Chaco*. Berlin 1923 — REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO: *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogota 1961 — HOLMBERG, ALLAN, R.: *Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia*, New York 1969 — SCHMIDT, MAX: *Los Chiriguano e Isozo: Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, vol. 4, Nr. 3 (1938) — BRADFIELD, R. B.: *Diet and Food Beliefs of Peruvian Jungle Tribes: J. Am. Dietet. Ass.* 39 (1961) — WRIGHT, HARRY B.: *Zauberer und Medizinmänner*. Zürich 1958 — KARSTEN, R.: *Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes: Ztschr. Ethnol.* 1955, H. 2 — YPIRANGA, MONTEIRO MARIO: *Cariama. Pubertätsritus der Tucano-Indianer: Ztschr. Ethnol.* 85 (1960) — REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO: *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tucano Indians*. Univ. Chicago Press 1971 — BOLINDER, G.: *Die Indianer der tropischen Schneegebirge*. Stuttgart 1925 — ANDRES, FR.: *Die Himmelsreise der karibischen Medizinmänner: Ztschr. Ethnol.* 1938, H. 3/5 — GILLIN, J.: *The Barama River Caribs of British Guiana: Peabody Mus. Am. Archaeol. and Ethnology*, vol. 14, Nr. 2, Cambridge, Mass. 1936 — KLOOS, PETER: *Female Initiation among the Maroni River Caribs: Am. Anthropologist*, vol. 71 Nr. 5 (1969) — *The Maroni River Caribs of Surinam*. Assen (Nederland) 1971 — WILBERT, JOH.: *Indios de la Region Orinoco Ventuari*. Caracas 1963 — *Survivors of Eldorado. Four Indian Tribes of South America (Venezuela)*. New York 1971 — *Zur Kenntnis der Yabarana*. Köln 1959 — *Zur Kenntnis der Pariri: Wiener Arch. Völkerk.* 15 (1960) — *Goajiro Kinship and the eiruku cycle*. Los Angeles 1970 — GOETZ, INGA: *Uriji jami. Die Waika-Indianer des oberen Orinoko*. Caracas 1970 — FUCHS, H.: *Initiationen in Südamerika*. Diss. Wien 1956 — *Totemismus und Sozialstruktur der Guajiro: 34. Intern. Am. Congr.* 1960 — LUBLINSKI, IDA: *Der Medizinmann bei den Natur-*

völkern Südamerikas: *Ztschr. Ethnol.* 52 (1920/21) Heft 2/3 — WULF, J. H.: *Totenkult der Naturvölker des südlichen Südamerikas*. München 1972 — HEUN, E.: *Das Fasten als Erlebnis und Geschehnis*. Psychologische und physiologische Grundlagen der Nahrungsenthaltung. Vittorio Klostermann, Frankfurt 1953. — Nahrungsenthaltung bei Naturvölkern: *Dtsch. Ärzteblatt* 1971, H. 18, S. 1332—1342 — Askese und Fasten bei den alten Christen: *Med. Welt* (24 (N.F.): 265—270 (1973).

MISSIONSWISSENSCHAFT IN DEN NIEDERLANDEN

Überlegungen, Fakten, Perspektiven

von F. J. Verstraelen

Einführung

Die Niederlande besitzen eine lange Tradition auf dem Gebiet der missionswissenschaftlichen Reflexion. Schon im 16. und 17. Jahrhundert entwickelten SARAVIA, HEURNIUS, WALAEUS, VOETIUS und HOORNBEECK eine Theologie der Mission. Man kann sogar mit gutem Grunde annehmen, daß die ersten missionswissenschaftlichen Studien von evangelischer Seite aus den Niederlanden stammen. Die katholische Universität in Nimwegen war 1930 die erste, die einen Professor für Missionswissenschaft ernannte (Prof. A. MULDER), 1939 folgte die Freie Reformierte Universität von Amsterdam mit der Ernennung von Prof. J. H. BAVINCK. Zur Zeit ist die Missionswissenschaft in der einen oder anderen Form an fast jeder theologischen Fakultät oder Hochschule vertreten. Es bestehen aber große Verschiedenheiten im akademischen Stand des Fachvertreters und im Stellenwert der Missionswissenschaft innerhalb der theologischen Ausbildung. In unseren Erörterungen beschränken wir uns auf die universitären und halbuniversitären Ausbildungsstätten, obwohl es sicher interessant wäre, auch auf das Zentrum für katholische Missionare im Heimaturlaub „Kontakt der Kontinente“, das seit 1961 vier- und sechswöchige Kurse anbietet, und das neue „Hendrik Kraemer Institut“, das die früheren Missionsausbildungsstätten von Baarn und Oegstgeest in sich vereint, näher einzugehen.

Missionswissenschaft in den Niederlanden heute heißt vor allem ökumenische und praktische Zusammenarbeit. Die wichtigsten Erfolge dieser Zusammenarbeit sind: Das „Interuniversitair Instituut voor missiologie en oecumenica“ (Interuniversitäre Institut für Missionswissenschaft und ökumenische Forschung), gegründet 1969; die Herausgabe einer neuen Zeitschrift *Wereld en Zending* (Welt und Mission), die die früheren katholischen und evangelischen Ausgaben auf diesem Gebiet (*De Heerbaan* und *Het Missiewerk*) in sich vereint (seit 1972); die Neubelebung der „Werkgroep Docenten Missiologie“ (Arbeitsgemeinschaft der Missionswissenschaftler) und zuletzt die geplante Neustruktur des „Zendingwetenschappelijk Werkverband“ (= missionswissenschaftliche Studiengemeinschaft), das jetzt auch katholische Teilnehmer aufnehmen wird.

Zwar bemerkt man einen Rückgang der ausländischen Aktivitäten auf dem Missionsfeld draußen, dafür aber eine neue Zusammenarbeit im Bemühen, Mission neu zu bewerten und ihre ökumenische Bedeutung für diese Zeit deutlicher herauszustellen.

Einige Überlegungen

Im ersten Heft der neuen Zeitschrift *Wereld en Zending* wurde eine Übersicht gegeben über die Lage der Missionswissenschaft an den niederländischen Universitäten und Hochschulen. Die Fakten könnten auf den ersten Blick imponieren; aber sie sollten nicht die problematische Situation der Missionswissenschaft in den Niederlanden verhüllen. Der Hauptgrund der Probleme liegt in einem zu engen Begriff der Missionswissenschaft, als würde sie sich hauptsächlich mit Übersee-Mission befassen. Vor allem bei den Katholiken besteht diese Gefahr, und bei dem schnellen Rückgang der Zahl von Missionaren im Auslandsdienst wäre damit zugleich die Missionswissenschaft als Disziplin zur Randerscheinung

herabgewürdigt. Die Arbeitsgemeinschaft der Missionswissenschaftler hat diese Lage erkannt und bemüht sich seit 1972 in ihren Treffen um eine Neubesinnung auf den Stellenwert der Missionswissenschaft innerhalb der Theologie überhaupt. Wenn man davon ausgeht, daß Theologie Nachdenken über das Wort Gottes für die Welt sein soll, und dabei bedenkt, daß „Welt“ heute den ganzen Erdball umfaßt (und nicht nur den Westen oder den Norden), dann muß es die Aufgabe der Missionswissenschaftler sein, ihren Beitrag zu liefern zur Beseitigung eines jeden Provinzialismus in den theologischen Disziplinen und sich um einen weltweiten Ausblick zu bemühen. Sie sollten sich als „kosmopolitische“ Experten betrachten und ihre Kollegen zu der notwendigen theologischen Konfrontation oder zum Dialog führen mit Phänomenen, wie sie die lebendige Existenz der anderen Religionen und Kulturen und der soziale Umbruch in allen Gesellschaftssystemen der Welt zeitigt. Die Missionswissenschaftler sollten deutlich machen, daß die einzige reelle Perspektive der Theologie heute eben diese weltweite ist, wenn die Theologie in den Augen des modernen Menschen, der diese Einheit der Welt als tägliche Realität erfährt, nicht unwirklich werden soll. So könnte auch die Begegnung mit anderen Modellen christlichen Lebens und Denkens in anderen Ländern die Theologen vor Einseitigkeiten und vor der Verabsolutierung des eigenen Modells bewahren. Wie man dies verwirklichen kann, ist eine andere Frage. Wenn diese Sicht aber akzeptiert wird, ist die Hoffnung berechtigt, daß die Missionswissenschaft, statt Randerscheinung zu sein, eine neue und wesentliche Funktion innerhalb der theologischen Fakultäten einnehmen wird. Wenn Theologie zeitgemäß sein will, müßte jeder Theologe einen „missionswissenschaftlichen“ Blick haben, und der Missionswissenschaftler könnte bei dieser „Bekehrung der Theologen“ zur Weltperspektive eine wichtige Rolle spielen.

Wenn das Ideal weitgehende Integration der missionswissenschaftlichen Aspekte in allen theologischen Disziplinen ist — was unter allen Umständen erstrebt werden sollte —, dann muß doch eine besondere Aufmerksamkeit der dauernden Bedrohung durch den Provinzialismus gelten, und diese Wachsamkeit wird am besten gewährleistet, wenn in allen Fakultäten ein Mitglied die notwendigen Informationen und Anregungen dazu geben kann. Missionswissenschaftler, die sich der Bedeutung, aber auch der außergewöhnlichen Komplexität der weltweiten Dimension des modernen Lebens bewußt sind, werden nicht nur ihren Kollegen der Fakultät ihre Hilfe anbieten, sondern auch versuchen, Querverbindungen zu Kollegen anderer Fakultäten herzustellen, um zu einer fachübergreifenden Zusammenarbeit zu kommen. So gibt es heute immer mehr Zusammenarbeit mit Religionswissenschaftlern, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlern, die zunehmend die Bedeutung der Religion im menschlichen Leben überhaupt und bei sozialen Änderungs- und Entwicklungsprozessen insbesondere anerkennen und den Wert der qualitativen Aspekte des Lebens bei sozial-ökonomischen Veränderungen betonen. Oft scheint Zusammenarbeit mit Kollegen der nicht-theologischen Fakultäten einfacher zu gelingen als die mit den eigenen Fachkollegen, die manchmal noch im zu engen Rahmen der traditionellen Disziplin eingeschlossen sind, weil sie nicht realisieren, daß der Angesprochene in der heutigen Theologie der moderne Mensch sein soll, der in dieser einen, aber noch uneinigen Welt lebt.

Was Missionswissenschaft in einer Fakultät oder einer Universität vermag, hängt natürlich sehr vom zuständigen Fachmann ab. Die ganze Frage einer Neubewertung der Missionswissenschaft ist zum größten Teil die Frage nach

der Fähigkeit des Missionswissenschaftlers, richtige Fragen zu stellen, Vorschläge zu machen und Spezialkenntnisse anzubieten, um so als Katalysator die Theologie zu zwingen, wirklicher, d. h. wirkungsvoller, zu werden in unserer Realität, in dieser Welt und gegenüber den Herausforderungen der Christenheit.

Missionswissenschaftler müssen „Grenzüberschreiter“ sein, die sich nicht nur mit den Aufgaben der Übersee-Mission befassen, sondern auch mit der Rückwirkung der universalen und weltweiten Einsichten und Erfahrungen auf die *theologia in loco*.

Fakten

Um den Platz der Missionswissenschaft an den theologischen Fakultäten und Hochschulen richtig einschätzen zu können, muß man wissen, daß es im niederländischen Hochschulsystem zwei größere Examen gibt: das Kandidatsexamen für die „Präkandidaten“, und das Doktoralexamen für die „Postkandidaten“, das zum Titel „drs.“ (*doctorandus*) führt und mit dem deutschen Magister zu vergleichen ist.

Die theologischen Fakultäten und Hochschulen kann man in den Niederlanden in drei Kategorien unterteilen:

- A. Die (evangelischen) Fakultäten der drei staatlichen Universitäten und der Universität der Stadt Amsterdam,
- B. Die kirchlich gebundenen Universitäten in Amsterdam und Nimwegen,
- C. Die vier neuen katholischen Hochschulen.

Wir werden den Platz der Missionswissenschaft an den verschiedenen Ausbildungsstätten besprechen und die Themen der Vorlesungen und Seminare über vier Semester (1970–1972) aufführen. Ausführlichere Information bietet der Aufsatz „Missiologie in Nederland“ in: *Wereld en Zending* 1972/1, S. 59–80.

A. Staatliche Universitäten und Universität der Stadt Amsterdam

Im allgemeinen kann man sagen, daß die Kirchen die Missionswissenschaft in diesen evangelischen Fakultäten eingeführt haben. Die Kirchen ernannten einen Professor für „apostolaat“, das Missionswissenschaft und Pastoral umfaßte, also schon einen „Sechs-Kontinente-Blick“ *avant la lettre*. Viel hängt allerdings vom zuständigen Professor ab, so etwa, wo Schwerpunkte gesetzt und welche Probleme aufgegriffen werden. Die Gefahr ist jedoch groß, daß Apostolat als „kirchliches Fach“ angesehen wird, das mehr für diejenigen Studenten geeignet ist, die vorhaben, später in der Kirche zu arbeiten, als für alle Theologiestudenten überhaupt. Manchmal aber hat die Fakultät selbst Missionswissenschaftler angestellt, wie in Leiden (Prof. E. JANSEN SCHOONHOVEN ist außerordentlicher Professor für Missionswissenschaft und Ökumenik) und in Utrecht (Prof. J. M. VAN DER LINDE ist ordentlicher Professor für Missionswissenschaft). An all diesen Fakultäten kann man Missionswissenschaft als Haupt- oder Nebenfach für das Doktoralexamen wählen.

1. *Staatliche Universiteit Leiden* — Hier sind zwei Professoren für Missionsstudien: Prof. A. J. RASKER ist angestellt von der *Nederlands Hervormde Kerk* mit Lehrauftrag „Apostolaat“ und Prof. E. JANSEN SCHOONHOVEN von der Fakultät mit Lehrauftrag Missionswissenschaft und Ökumenik (als Unterteil der Kirchengeschichte). Prof. Rasker befaßt sich hauptsächlich mit Apostolat in der modernen Gesellschaft der Technologie, Industrialisierung und Säkularisierung, während Prof. Jansen Schoonhoven „Apostolat in der nicht-westlichen Welt“ als Thema hat.

Behandelt wurden von Prof. JANSSEN SCHOONHOVEN: Das Evangelium in Asien (für Präkandidaten); Seminare für Postkandidaten 1970—1971: Missionswissenschaft seit Uppsala, Aufsatz von Prof. Camps über nicht-westliche Theologie, Teil III von „Theologischen Stimmen aus Asien, Afrika und Latein-Amerika“; 1971—1972: Theologie der Entwicklung. Prof. RASKER las über Grundfragen der Theologie des Apostolats, Dialog mit Israel, Konfrontation mit dem Marxismus. Es existiert eine Studiengruppe „Ost“, die eine Studienreise in die Sowjetunion machte.

2. *Staatliche Universität Groningen* — Der Schweizer Missionswissenschaftler Dr. H.H. ROSIN wurde von der *Nederlands Hervormde Kerk* angestellt als Dozent für Apostolat und von der Fakultät als Dozent für ökumenische Fragen und Missionswissenschaft. Es wurden behandelt: Aspekte der internationalen Missionskonferenzen 1910—1963; Diskussion über *Missio Dei*. Dr. Rosin nahm teil an einer interfakultären Studiengruppe über „Die sozialpolitische Ambivalenz des Christentums in Latein-Amerika“, die zusammenkam auf Initiative des Instituts für Friedensforschung an der Universität.

3. *Staatliche Universität Utrecht* — Innerhalb dieser Fakultät besteht eine größere Differenzierung in den Disziplinen, die in Groningen von einem Mann, in Leiden von zwei vertreten werden. Prof. A. J. BRONKHORST hat die Professur für Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts, einschließlich ökumenische Fragen. Prof. H. JONKER ist für „Evangelistik“ verantwortlich, und Prof. J. M. VAN DER LINDE vertritt insbesondere die Missionswissenschaft (er hat das Lektorat der *Nederlands Hervormde Kerk* für Apostolat, ist außerordentlicher Professor mit dem Lehrauftrag „Die Geschichte der Herrnhuter Bruderschaft und die Kirchengeschichte des Karibischen Gebietes“ und ist planmäßiger ordentlicher Professor der Fakultät). Wie eindrucksvoll diese dreifache Verkörperung der Missionswissenschaft an dieser Fakultät auch sein mag, auf dem Gesamtlehrplan für 5—6 Jahre sind für Missionswissenschaft im engeren Sinne nur 26 Stunden vorgesehen. Das macht den Ausruf von Prof. van der Linde verständlich: „An einer Staatsuniversität Missionswissenschaftler sein, ist reine Selbstbestrafung!“ — Damit weist er hin auf die sehr begrenzte Zahl der Unterrichtsstunden, die er vor dem Kandidatexamen geben kann. Andererseits gibt es eine neue erfreuliche Tendenz: Relativ viele Studenten haben sich als Hauptfach oder Nebenfach (20 und 6) für das Doktoralexamen Missionswissenschaft gewählt, obwohl sie nicht die Absicht haben, als Missionare ausgesandt zu werden. Sie sehen Missionswissenschaft als einen wichtigen Einstieg zur historischen und systematischen Durchforschung der Theologie und der Aufgaben der Kirche.

Behandelt wurden für Präkandidaten: *Capita selecta* im Apostolat; für Postkandidaten: die *Frankfurter Erklärung*, verschiedene Berichte des Weltkirchenrates zum Dialog (1970/1971), Ausschnitte aus der niederländischen Missionstheologie von LIUDGER bis zu HOEKENDIJK (1971/1972). 1971—1972 wurde eine Willebrord-Arbeitsgruppe installiert für interessierte Studenten. Es wurde CRAGGS Buch *Christianity in World Perspective* diskutiert. Im gleichen Jahr wurde ein Seminar über „Religion und Gesellschaft“ abgehalten für Dozenten und Studenten aus verschiedenen Disziplinen. Begriffe wie Kirche, Konfession, Sekte, Gemeinschaft wurden analysiert und gefüllt von Soziologen, Anthropologen, Religionsphänomenologen und Missionswissenschaftlern.

4. *Universität der Stadt Amsterdam* — Hier ist Prof. H. B. KOSSEN verantwortlich für den Unterricht im Fach Apostolat für die Kirchen. Behandelt wurden für Präkandidaten: Das Dokument „The Unity of the Church and the

Unity of Mankind“ der Kommission für *Faith and Order*, einschließlich die praktische Anwendung für die örtliche Gemeinde (1970/1971); die Diskussion zur *Frankfurter Erklärung* im Vergleich mit dem Entwurf *Renewal in Mission* (Uppsala); die Funktion einer christlichen Gemeinde mit besonderer Berücksichtigung der Pastoralplanung für die Innenstadt von Amsterdam (1971/1972). — Mit Postkandidaten wurde eine Studiengruppe gebildet in Zusammenarbeit mit der Freien Universität und der Katholischen Theologischen Hochschule zum Thema: Gesellschaft und christliche Gemeinde.

Bemerkenswert ist, daß man hier also versucht, allgemeine missionswissenschaftliche Gedanken für die Praxis der christlichen Gemeinden umzusetzen.

B. Kirchlich gebundene Universitäten und „Kampen“

Die reformierten Kirchen der Niederlande (seit 1892) haben schon 1896 die Missionsaktivitäten in die Kirche mitaufgenommen und wurden sehr aktiv in der Missionsarbeit.

Die katholische Kirche in den Niederlanden stellte immer einen großen Teil aller Missionare der katholischen Kirche in der ganzen Welt: 1969 waren noch 8842 Personen in der Mission beschäftigt (davon 4178 Priester, 1240 Laienbrüder und 2857 Schwestern). Es ist klar, daß auch die Universitäten, die von diesen Kirchen gegründet wurden oder getragen werden, großen Wert auf die theoretische Begründung und Durchdenkung der Mission legen.

Mit den Reformierten Kirchen liiert sind die Freie Universität in Amsterdam (1880), bes. deren theologische Fakultät, und die theologische Hochschule in Kampen (1854); die katholische Universität in Nimwegen wurde 1923 gegründet.

1 a) *Die Freie Reformierte Universität Amsterdam* — Während der Periode Prof. BAVINCKS war Missionswissenschaft Teil der praktischen Theologie, aber allmählich entwickelte sie sich zu einer selbständigen Disziplin. 1965 wurde Prof. Bavinks Erbschaft in drei Professuren aufgeteilt: Praktische Theologie (Prof. J. FIRET), Geschichte und Religionsphänomenologie der nicht-christlichen Religionen (Prof. D. C. MULDER) und Missionswissenschaft und Evangelisation (Prof. J. VERKUYL). Unterteilt wurde auch die Missionsgeschichte: Prof. J. VERKUYL doziert die Geschichte der Jungen Kirchen, Prof. J. VAN DEN BERG (Kirchengeschichte nach 1650) die Geschichte der Mission der westlichen Kirchen und der Missionsgesellschaften. Prof. J. Verkuyl hat für seine Abteilung einen Assistenten für wissenschaftliche Forschung (Drs. J. GORT) und eine studentische Hilfskraft zur Verfügung.

Behandelt wurden für Präkandidaten: Einführung in die Missionswissenschaft und *capita selecta* (z.B. Geschichte der jüngeren Kirchen, Methoden der Glaubensverbreitung, Begegnung zwischen Leuten verschiedenen Glaubens). Die Abteilung Mission und Evangelisation trägt auch mit bei zum nachakademischen Kursus für Pfarrer im Amt: Die Beziehung zwischen Mission, Diakonat und Entwicklungshilfe (1970/1971); Formen der Glaubensverbreitung in der heutigen niederländischen Gesellschaft, mit Bezugnahme auf die Schriften von Walter HOLLENWEGER (1971/1972). (N. B. Unlängst wurde ein interfakultärer Kursus über Probleme der Entwicklungsländer eröffnet, der in allen Fakultäten als Teil des Doktoralexamens belegt werden kann. Prof. Verkuyl behandelte folgende Aspekte: Ideologische Momente beim Aufbau der jungen Nationen, die Rolle der Kirchen im Entwicklungsprozeß und Makro-Ethik und Entwicklung.)

1b) *Theologische Hochschule der Reformierten Kirchen Kampen* — Prof. A. G. HONIG ist hier ordentlicher Professor für Missionswissenschaft. „Evangalisation“ wird aber von einem anderen Professor übernommen (Prof. G. Th. ROTHUIZEN, zu gleicher Zeit Professor für Ethik). Der Hauptakzent liegt auf dem Unterricht für Präkandidaten, die schon in der Periode vor dem Kandidatsexamen Missionswissenschaft als Hauptfach wählen können. Es gibt drei Studenten, die Missionswissenschaft als Hauptfach für das Doktoralexamen wählen und sich auf Themen wie Kirche und Israel, Dialog mit dem Islam und „Salvation today“ spezialisieren. Behandelt wurden in Vorlesungen und Seminaren für Präkandidaten: Aufgabe und Platz der Missionswissenschaft innerhalb der Theologie, Dialog mit dem Buddhismus, Frankfurter Erklärung (1970/1971); Dialog mit dem Hinduismus, Salvation today (1971/1972).

2. *Katholische Universität Nimwegen* — In Nimwegen wird Missionswissenschaft vertreten von Prof. A. CAMPS, Ordinarius mit Spezialgebiet: *Theologia religionum* und Dialog, Kirche in Asien; Dr. J. N. VAN PINXTEREN, planmäßiger außerordentlicher Professor für Geschichte und aktuelle Lage der Kirche in Afrika; Drs. R. G. VAN ROSSUM, Dozent für Geschichte und aktuelle Lage der Kirche in Latein-Amerika, und Drs. J. M. VAN ENGELEN, Assistent für Missionsplanung. Zwei Studenten-Assistenten sind verantwortlich für den Aufbau eines Dokumentationszentrums (u. a. im Besitz einer geradezu einzigartigen Sammlung über Pastoralkonzilien der Dritten Welt seit dem Vaticanum II). Mit solch einem wissenschaftlichen Stab kann Nimwegen ein durchdachtes und ausgiebiges Programm anbieten für Studium und Forschung. Es wird von Lernformen und Methoden Gebrauch gemacht, die eine neue Richtung andeuten und die sozial-kulturellen Faktoren, die in den Missionsaktivitäten der Kirchen mitspielen, ganz klar miteinbeziehen.

Von 1966 bis 1971 wurden 52 Studenten in der missionswissenschaftlichen Abteilung der Fakultät ausgebildet; seit 1971/1972 sieht man einen bedeutenden Rückgang der Neueinschreibungen. Historisch gesehen zog Nimwegen immer schon Studenten an, die vorhatten, als Missionar ausgesandt zu werden (oder die schon Erfahrung in der Mission gesammelt hatten); die Abteilung konzentrierte sich hauptsächlich (wenn auch nicht grundsätzlich) auf die Dritte Welt. Missionswissenschaft wurde so sehr leicht mit einer besonderen Gruppe (der der Missionare) identifiziert und blieb innerhalb der Fakultät eine Randerscheinung. Diese isolierte Lage (trotz eindrucksvoller Besetzung und interessantem Programm) wird noch betont durch das Fehlen der Missionswissenschaft innerhalb des Kandidatsprogramms der Ausbildung. Angesichts der Aussicht, daß in der nächsten Zukunft die Zahl der jungen Katholiken, die in die Übersee-Mission gehen wollen, zurückgehen wird, befindet sich, was die Missionswissenschaft angeht, die Theologische Fakultät mit dem meist ausgearbeiteten Programm und dem größten Stab in einer offenen Krise.

Missionswissenschaft wird hier, wie gesagt, nur angeboten als Doktoratprogramm, und zwar über 5 Semester (1 Semester Einführung, 4 Semester thematischer Forschung). Die Einführung enthält *Prolegomena*, Information über Geschichte und aktuelle Lage der Kirchen in der Dritten Welt und eine Auswahl aus Kulturanthropologie und Religionsanthropologie oder Politologie und Soziologie (weil die situationsbedingten Aspekte vorrangig sind). Thematisch konzentrieren sich die beiden folgenden Semester auf missionstheologische Einsteige (z. B. *local theology*), die zwei letzten auf interdisziplinäre Lehrveranstaltungen.

C. Die neuen katholischen Hochschulen

In früheren Zeiten hatte jede katholische Diözese und jede Missionsgesellschaft ihr eigenes theologisches Ausbildungszentrum, ungefähr 30 insgesamt. In den sechziger Jahren, als deutlich wurde, daß die Welle junger Priesterberufe abflaute, planten Bischöfe und Superioren eine Konzentration der theologischen Ausbildung. Zur gleichen Zeit wollten sie den Standard heben, indem sie, wenn möglich, sich einer Universität anschlossen oder zumindest universitäre Anerkennung anstrebten. Als Resultat dieser Konzentrationsversuche entstanden 1967 vier neue katholische Hochschulen, die fast alle früheren Ausbildungsstätten umfassen (außer einem Missionszentrum der Mill-Hill-Missionare in Roosendaal). Diese Hochschulen befinden sich in Amsterdam, Utrecht, Tilburg und Heerlen. Die Position der Missionswissenschaft an diesen Fakultäten ist, vielleicht mit Ausnahme von Heerlen, sehr zweideutig und umstritten, obwohl ein Allgemeinurteil nicht gegeben werden kann angesichts der Unterschiede in jeder einzelnen Fakultät.

1. *Katholisch-Theologische Hochschule Amsterdam* — Es gibt hier keinen Missionswissenschaftler, man möchte missionswissenschaftliche Aspekte in die verschiedenen Disziplinen der Theologie einbauen. Für Präkandidaten werden Vorlesungen über „nicht-christliche Religionen“ gegeben in Zusammenarbeit mit den beiden anderen Fakultäten in Amsterdam. Für Spezialstudien zum Doktoralexamen wird auf Nimwegen verwiesen.

2. *Katholisch-Theologische Hochschule Utrecht* — Diese neue katholische Fakultät ist zum Teil integriert in die (Evangelisch-)Theologische Fakultät der Staatsuniversität. Sie hat das gleiche Integrationsmodell wie die Amsterdamer Fakultät gewählt; allgemein-missionswissenschaftliche Aspekte werden unter Kirchengeschichte und praktischer Theologie behandelt. Weil diese Situation jedoch, besonders von denjenigen, die sich auf Mitarbeit in den Jungen Kirchen der Dritten Welt vorbereiten, als unbefriedigend empfunden wurde, wurde auf Zeit ein Missionswissenschaftler herangezogen, um bestimmte Themen zu behandeln. Obwohl es also keinen hauptamtlichen Missionswissenschaftler gibt, können Studenten durch die enge Zusammenarbeit der Fakultäten leicht an den Vorlesungen von Prof. VAN DER LINDE teilnehmen. Im Studienplan dieser theologischen Hochschule wird die phänomenologische Betrachtung der nicht-christlichen Religionen stark betont, eine theologische Durchdenkung des Problemkreises Religionen fehlt aber.

3. *Stiftung Theologische Fakultät Tilburg* — Diese Fakultät wird voll aufgenommen werden in die katholische Universität von Tilburg, die bis jetzt erst Volkswirtschaft, Jura und Soziologie umfaßt. Unter Einfluß der beteiligten Missionsgesellschaften gab es ursprünglich eine Strömung „Christentum und Dritte Welt“, die die Religionsphänomenologie und die sozialökonomische Entwicklungsproblematik betonte. Diese Richtung wurde jedoch verlassen und die Thematik mitaufgenommen in die praktische Theologie (Pastoraltraining und eine Spezialisierungsmöglichkeit in Religionsunterricht und Liturgik). Dr. F. J. VERSTRAELEN, der als Gastdozent ein Jahr lang diese Richtung mitvorantrieb, sah das missionswissenschaftliche Seminar während seiner Abwesenheit zu einem Wahlfach reduziert. Auf dem Papier gibt es immer noch einen missionswissenschaftlichen Zweig (als Teil der Pastoraltheologie), aber praktisch ist nicht geklärt, wie Missionswissenschaft innerhalb dieses Programms Teil des Pastoraltrainings sein kann, das schließlich doch von holländischen Verhältnissen aus-

geht. Auch ist nicht geklärt, wie Missionswissenschaft für die holländischen Verhältnisse wichtig sein kann, weil das Fach immer noch auf die Überseemission ausgerichtet ist.

Behandelt wurden unter der Überschrift: *Orientierung in der Weltmission* folgende Themen: Ortskirche, Ortstheologie, Dialog; informiert wurde über: Unabhängige religiöse Bewegungen und ihre Bedeutung für die „älteren“ Kirchen (1970/1971); *Salvation today*; neue Formen des kirchlichen Lebens, neue missionarische Beziehungen zwischen den Kirchen (1971/1972).

4. *Hochschule für Theologie und Pastoral Heerlen* — Obwohl Missionswissenschaft kein Hauptfach für Präkandidaten ist, wird doch viel getan, um den Missionsaspekt aller theologischen Disziplinen herauszustellen. Drs. H. STEEMERS wurde hauptamtlich angestellt, um dieses Integrationsmodell durchzuführen. Zur gleichen Zeit werden Teilaspekte in besonderen Kursen ausführlicher behandelt: Religionen, Analyse der aktuellen Lage der Kirchen in der Dritten Welt, Theologie der Religionen. Auch wurde 1971/1972 ein Abendkurs angeboten über Entwicklungsproblematik mit Themen wie: „China und seine Bedeutung für die Weltgemeinschaft“ und „Die Methode des Paulo Freire“. Für diejenigen, die in anderen Ortskirchen mitarbeiten wollen, wird ein praktisches Trainingsprogramm in den betreffenden Ländern entwickelt. „Heerlen“ beweist, daß eine anregende Präsenz der Missionswissenschaft in einer theologischen Fakultät hauptsächlich davon abhängt, daß wenigstens einige hauptamtliche Mitarbeiter von ihrer Bedeutung und Relevanz überzeugt sind und sich auch praktisch dafür einsetzen (Drs. H. STEEMERS, Drs. R.G. VAN ROSSUM, Harry HAAS).

Literarischer Niederschlag — Um einen Eindruck der missionswissenschaftlichen Literatur in niederländischer Sprache zu bekommen, vergleiche man die „Bibliographie 1971“, veröffentlicht in *Wereld en Zending*, 1972/4, S. 306—315. — Hier erwähnen wir nur die Doktorarbeiten (1970—1972):

DANEEL, M. L., *The Background and Rise of Southern Shona Independent Churches*. 's-Gravenhage 1971, 527 S. (Freie Universität Amsterdam)

HOF, I. P. C. van 't, *Op zoek naar het geheim van de Zending*. In dialoog met de Wereldzendingconferenties 1910—1963. Wageningen 1972, 242 S. (Staatliche Universität Leiden). Englische Zusammenfassung.

JONG, J. A. de, *As the waters cover the sea*. Millennial expectations in the rise of Anglo-American Missions (1640—1810), Kampen 1970, 245 S. (Freie Universität, Amsterdam)

MUNTERS, Q. J., *Rekruterende als Roeping*. Sociologische overwegingen met betrekking tot het missionaire handelen. Meppel 1970, 216 S. (Staatliche Universität Utrecht). Englische Zusammenfassung.

PIRYNS, E. D. P. F., *Japan en het Christendom; naar de overstijging van een dilemma*. Tiel/Utrecht 1971, 278 S. (I) + 394 S. (II) (Katholische Universität Nimwegen). Englische Zusammenfassung.

RIDDER, R. R. de, *The Dispersion of the People of God, the covenant basis of Mathew 28, 18—20 against the background of Jewish, pre-Christian proselytizing and diaspora and the apostleship of Jesus Christ*, 1970 (Freie Universität, Amsterdam)

SLAGEREN, J. van, *Les origines de l'Eglise Evangélique du Cameroun*. Missions Européennes et Christianisme autochtone. Leiden 1972, 301 S. (Staatliche Universität Leiden). Niederländische Zusammenfassung.

VRIES, J. L. de, *Sending en Kolonialisme in Suidwes-Afrika*. Die invloed van die Duitse Kolonialisme op die Sendingswerk van die Rijnse Sendingenootskap in die vroeëre Duits-Suidwes-Afrika, 1880—1914/18, Brüssel 1971, 372 S. (hektographiert). (Evangelische theologische Fakultät, Brussel)

Aussichten

Bei der Vorführung der „Fakten“ wurde manchmal schon ein Werturteil gegeben, und, wie wir alle wissen, wird dies leicht von persönlichen Empfindungen, Erfahrungen, vom Charakter und sogar von der augenblicklichen Wetterlage mitbestimmt. Wenn man sich aber die Fakten ansieht, muß man schon den „objektiven“ Schluß ziehen, daß die Missionswissenschaft sich in einer kritischen Lage befindet. „Krise“ heißt nicht unbedingt Anfang vom Ende, obwohl das Ende der traditionellen Missionswissenschaft sicher mit dem Ende der traditionellen „Mission“ naht. Die erste Bedingung einer Neuauffassung der Missionswissenschaft und eines *Aggiornamento* wäre, sich den neuen Kontext der „Mission“ heute klarzumachen. Dieser neue Kontext sollte nicht so sehr als das Ende der früheren Missionsaktivität bewertet werden, eher als ihre „Erfüllung“, insoweit heute die Antwort der jüngeren Kirchen an die älteren Missionskirchen vernehmbar wird. Diese Antwort bedeutet das Ende einer „Einbahnmission“ und macht Mission zur „Zirkelbewegung“ (Beyerhaus). Dabei werden christliches Zeugnis und christlicher Dienst in einen universalen und zur gleichen Zeit konkreteren Zusammenhang gebracht. Heute wird auf „Gegenseitigkeit“ (*mutuality*) gedrängt als auf eine gemeinsame Aufgabe aller Christen zu einem weltweiten Auftrag. Als erste Aufgabe hat die Missionswissenschaft heute innerhalb der gesamten Theologie ein klares Bewußtsein zu schaffen für diese neue Antwort und Gegenseitigkeit in der Mission, — dazu muß man den „Bumerang-Effekt“ der traditionellen Missionswissenschaft positiv interpretieren als ein stimulierendes und relativierendes Korrektiv. Wenn es der Missionswissenschaft gelingt, diesen Bewußtwerdungsprozeß innerhalb der Theologie in Gang zu bringen, werden sicherlich neue Perspektiven aufscheinen.

Hier wollen wir auf einige Perspektiven hinweisen, die in den Niederlanden bemerkbar geworden sind, natürlich unter Einfluß der Entwicklungen in der ganzen Welt.

1. Die Arbeitsgemeinschaft der Missionswissenschaftler versucht die Missionswissenschaft im neuen Kontext neu zu durchdenken. (Dabei muß man versuchen, der Gefahr einer *in-group-discussion* vorzubeugen, denn in diesen Prozeß müßten eigentlich alle Theologen und Kollegen anderer Fachgebiete, die den neuen Weltkontext ernstnehmen wollen, mit ihren Aspekten miteinbezogen werden.)

Hierzu wird erstens notwendig sein, einen klaren Unterschied zu machen zwischen Ausbildung von Missionaren und missionswissenschaftlicher Reflexion. Die Ausbildung derjenigen, die ausgesandt werden, um anderen Kirchen Hilfe zu leisten, müßte an Spezialinstituten stattfinden (wie an dem Hendrik-Kraemer-Institut und „Kontakt der Kontinente“) und sollte — wie man neuerdings eingesehen hat — tunlichst innerhalb des Gebietes stattfinden, wo der Missionar seinen Dienst ausüben wird. Sicher hat auch die Missionswissenschaft einen Beitrag zu liefern bei der Ausbildung der Missionare. Aber innerhalb der theologischen Fakultät hat sie eine breitere, differenziertere Aufgabe. Um das deutlich zu machen, kann die Terminologie H. W. GENSICHENS in seinem Buch *Glaube für die Welt* (1971) behilflich sein. Missionswissenschaft hat eine zweifache Funk-

tion: sie muß der Theologie helfen, die *Dimension* des Verhältnisses zur Welt offenzuhalten (oder sogar aufzubrechen), und sie muß sich mit der *Intention* der Kirche befassen, die dieses Verhältnis in ihrer Mission konkretisiert. Beide Funktionen schließen ein kritisches Moment ein: Kritik der Theologie und Kritik der Kirche (und man möchte hinzufügen: kritische Durchleuchtung der Welt). Diese dreifache Kritik müßte einen Missionswissenschaftler unumgänglich zu einem Propheten machen. Wenn das stimmt, müssen wir allerdings zugeben, daß es manchem (niederländischen) Missionswissenschaftler noch an prophetischem Geist fehlt!

Wenn es der Missionswissenschaft um die missionarische Dimension und Intention des Christentums geht, so sollte sie ein Grundelement der theologischen Ausbildung sein und als solches innerhalb des Kandidatsstudiums ihren Platz haben. Die neue Richtung, die in dem Doktoratstudium in Utrecht schon zum Ausdruck kommt, wo die Studenten Missionswissenschaft als einen guten Einstieg zum besseren Begriff der Theologie und der Funktion der Kirche betrachten, sollte schon zur Möglichkeit für Präkandidaten werden. So würde das Theologiestudium von Anfang an die richtige Perspektive erhalten. Missionswissenschaft ist in der Kandidatsperiode des Studiums (obwohl schwach) in allen theologischen Fakultäten repräsentiert — mit großer Ausnahme aller katholischen Fakultäten und Hochschulen!

2. Es besteht ein großes Interesse an der Erhellung des neuen Kontextes in mehreren Disziplinen, in Zusammenarbeit vor allem mit den anthropologischen Wissenschaften (vgl. die thematischen Gruppen in Nimwegen).

3. In der westlichen Situation wird „Gegenseitigkeit“ am besten verwirklicht, indem man Missionswissenschaft und Evangelistik nah beisammen hält (wie es z. B. der Fall ist an der Freien Universität Amsterdam). Analysen missionarischer Situationen im Ausland haben wenig Zweck, wenn sie keine Rückwirkung haben auf die eigene Situation. Wichtig ist auch die Verbindung zu den ökumenischen Fragen (Oekumenik), denn nach der Definition John A. MACKAYS, der als erster diese Bezeichnung gebrauchte, ist „Oekumenik die Wissenschaft der Universalkirche, aufgefaßt als Weltmissionsgemeinde“. Die Verbindung der Missionswissenschaft mit der Oekumenik an dem Interuniversitären Institut bedeutet eine gegenseitige Bereicherung.

4. Zum „Integrationsmodell“ folgendes: Allgemein wird (von Missionswissenschaftlern!) akzeptiert, daß alle theologischen Disziplinen sich ihrer Missionsaufgabe bewußt sein sollten, um in der heutigen Welt zu wirken und der Universaldimension des Christentums Ausdruck zu geben. Aber die Fakten zeigen, daß Integration nicht automatisch da ist, sobald die Notwendigkeit ausgesprochen wird. Wenn man z. B. die katholischen theologischen Hochschulen vom Amsterdam und Utrecht betrachtet, die beide für Integration plädieren, bemerkt man, daß faktisch Missionswissenschaft völlig fehlt, weil ihre „Präsenz“ hauptsächlich besteht in der Verweisung auf andere theologische Fakultäten. Offensichtlich müssen schon einige Voraussetzungen gegeben sein, wenn Integration wirklich gelingen soll:

a) Innerhalb der Fakultät sollte es wenigstens einen hauptamtlichen Missionswissenschaftler geben, der sein Fach in der Vorkandidatsperiode vertritt. Denn Missionswissenschaftler von auswärts können nie einen Einfluß auf den Studienplan ausüben, und vor allem an den neuen katholischen Hochschulen ändert sich dieser Plan sehr oft. Die Situation in Tilburg hat das deutlich gezeigt.

b) Integration wird nur gelingen, wenn sie von der ganzen Fakultät angestrebt wird. Vorschläge und Fragen des Missionswissenschaftlers müssen von den Vertretern anderer Disziplinen ernstgenommen werden, insofern sie die missionswissenschaftliche Ausrichtung ihres eigenen Faches betreffen. Der Missionswissenschaftler muß eine eigene Funktion an der Fakultät erhalten. An der katholischen theologischen Hochschule in Heerlen ist so etwas verwirklicht. Dort wurde einem Mitglied im Namen der Fakultät aufgetragen, die missionswissenschaftliche Relevanz des Studienplans zu untersuchen. Ein Vorschlag von Prof. HONIG muß hier noch erwähnt werden, nämlich die Integration zu verwirklichen bei der Ernennung von Assistenten und studentischen Hilfskräften. Diese sollten sich auf Fragen verlegen wie: Geschichte der Jungen Kirchen (im Fach Kirchengeschichte), Kirche und Israel (Exegese), Ideologien (Ethik) usw.

5. Wenn Theologie grundsätzlich *scientia ad praxim* sein soll, und wenn Missionswissenschaft zu tun hat mit der Relevanz des christlichen Glaubens für die Welt, müßte die Missionswissenschaft innerhalb der theologischen Fakultät die „heißen Fragen“ unserer heutigen Weltgeschichte als Herausforderung an die Theologie aufgreifen. — Wenn man die Themen der Vorlesungen in den Niederlanden betrachtet, kann man schließen, daß man mehr und mehr sich seiner besonderen Verantwortung bewußt wird und sich um Zusammenarbeit mit Kollegen anderer Fakultäten bemüht. Man kann nur hoffen, daß sich auch die Zusammenarbeit mit den eigenen Kollegen bessert.

6. Trotzdem ist die beste Garantie für eine Neubelebung der Missionswissenschaft innerhalb der Theologie in dem Versuch der Zusammenarbeit der niederländischen Missionswissenschaftler gegeben, und zwar in der *Werkgroep Docenten Missiologie* und in dem *Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica*. Über das Institut findet man ausführliche Informationen in dem Heft *Communications* des Institutes (englische Ausgabe 2, Sommer 1972). Daß das Institut versucht, Missionswissenschaft zu fördern innerhalb des neuen Kontextes der Herausforderungen der heutigen Weltlage, wird schon klar aus den zwei Studienprojekten: „Gegenseitige missionarische Hilfe zwischen den Kirchen“ und „Religion und Entwicklung“. Die Zeitschrift des Institutes (*Exchange*) will sich auf die Stimmen der jungen Kirchen konzentrieren, um so die neue Dimension der Gegenseitigkeit in der Mission zu betonen.

* * *

Die Missionswissenschaftler in den Niederlanden wissen genau, daß ihre Bemühungen um eine Anerkennung der Missionswissenschaft als wesentlichen Bestandteils der heutigen Theologie noch nicht zu Ende gekommen sind. Sie kämpfen aber weiter, nicht aus instinktivem Drang zum Überleben, sondern aus der Überzeugung heraus, daß sie einen wesentlichen Beitrag zu leisten haben, um dem christlichen Glauben und der Theologie zu neuer Relevanz gegenüber dem modernen Menschen und seinen weltweiten Anforderungen zu verhelfen.

(Ins Deutsche übertragen von LIEKE FRESE)

SR. SIXTA KASBAUER SSPS †

Am 19. August 1973 verstarb in Steyl SR. SIXTA KASBAUER aus der Steyler Missionskongregation der Dienerinnen des Heiligen Geistes. SR. SIXTA, als MARIA KASBAUER am 27. 1. 1888 in Schachten/Niederbayern geboren, trat nach vierjährigem Volksschuldienst 1910 in Steyl ein, um ihr Leben der „Heidenmission“ zu weihen. Das sollte in anderer Weise geschehen, als sie es sich vorgestellt hatte. Nach einigen Jahren Bildungsarbeit unter ihren Mitschwestern lernte SR. SIXTA auf einer Reise die Niederlassungen ihrer Gemeinschaft in den USA sowie die Steyler Negermission im Mississippigebiet kennen und übernahm dann für volle vierzig Jahre die Schriftleitung der *Missionsgrüße*. Um diesen Dienst sachgemäß leisten zu können, studierte SR. SIXTA von 1924 bis 1927 als erste Frau Missionswissenschaft bei Professor DR. JOSEPH SCHMIDLIN in Münster. Am 6. 12. 1926 erwarb sie das erste *Missionswissenschaftliche Diplom* der Katholisch-Theologischen Fakultät. Ihre wissenschaftliche Arbeit: *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk, eine missionstheoretische Studie* erschien 1928 als Band 11 der *Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte* im Verlag Aschendorff (XI + 200 Seiten).

In der Folgezeit hat SR. SIXTA ihre Wissen an viele jüngere Schwestern weitergegeben, die sich auf den Dienst der Weltmission vorbereiten wollten. Nicht nur Schwestern der eigenen Gemeinschaft! SR. SIXTA stand auch zur Verfügung, als die Ordensfrauen der deutschsprachigen Missionsinstitute nach dem Zweiten Weltkrieg gewissermaßen in Selbsthilfe darangingen, ihre Schwestern gezielter auf die Missionsarbeit vorzubereiten. Damals bot SR. SIXTA ihre Hilfe an, indem sie ihre Unterrichtsvorlagen im Druck erscheinen ließ: *Missionskenntnis — Missionsliebe — Missionstat*. Missiologisches Lehrbuch für Missionsschwestern (Missionsdruckerei der St. Petrus Claver-Sodalität/Selbstverlag Herz-Jesu-Kloster Steyl 1956).

Mit SR. SIXTA ist eine Pionierin der Missionswissenschaft unter den Missions-schwestern dahingegangen. Sie hat ein erfülltes Leben gelebt und ist eine Missionarin gewesen, die zwar nie in der Mission, aber ein Lebenlang für die Mission gearbeitet hat. Deshalb ist sie auch an der Wende der Mission und der Missionswissenschaft eine Gestalt, die in die Zukunft zu weisen vermag. Wir haben allen Grund, SR. SIXTA KASBAUER zu danken und ihrer zu gedenken.

AUSSERORDENTLICHE MITGLIEDERVERSAMMLUNG
DES INTERNAT. INSTITUTS FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN E. V.

Auf Einladung des 1. Vorsitzenden und des Vorstands fand am 4. Juli 1973 (16.00 Uhr) im Exerzitienheim Himmelspforten/Würzburg eine außerordentliche Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen e. V. statt. Der Einladung waren gefolgt: J. Aigner (München), B. Baumeister PA (Köln), Abt H. Biessle OSB (Königsmünster), Weihbischof L. Böggering (Münster), K. Eßer OSFS (Floßdorf), J. Glazik MSC (Münster), N. Hötzel OMI (Mainz), G. Koldert (Bamberg), P. Koppelberg CSSp (Aachen), J. Kuhl SVD (St. Augustin), A. Peters (Aachen), J. Schmitz SVD (St. Augustin), G. Schückler (Aachen), D. Seubert CMM (Würzburg), A. Thielemeier CSSp (Köln), H. Waldenfels SJ (Wittlaer), B. Willeke OFM (Würzburg), W. Wissing (Aachen).

Einzigster Tagesordnungspunkt war die *Erhöhung des Mitgliedsbeitrages*. Eine solche Erhöhung war, wie schon in der Einladung zur außerordentlichen Mitgliederversammlung dargelegt worden war, durch die erheblich gestiegenen Druck- und Herstellungskosten der ZMR notwendig geworden. Prof. Dr. J. Glazik begründete auf der Mitgliederversammlung noch einmal die Notwendigkeit dieser Erhöhung. U. a. wies Prof. Glazik auf die von der „Deutschen Forschungsgemeinschaft“ gemachte Auflage hin, den Beitrag angesichts der finanziellen Situation der ZMR zu erhöhen.

Die Mitgliederversammlung beschloß einstimmig eine Beitragserhöhung von DM 40,— (Mindestbeitrag). Dieser Beschluß wird am 1. 1. 1974 wirksam.

95 Mitglieder hatten bereits schriftlich ihr Einverständnis zu dieser vorgesehenen Beitragserhöhung mitgeteilt. — Weiterhin wurde angeregt, jeweils nach Errichtung des Beitrags eine Spendenquittung (Finanzamtsbescheinigung) auszustellen. — Mit einem Wort des Dankes an die Erschienenen beschloß der 1. Vorsitzende um 16.45 Uhr die Mitgliederversammlung.

G. Schückler

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Evangelische Mission. Jahrbuch 1970. Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe/Hamburg (Mittelweg 143) 1971; 176 S.

Parmi les articles parus dans *Evangelische Mission*, Jahrbuch 1970 (Hamburg), nous relevons celui de R. ITALIAANDER: Prophet und Märtyrer vom Kongo — Wirken und Leiden des Simon KIMBANGU (p. 31—44). L'auteur y trace une image sommaire et quelque peu idéalisée du prophète, mêlant les événements historiques et les représentations mystifiées par les néo-kimbanguistes. Certaines assertions ne manquent pas d'agressivité envers les Belges et les missionnaires catholiques, et sont à prendre avec grande précaution. On se demande comment l'A. a pu dire que l'église catholique au Congo était «représentée par l'archevêque de Louvain (sic)» (p. 34). On apprend avec surprise que l'ouvrage du Père TEMPELS sur la Philosophie bantoue était interdit au Congo et que le Père fut expulsé du pays (p. 41).

B 3000 Leuven

M. Storme

Florin, H. W. (Hrsg.): *Gewalt im südlichen Afrika.* Verlag Otto Lembeck/Frankfurt am Main 1971; 147 S.

Cet ouvrage, qui est la traduction d'un rapport rédigé par un groupe de pasteurs missionnaires anglais et sud-africains, présente moins une étude socio-politique qu'une attitude d'hommes engagés d'une façon ou d'une autre dans le destin des pays d'Afrique du Sud et que leur foi chrétienne oblige à réagir. — Un premier chapitre évoque rapidement les différents pays concernés par la prise de position des auteurs: l'Union Sud-Africaine, le Sud-Ouest Africain, la Rhodésie, l'Angola et le Mozambique. Sans nier la différence structurelle entre les pays colonisés encore par le Portugal et les autres Etats indépendants du sud du continent africain, les auteurs, avec raison, découvrent le même processus d'exploitation: partout des minorités blanches détiennent le pouvoir politique et économique et les structures mises en place dans ces pays ne visent qu'à garantir ce pouvoir. — Un second chapitre est consacré à une analyse socio-historique de chacun des pays cités: l'analyse révèle la permanence dans la méthode de main mise violente sur les populations africaines: dès le départ, les rapports entre Africains et Blancs sont apparus en termes d'opposition et de ségrégation raciales. Ces relations de dominé à dominant s'expriment dans un réseau d'exploitation et d'humiliation au niveau de la vie quotidienne des populations noires. — Le troisième chapitre décrit les conditions de vie que partagent trente millions d'Africains: cette vie quotidienne est caractérisée par les traits suivants: refus de la liberté politique et syndicale, refus du droit de vote, exploitation de leur force de travail au profit de la gestion capitaliste, éducation et enseignement orientés par une politique négatrice des valeurs culturelles africaines et enfin, tracasseries policières quotidiennes. Cette série d'humiliations ne peut manquer de susciter des mouvements de libération qui s'expriment dans des conditions très difficiles.

Il est aisé de deviner — et les auteurs ne dressent pas un tableau trop sombre — combien dans un tel contexte la liberté personnelle, celle des familles et des communautés ethniques sont niées. Et dans leur essai de prospective du

chapitre quatre, les auteurs voient l'avenir, non pas du côté de la réconciliation, mais des durcissements des positions. La politique d'*apartheid* n'est pas sans lien avec toutes les pratiques néo-colonialistes dont est victime le continent africain; cette collusion impérialiste, dans laquelle sont compromis des pays occidentaux, fait la force du pouvoir blanc dans les Etats d'Afrique du Sud.

Dans les deux derniers chapitres, les auteurs essaient de dégager la possible réaction chrétienne devant une telle situation: le chrétien, s'il ne veut pas justifier une soumission rédemptrice au pouvoir blanc, ne peut se réfugier ni dans la sage neutralité, ni dans des vieilles catégories: la lecture de l'Evangile dans une telle situation lui impose un certain devoir de violence, non pas la violence de la haine mais celle de l'amour, issu de communautés chrétiennes vivant et témoignant dans cette situation d'injustice de la portée révolutionnaire du message chrétien: loin de la mystification qui voudrait ériger le royaume de Dieu sur terre, loin du compromis avec la minorité dominante, se dessine le chemin d'une lutte quotidienne pour la libération. Déjà des communautés chrétiennes réagissent heureusement et le livre, dans son appendice, en donne des exemples.

Cet ouvrage nous paraît être une prise de position courageuse de la part des missionnaires: on peut souhaiter que d'autres missionnaires, dans d'autres Etats africains, aient le courage de dénoncer l'exploitation capitaliste, qui est autant le fait des pays dits impérialistes que des pays dits socialistes. Et si un jour devait naître une théologie africaine, ce sera peut-être davantage du côté de communautés africaines engagées dans les luttes de libération, que du côté des chantes de la négritude.

F—94 Chevilly-Larue

Gérard Meyer

Jaspers, Reiner, MSC: *Die missionarische Erschließung Ozeaniens*. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855 (= Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, hrsg. von J. Glazik, 30). Aschendorff/Münster 1972; XXIV + 288 S., vier Faltkarten; kart. DM 58,—

Das Buch ist eine Fundgrube für die Missionsgeschichte Ozeaniens. Durch die Missionszeitschriften wissen wir einiges über dieses Gebiet aus der jüngsten Vergangenheit. Aber aus der Frühzeit oder gar Vorzeit der Geschichte gibt es doch viel Unbekanntes und Ungesichertes. Hier wird auf Grund von veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen erstmals übersichtlich und einheitlich der geschichtliche und geographische Rahmen für eine detailliertere Missions- und Kirchengeschichte Ozeaniens abgesteckt.

Man sagt oft — manchmal vielleicht unbegründet: Dieses Buch füllt eine Lücke. Für das vorliegende Buch halte ich dieses Urteil für berechtigt. Ein Blick auf die Anmerkungen und das Literaturverzeichnis zeigt, wie gründlich hier gearbeitet wurde. Zwar wird kaum jemand die Quellen in allen Punkten auf ihre Richtigkeit überprüfen können, — aber wo findet man Material über die weltweiten Expansionsgelüste Spaniens und Portugals im 15. und 16. Jahrhundert besser zusammengefaßt als hier? Wir sehen gläubige Menschen des 17. und 18. Jhs. aus Klerus und Laienstand allen Ernstes Utopien eines Gottesreiches in der Südsee anstreben — bis die Phantasiegebilde sich auflösen und einer realistischen Aufteilung der gesamten Südsee in überschaubare Missionsgebiete um die Mitte des 19. Jhs. Platz geben. Allerdings werden die geogra-

phischen Grenzen der — einzelnen Orden oder Weltpriestern als Betätigungsfeld anvertrauten — Missionsgebiete mehrmals verschoben. Anlaß dazu boten nicht nur die geringe Zahl der zur Verfügung stehenden Missionare, der Widerstand der einheimischen Bevölkerung oder zweifelhafte Missionsmethoden, sondern auch Unkenntnis über Land und Volk bei der oberen Kirchen- und Ordensleitung oder in der Mission selbst. Die Leser, besonders Mitglieder der in Frage kommenden Missionsgemeinschaften, erfahren hier manches, wonach sie vielleicht seit Jahren gesucht haben.

Manche Probleme scheinen schon in den ersten Anfängen der Missionstätigkeit auf und wirken bis in die Gegenwart hinein. Es sind grundsätzliche Fragen, die auch in hundert Jahren Missionsgeschichte nicht beantwortet werden konnten. Die Bedeutung der Utopien für missionarische Planung und Tätigkeit läßt sich vom Standpunkt der Gegenwart aus besser erkennen. — Äußerst interessant ist es, den Wandel missionarischer und politischer Auffassungen durch die verschiedenen Perioden hindurch zu verfolgen und aus dem Abstand von Zeit und Raum die Mischung von religiösem Missionseifer, Handelsinteressen und Zivilisationsbegeisterung zu beobachten. Seit eh und je spielt dabei wider Erwarten auch jene Spannung zwischen Apostolischen Vikaren und Ordensoberen der Missionare eine Rolle: Die Missionsbischöfe haben den Wunsch, der Missionar solle sich in erster Linie seinem Dienst an Kirche und Volk widmen, während die Ordensoberen es als ihre höchste und heilige Pflicht ansehen, für die Heiligung ihrer Untergebenen Sorge zu tragen.

Wer kennt nicht das ewig alte und ewig neue Problem der Anpassung in den Missionen? Mangel an Anpassung war ein Fehler, der sich wie ein roter Faden durch die Jahrhunderte zieht. Er bestand darin, daß französische Missionare die Leute zu französischen Christen machen wollten, die englischen Missionare zu englischen Christen, die deutschen Missionare zu deutschen Christen usw. Religion war stark mit Politik vermischt. Der Ursprung des Missionars, die Unterstützung durch das Heimatland, die Arbeit unter dem Schutz und der Flagge der Heimat waren meist der Grund hierfür. Hier wird deutlich der Finger auf diese wunde Stelle der Vergangenheit gelegt.

Alles in allem — das Buch ist ausgezeichnet. Es ist von großer Bedeutung für alle, die als Missionare in Ozeanien tätig sind oder sich für diese Missionen interessieren. Es sollte in all jene Sprachen übersetzt werden, die die Missionare als ihre Muttersprache sprechen. Auch wäre es ein praktisches Geschenk für unsere Missionare, weil das Buch eine ausgezeichnete Gelegenheit bietet, die Vergangenheit kennenzulernen und Gegensätze friedlich zu überbrücken. — Im Stil des Vf. stören etwas die langen Sätze, bei denen vor dem letzten Zeitwort noch ein Nebensatz eingeschaltet wird (z. B. S. 270, letzter Satz). Einige Druckfehler wären bei einer Neuauflage zu berichtigen.

Lathen

P. Dr. Hermann Hanneken SM

Kräutler, Erich: *Blut an den Steinen*. Tyrolia-Verlag/Innsbruck-Wien-München 1972; 244 S., Milskin DM 12,80

Vf., seit 1934 Missionar in der Xingu-Mission des Amazonasbeckens und seit 1971 Bischof der Freien Prälatur Xingú (Pará/Brasilien), berichtet erzählend von den vielfältigen Erlebnissen und Erfahrungen seines Missionarslebens. Einfach und schlicht beschreibt er den mühsamen und oft so gefährvollen Alltag

unter den Indianern, die unter sich verfeindet sind, der Mission argwöhnisch und den immer stärker vordringenden Weißen — Gummisammlern und Händlern — feindselig gegenüberstehen. Eingestreut in die Erzählungen finden sich zahlreiche Angaben über das Stammesleben der Indianer, über ihre Sitten und Bräuche und ihre religiösen Vorstellungen. Die Frage nach dem Erfolg des missionarischen Wirkens taucht immer wieder auf: „Und mein Tun hier? War es vergeblich, umsonst? Wer beantwortet die Fragen: Wo sind die Indianerstämme, die du in Frieden zusammenführen wolltest? Wo blieben deine Elite-Christen? Wie viele Indios hast du bekehrt? Die Antworten kommen zaghaft: Es wird noch viele Jahre dauern, bis wir diesen armen Menschen bessere soziale Bedingungen schaffen können . . . An die Seelen der Indios heranzukommen, ist am schwersten“ (235 f.). Ein ehrliches Buch! Man sollte es lesen. Vf. macht sich und seinen Lesern nichts vor.

Münster

Josef Glazik MSC

Martin, Marie-Louise: *Kirche ohne Weisse*. Simon Kimbangu und seine Millionenkirche im Kongo. Friedrich Reinhardt Verlag/Basel 1971; 279 p., 16 Photos; Paperback DM 19.30

C'est l'histoire du Kimbanguisme depuis ses premiers débuts jusqu' à nos jours. Dans la première partie (p. 17—57), l'A. cherche une explication du phénomène dans l'histoire de l'évangélisation du Congo et dans l'exemple de Béatrice Kimpa Vita. La seconde partie raconte la vie de Simon Kimbangu, les débuts et le développement du mouvement kimbanguiste jusque 1960 (p. 61—162). Enfin, dans une troisième partie, l'A. décrit la situation actuelle de l' «Eglise de Jésus-Christ sur la Terre par le prophète Simon Kimbangu», sa prise de position dans la question politique, ses activités sur le plan religieux et social, le contenu de sa doctrine et de sa foi.

L'A. a pu disposer d'une importante documentation. Elle se trouve, d'ailleurs, en contact suivi avec les dirigeants du Kimbanguisme à Kinshasa, où elle s'occupe de la préparation théologique des futurs prédicateurs. Elle cherche à prouver avant tout que l'église kimbanguiste n'est pas une secte prophétique, comme il en existe tant en Afrique Noire, mais une église authentiquement chrétienne, qui exprime le christianisme en termes et formes d'Afrique.

La partie historique de l'ouvrage est manifestement conçue et élaborée dans cette optique. Trop souvent l'A. choisit et admet, sans examen ni critique, les versions et interprétations les plus favorables, laissant de côté ou éludant avec habileté les éléments moins conformes à sa manière de voir les choses. Lorsqu'elle relate, p. e., la première visite de l'administrateur Morel à Kamba, elle se sert principalement du récit de Nfinangani et Nzungu (p. 82—88), sans le mettre en parallèle avec le rapport détaillé de Morel lui-même (publié dans A. RYCKMANS, *Les Mouvements prophétiques Kongo en 1958*, Bureau de l'Organisation des Programmes ruraux, 1970, annexe 2). D'autre part, elle explique trop facilement les idées et la doctrine de Simon Kimbangu selon les vues actuelles du néo-kimbanguisme, c.-à-d. de l' «Eglise de J.-C. sur la Terre par le prophète S. K.». Ce qui lui permet de rejeter sur le dos du ngunzisme et autres formes de pseudo-kimbanguisme toutes les manifestations de fétichisme et de magie.

Louvain

M. Storme

Nyamiti, Charles: *African Theology: Its Nature, Problems and Methods.* Gaba Publications (Pastoral Institute of Eastern Africa, P. O. Box 4165): Kampala/Uganda (s. a.) [1972] 48 p. [Type written]

Der afrikanische katholische Priester Ch. NYAMITI aus Tanzania legt in dieser Veröffentlichung ein entschiedenes Plädoyer zugunsten einer afrikanischen Theologie vor. Sein Anliegen ist es, für eine sorgfältige Beachtung des afrikanischen Adressaten der christlichen Botschaft zu werben, da offensichtlich die einfache Übertragung der durchschnittlichen westlichen Theologie diesen mit der augenblicklichen Methodik — trotz allem — kaum erreicht. Aus seinem Praxisverständnis überprüft er den pastoralen Ansatz der Theologie unter den Stichworten „apologetische Methodik“, „pädagogische Methodik“, „vergleichende Methodik“, wobei er die bekannten Aussagen des 1. Vaticanum über den *nexus mysteriorum* (D 1796) ausgeweitet wissen will in die ökumenische und interreligiöse Sphäre hinein. Aufs ganze steht die Arbeit unter einem überwiegend formalen Gesichtswinkel. Inhaltliche Anwendungen müßten sich ergeben. Doch sind die Hinweise auf eine evtl. afrikanische Theologie im Hinblick auf die Theologie (9—12) oder auf das Verhältnis von orientalischer und westlicher Theologie (16 f.) sowie die Bemerkungen zu afrikanischen Stammesbräuchen und -riten (18 f.36) instruktiv.

Wittlaer

H. Waldenfels

Trueblood, Elton: *The Validity of the Christian Mission.* Harper & Row/ New York, Evanston, San Francisco, London 1972; 113 p.

Als Frucht einer Afrikareise und des Erlebnisses lebendiger Missionskirchen hat der Verfasser ein für eine breitere Öffentlichkeit bestimmtes Plädoyer zugunsten der christlichen Missionstätigkeit verfaßt. Die Argumentation des Buches klingt in vielen Teilen eher hausbacken und altvertraut. Vf. weiß um die Einwände, die auch in den USA heute gegen die christliche Missionstätigkeit erhoben werden: das eigene Versagen der Christen, das Motiv der Toleranz, der allgemeine Kulturrelativismus. Mit dem Argument, daß die letzte Begründung der christlichen Mission auf der Tatsache beruht, daß der christliche Glaube wahr ist und daß es eine „Intoleranz der Wahrheit“ (57) gibt, wagt in unseren Breiten heute kaum noch jemand zu operieren. Ist es darum weniger wahr und gültig? Vielleicht ist gerade in unserer Situation der Ängstlichkeit ein solcher, eher „naiver“ Einsatz für die Mission, geboten von jemandem, der seine Überzeugung für wahr hält und sich dessen nicht schämt, hilfreich; zumindest wirkt er herausfordernd und aufreizend. Der Vf. ist immerhin ein amerikanischer Professor.

Wittlaer

Hans Waldenfels

van Melckebeke, Carlo, CICM: *Service social de l'Eglise en Mongolie.* Ed. de Scheut/Bruxelles (476, Chaussée de Ninove) 1968; 140 S., FB 180,—

Gott ist die Liebe. Gott, der den Menschen Gnaden austeilt, senkt ihnen auch die Liebe ein. Da die Berufung zum Missionar eine Gnade Gottes ist, sind die Missionare, die sie erhalten, Träger der Liebe und geben sie weiter, wohin sie kommen. Die kath. Missionen in China machen hiervon keine Ausnahme. 1949, am Vorabend der Gründung der chinesischen Volksrepublik, unterhielten sie 216 Hospitäler, 781 Dispensarien, 5 Aussätzigenheime, 254 Waisenhäuser mit 16 000 Waisen. Doch muß man daran denken, daß China ein dicht

besiedeltes Land ist. Die Lebensbedingungen waren so hart, daß sie die zynische Bemerkung rechtfertigen, in diesem Lande bedeute der Gewinn des einen Verlust des anderen. Unter solchen Bedingungen blieben die Erfolge der kirchlichen Wohlfahrtseinrichtungen zweifelhaft. Während die einen Nutzen davon hatten, litten die anderen Schaden. Deshalb darf es nicht wundern, daß diese Werke in China Gegenstand harter Kritik gewesen sind. Aber auch in China gab es eine rühmliche Ausnahme. Es ist die, von der Mgr. VAN MELCKEBEKE uns in seinem Buch *Le service social de l'Eglise en Mongolie* berichtet.

Vf., ehemals Missionar in der Mongolei, ist gegenwärtig Apostolischer Administrator für die Auslandschinesen. Sein Buch beschreibt die Missionstätigkeit seiner Ordensgemeinschaft im Apost. Vikariat Mongolei von der Gründung 1865 bis 1940, als die belgischen Missionare im Gefolge des zweiten Weltkrieges ihre Mission verlassen mußten. Das Buch ist im wesentlichen das Ergebnis eines Austausches von Erfahrungen, Meinungen und Erinnerungen, den die Missionare von Scheut während ihrer Internierung in Peking 1943–45 pflogen. Das Buch wurde zum ersten Mal 1947 in Peking auf Chinesisch veröffentlicht.

Die Mongolei ist ein Steppengebiet nördlich der Großen Mauer. Bis 1938, als die Bevölkerungsdichte diesseits der Mauer 469 je Quadratkilometer betrug, überschritt sie in der Mongolei nicht einmal drei. Das Land reizte deshalb zur Auswanderung. Doch fehlten alle sozialen und wirtschaftlichen Voraussetzungen für eine Urbarmachung dieses riesigen Gebietes. Der Sozialdienst der Kirche, den der Titel des Buches anzeigt, füllte diese Lücke. Er bestand hauptsächlich in der Gründung von ländlichen Genossenschaften, den Eigentümern des Bodens, und in der Ansiedlung der Bauern in der Nähe ihrer Felder.

Das Buch besteht aus 7 Kapiteln. Das 1. beschreibt Geographie und Geschichte der Mongolei, die drei folgenden berichten von den Leistungen für Land, Dorf und Verteidigung. Die letzten drei Kapitel rufen in Erinnerung, was die Sozialdienste der Kirche für die örtlichen Gemeinwesen bedeuteten: Förderung, Bildung, Caritas. Das Buch ist gut illustriert und enthält 8 Landkarten, 15 Tafeln und zahlreiche Fotos.

Rom

Joseph Shih SJ

Zapłata, Feliks, SVD: *Kościół Katolicki w Indiach*. Problem jego dialogu z hinduizmem (= Materiały i Studia Księży Werbistów, 8). Akademia Teologii Katolickiej/Warszawa [45, Dewajtis 3] 1972; 251 S.

Die neuere polnische Missionsliteratur, über die in der ZMR schon berichtet wurde (vgl. 1972: 134. 140. 223), ist durch eine Neuerscheinung bereichert worden: ZAPŁATA stellt *Die katholische Kirche in Indien* dar und widmet seine Aufmerksamkeit vornehmlich dem *Problem ihres Dialogs mit dem Hinduismus*. Im 1. Teil gibt Vf. eine Charakteristik der Gesprächspartner (49–106), im 2. Teil versucht er, den Dialog der katholischen Kirche mit dem Hinduismus zu beschreiben (107–203). — *Dialog* ist hier allerdings sehr weit gefaßt; er umgreift auch all das, was üblicherweise missionsmethodisch unter *Akkommodation* und *Assimilation* verstanden wird. Dadurch werden die Perspektiven des eigentlichen religiösen Dialogs mit dem Hinduismus (177–203) stark verkürzt. Das Buch führt deshalb nicht weiter. Es ist eine — wenn auch sehr gediegene und umfassende — Information über den gegenwärtigen Stand der Problematik. Das sei nicht als Abwertung mißverstanden! Es ist schon viel, wenn in der gegenwärtigen Situation des Umbruchs und der dadurch verursachten Verwir-

rung eine Klärung der Problemlage versucht und gut in die Diskussion eingeführt wird. Das ist dem Vf. zweifellos gelungen und seine Arbeit hätte es vollauf verdient, als richtiges Buch gedruckt, statt als maschinenschriftliches Manuskript im Offsetverfahren vervielfältigt zu werden. Es ist ein gediegener und hilfreicher Beitrag, der die vom II. Vatikanum gegebenen theologischen Anstöße weiterwirken lassen kann. Schon aus diesem Grunde hätte sich eine höhere Auflage rechtfertigen lassen. — Die *Bibliographie* (17—34) bietet fast lückenlos alle neueren Veröffentlichungen zum Thema; aus der älteren Literatur wählt sie gut aus. — Ein *Resumé* in französischer Sprache (241—251) gibt den Gang der Untersuchung sehr gut wieder.

Münster

Josef Glazik MSC

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

Böcher, Otto: *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 90). Verlag Kohlhammer/Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1970; 387 S., 57,— DM

Die Untersuchung war Teil einer neutestamentlichen Habilitationsschrift, welche der Verfasser im Jahre 1968 der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz vorlegte. Bestimmend ist die Frage „nach etwaigen Anknüpfungspunkten und religionsgeschichtlichen Vorläufern der neutestamentlichen Taufe“ (11). Als Äquivalente mußten sich in erster Linie die antiken Wasserriten anbieten, deren Sinnhaftigkeit nicht ohne eine exakte Kenntnis der dämonistischen Vorstellungen und exorzistischen Praktiken der Antike erhoben werden konnte. In geradezu erschlagender Vollständigkeit breitet der Verfasser die greifbaren Materialien aus dem griechisch-römischen Heidentum, aus dem Alten Testament und dem Frühjudentum aus. Belege aus der semitischen Antike außerhalb des Alten Testaments sowie Zeugnisse germanischen und deutschen Volksglaubens (zum Teil in eigenen Befragungen erhoben) runden das vielfältige Bild nach vorne und nach hinten ab. Es besteht kein Zweifel, daß hier ein religionsgeschichtliches Standardwerk ersten Ranges auf den Markt kam.

Trotz des sich anbietenden Ordnungsschemas der in der Antike als Wohnstätten der Dämonen geltenden „Vierzahl der Elemente“ bleibt das Buch allerdings nur schwer les- und benutzbar. Die imponierende Menge der beigebrachten wichtigen Daten und Informationen wird meist nur konkordanzartig erfaßt und verarbeitet. An diesem Eindruck ändert auch das sehr ausführliche Stellen- (342—373) und Sachregister (374—387) wenig.

Die größeren Zusammenhänge und Konsequenzen werden erst in dem inzwischen ebenfalls vom Verfasser veröffentlichten zweiten Teil des Werkes deutlich, auf den mit Nachdruck hingewiesen sei: *Christus Exorcista*. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 96) Stuttgart 1972. Es ist entschieden zu begrüßen, daß sich der Verfasser zudem bereit erklärte, seine Ergebnisse über die dämonistischen Vorstellungen des Neuen Testaments noch einmal gerafft und an einen breiteren Leserkreis adressiert in den Stuttgarter Bibelstudien (Bd. 58) vorzulegen: *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte* (Stuttgart 1972).

Würzburg

Karlheinz Müller

Cuttat, Jacques Albert: *Asiatische Gottheit — christlicher Gott*. Die Spiritualität der beiden Hemisphären (= Horizonte, N. R., 3). Johannes Verlag/Einsiedeln o. J.; 264 S.

Der bekannte Verfasser, der bereits durch sein 1957 erschienenen Buch *La rencontre des religions* (deutsch schon 1956 im Johannes Verlag Einsiedeln: *Begegnung der Religionen*) einen viel beachteten Beitrag zum Verhältnis christlicher zu asiatisch-indischer Spiritualität geleistet und seine Konzeption unter anderem in einem Vortrag: *Die geistige Bedeutung Asiens und des Abendlandes füreinander* (Münchener Universitätsreden, Neue Folge Heft 30, Max Hueber Verlag München 1961) entfaltet hat, legt nun in einer ausführlichen Studie, die zuerst 1965 in französischer Sprache herauskam, abermals seine Sicht der Beziehungen zwischen Christentum und „Asien“ vor. Es geht ihm nicht nur um einen Vergleich der Ansichten über „Gottheit“ und „Gott“, vielmehr um eine eindringende Analyse der Differenz „östlicher“ und „westlicher“ Spiritualität überhaupt (19). Wiederum besticht an CUTTAT seine intime Kenntnis indischer Religiosität, Mystik und Weltauslegung. Seine Grundthese, die er unter wechselnden Perspektiven zu bewähren sucht, läßt sich — in unvermeidbar vereinfachender Wiedergabe, wie sie in einer Rezension entschuldbar sein mag — auf folgende Weise beschreiben: Das Christentum darf sich gegenüber „Asien“ weder „exklusiv“ noch „synkretistisch“ verhalten (vgl. 20–23), vielmehr hat es die Aufgabe, eine „einholende Aufnahme“ (vgl. 22f, 46f, 83–88, 211–223, 254–261) zu vollziehen, d. h. eine behutsam korrigierende Anverwandlung, in der das Asiatische, soweit möglich, in das Christliche einbezogen und dadurch „vollendet“ (23) wird; nur das Christliche ist in der Lage, sich das Asiatische, dieses vollendend, einzufügen, eine „einholende Aufnahme“ in umgekehrter Richtung ist weder strukturell und spirituell möglich (vgl. 46) noch vom christlichen Glauben her zu legitimieren.

Es kann hier nur in Stichworten angegeben werden, wie CUTTAT diese seine These im einzelnen entwickelt. Er setzt zunächst den „Yoga als Archetyp der asiatischen Spiritualität“ dem „christlichen Heiligungsweg als Archetyp der monotheistischen Spiritualität“ (24, vgl. 24–47) modellhaft entgegen. Auf dieser Grundlage werden sodann die apersonale und die transpersonale Deutung des Unendlichen, das Überpersonal-Absolute und der dreipersonliche Gott (62–73); die kosmische Manifestation und die biblische *creatio* (74–88); *Avatara* und Menschwerdung (89–96); die unterschiedlichen Auffassungen über das „Ziel“ (121f) und vor allem über den mystischen „Weg“ (123–209) einander gegenübergestellt. Im Anhang wird in Form einer „synoptischen Tabelle“ eine Übersicht geboten; die in drei Kolonnen aufgeführten kurzen Charakterisierungen zur „östlichen Spiritualität“, der „christlichen Erfahrung“ und der jeweils für möglich erachteten „einholenden Aufnahme“ bzw. der „Rekapitulation durch Überstieg in Christus“ erleichtern den Vergleich und verdeutlichen den von CUTTAT vorgeschlagenen Modus der Rezeption (vgl. 227–253 bzw. 261).

Als vorzügliches Beispiel einer „einholenden Aufnahme“ nennt CUTTAT „die augustinische Synthese“ (216–223), denn AUGUSTINUS vollzog die korrigierend-aufnehmende Anverwandlung des (plotinischen) Neuplatonismus. Gerade wenn man die strukturellen Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten zwischen (Neu-)Platonismus und wichtigen Strömungen des „Indischen“ anzuerkennen bereit ist, gewinnt die augustinische Synthese an exemplarischer Bedeutung, und zwar nicht nur in formaler, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht. Doch CUTTAT sieht,

auf das Fehlen der Einbeziehung des Kosmischen bei AUGUSTINUS hinweisend, die verbleibende Aufgabe gegenüber dem Osten nicht ohne erhebliche Skepsis: „Nach menschlichem Ermessen sind die Aussichten dürftig. Stolz darauf, das koloniale Joch abgeschüttelt zu haben, scheint der Osten heute noch weniger denn je für die Botschaft des Kreuzes geöffnet, entschlossener, dem missionarischen Proselytismus den Weg zu versperren. Aber die Schau und die Wege Gottes sind nicht die unseren“ (223).

Es kann nicht bestritten werden, daß auch dieses neue Buch von CUTTAT zu den subtilsten und ernstesten Versuchen gehört, die Unterschiede der „beiden Hemisphären“ freizulegen und alsdann vom Christlichen her eine Synthese zu entwerfen. Soweit diesem Ansatz die Bemühung zugrundeliegt, eine schwerwiegende, nach wie vor gegebene und durchaus über den Bereich des Spirituellen hinaus bedeutsame und wirksame Differenz umfassender zu verstehen und zu würdigen, teile ich die Intentionen des Verfassers, nicht zuletzt aus dem Interesse an der Erkenntnis wahrer und gemeinsamer Humanität sowie auch an der Frage, ob und inwiefern wahre Humanität „christliche“ Züge oder wenigstens Grundzüge aufweist. (Man vergleiche das alte *anima naturaliter christiana* mit Karl RAHNERS Theorie der *anonymen Christlichkeit*.) Deshalb darf aber, bei allem Respekt vor dem Entwurf CUTTATS, die Kritik nicht verschwiegen werden; sie geht nicht aus Arroganz hervor, sondern aus der begründeten Überzeugung, daß in CUTTATS Interpretation wesentliche Gesichtspunkte außer Betracht bleiben. Da eine „hinreichende“ Auseinandersetzung mit CUTTAT weit in die Erörterung der gegenwärtigen religiösen, theologischen und kirchlichen Situation (und „Krise“) hineinführen würde, muß ich mich auf einige Hinweise beschränken und auch auf die nähere Begründung meiner Bedenken verzichten. Doch diese Begründungen sind in Fülle zu finden in all jenen grundlegenden theologischen Arbeiten, in denen insbesondere (aber keineswegs erst) seit den sechziger Jahren immense theologische, exegetisch-historische und spirituelle Anstrengungen unternommen wurden, um die Essenz des Christlich-Verbindlichen für die Zukunft zu retten. Ohne polemisieren zu wollen, bin ich gehalten, kritisch anzumerken, daß CUTTAT diese neueren theologischen Forschungen und Reflexionen nicht aufgenommen hat. Dies bedeutet jedoch, daß er sich fundamentalen Problemen nicht oder nicht entschieden genug stellt, die sich m. E. mit folgenden Fragen anzeigen lassen:

Hat nicht das exegetisch fundierte Verständnis dessen, was Jesus wollte, eine Spiritualität erschlossen, die weniger subtil, weniger mystisch, weniger „elitär“ und deshalb praktischer, realistischer, für die „Armen“ heilbringender ist? Muß deshalb nicht ein Vergleich der „beiden Hemisphären“ auf christlicher Seite an einer anderen Figur von Theologie und Mystik orientiert sein, als dies bei CUTTAT der Fall ist? Wären nicht vielleicht die „Aussichten“ weniger „dürftig“, wenn die Sache Jesu anders dargeboten würde als in einer inzwischen problematisch gewordenen historischen Auslegung derselben? Kann man überhaupt von „dem“ christlichen Heiligungsweg sprechen und diesen noch dazu als „Archetyp“ der *monotheistischen* Spiritualität — also offenbar auch der jüdischen und islamischen — herausstellen? Ist es, gemessen an der Botschaft Jesu, verantwortlich, gegen „Asien“ den Vorwurf der „geistigen Blindheit gegenüber Christus“ (180) und des — wenn auch „unerkannten“ — Hochmuts zu erheben? Des weiteren: Ist es nicht ein Gebot der Hermeneutik, die kategorialen Unterschiede zwischen „asiatischer Gottheit“ und „christlichem Gott“ aus einer zu pointierten Gegenüberstellung herauszuführen zu der Anerkennung einer

letzten, intentionalen Übereinkunft der Hoffnung über das Elend des Jetzigen hinaus (womit man keineswegs der traditionellen Versuchung zu dem an der Oberfläche verbleibenden Synkretismus verfiel)? Muß nicht insbesondere die personale Metaphorik im christlichen Sprechen von Gott (und zum Teil auch im asiatischen) „radikaler“ im Feuer der negativen Theologie und der dechiffrierenden Hermeneutik geläutert werden? Muß schließlich nicht der (vom „Westen“ her inzwischen auch den „Osten“ überziehende) Prozeß der Säkularisierung als ein, biblisch-christlich gesehen, legitimer Vorgang erkannt und angenommen werden, und geht es deswegen nicht im Grunde um die Frage, ob eine spirituelle „Synthese“, falls sie überhaupt möglich sein sollte, nicht viel weniger „spirituell“ und „mystisch“ ausfallen müßte, als es bei einer Konzeption unumgänglich ist, die allzu sehr von der überkommenen Gestalt „asiatischer“ und christlicher Mystik ausgeht?

Ich bin mir dessen bewußt, daß ich mit diesen Fragen und den Positionen, auf die sie verweisen, einen von CUTTAT erheblich abweichenden Standpunkt einnehme; aus eben diesem Grunde aber sind die formulierten Bedenken nicht so auszulegen, als gelte es lediglich, ein Buch „schlecht zu besprechen“, vielmehr wollen sie eine Problematik umreißen, die, wie ich meine, um der Wahrheit willen heute nicht mehr übergangen werden darf. Endlich sei noch vermerkt, daß CUTTAT das Indische in Bezug auf Asien zu sehr als *pars pro toto* in Anspruch nimmt; ich darf dazu nur verweisen auf das Werk von OLAF GRAF: *Tao und Jen*. Sein und Sollen im sunghinesischen Monismus (Wiesbaden 1970) (vgl. meine Besprechung hierzu in *dieser Zeitschrift* 57 [1973] 60–64). Trotz der genannten Fragen stellt aber CUTTATS Buch eine profunde Analyse und Interpretation dar, die innerhalb der Theologie, Religionswissenschaft und auch Philosophie besondere Beachtung verdient, zumal es im „geistigen“ Klima der Gegenwart nur wenige Autoren geben dürfte, die sich überhaupt noch an Probleme dieser Art heranwagen.

Bonn

H. R. Schlette

Dürckheim, Karlfried Graf: *Der Ruf nach dem Meister*. Der Meister in uns. O. W. Barth: Weilheim/Obb. 1972; 182 S.

Das neue Buch DÜRCKHEIMS greift eine zentrale Frage der Meditation auf, die zugleich „ein Symptom der Ablösung des Zeitalters der ‚Aufklärung‘ durch eine neue Aufklärung“ (5) darstellt: den Ruf nach dem Meister. Im ersten Teil zeigt Vf., daß die Gestalt des „Meisters“ zu allen Zeiten eine Art Archetyp gebildet hat, insofern er „die Urantwort auf eine Urnot (ist), in die der Mensch auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung gerät“: „Er ist diese Antwort als Weiser des Weges zur Erfüllung der dem Menschen innewohnenden Verheißung“ (11). Diese Not des Menschen entspringt „der Gegensätzlichkeit seines irdischen und himmlischen Ursprungs“ und „der Verlorenheit an die Welt“ (11). Entsprechend ergeben sich die Fragen: „Was ist der Weg? Was ist der Preis? Was ist die ‚Übung‘?“ (13) Die Fragen stellen sich mit verstärkter Eindringlichkeit neu in unseren Tagen in den verschiedensten Schichten der Gesellschaft (21–25), aufgrund der Erfahrung der physischen und sozialen Vernichtung, des Widersinns und der Einsamkeit (27 ff). Wo aber sind die Meister? Vf. weiß um die Schwierigkeit, sie zu finden. Drei Antworten gibt er auf seine Frage: „Was aber tun, wenn es keine Meister gibt?“: 1) „Derjenige, den die Not aus dem Wesen wirklich an die Grenze treibt, findet den Meister!“ (32). — 2) „Es gibt

auch, mehr als wir wissen, Menschen, die aufgrund ihrer eigenen Entwicklung und Erfahrung, wenn sie sich ihrer nur bewußt wären und sich dazu trauten, meisterlich zu wirken vermöchten“ (32). — 3) „Es gibt den inneren Meister“ (33). Die dritte Antwort, die Vf. selbst für die wichtigste hält, bestimmt, wie schon der Untertitel des Buches zeigt, unterschwellig die Thematik des Buches. Ob Vf. seinem Anliegen damit wirklich einen Dienst getan hat, wenn er die dritte seiner drei Meistergestalten — Ewiger, leibhafter, innerer Meister (35) — derart herausstellt, anstatt im direkten Verweis auf sie eher eine Verlegenheitslösung unserer Tage und unserer Landschaft aufzuzeigen? Tatsächlich führt der Weg zum inneren Meister in der Regel eben doch nicht am leibhaftigen Meister vorbei, und man braucht nicht Christus als Meister zu beschwören (vgl. 95—97), um das zu erkennen. In diesem Hin und Her zwischen Meister als leibhaftigem Gegenüber und „Meister“ im eigenen Innern wirkt das Buch ein wenig zwiespältig und unruhig. Tatsächlich ist es, wie die Angaben am Ende zeigen, auch nicht im Ganzen gewachsen, sondern aus Beiträgen zu verschiedenen Anlässen zusammengefügt, was sich auch sprachlich-stilistisch bemerkbar macht: reflektierende Texte mit einer gewissen Lust an systematischen Darlegungen und begrifflichen Abgrenzungen wechseln mit direkt meditativen Texten. In diesem Sinne bildet das neue Werk auch keine eigentliche Weiterführung und Ergänzung des anderen grundlegenden Werkes des Vf. *Hara*.

Teil 2 und 3 sind dem leibhaftigen und inneren Meister gewidmet. Im zweiten Teil beschreibt Vf. unter dem Titel „Meister — Schüler — Weg“ Idee und Wirklichkeit des Meisters, die Schülergestalt, die Wirksamkeit des leibhaftigen Meisters in Lehre, Weisung, Strahlung, Beispiel und Schock, den Weg. Im dritten Teil geht es schließlich um die Stimme des Meisters im Leben, in der Begegnung mit dem Leib, in der Stimme der Mitte, in der Begegnung mit dem Tod. Weiterer Diskussion bedarf wohl die Unterscheidung von Erdmitte — Himmelsmitte — wahrer Mitte, *Hara* — Kopf — Herz (152—164), die sich bereits im früheren Werke *Hara* andeutete (vgl. dort vor allem 183—190). Vf. betont sehr stark, daß das Finden zur „Erdmitte des Menschen“ nur „den ersten Schritt auf dem Wege vom Welt-Ich zur Person“ kennzeichnet (155): „Hara“ garantiert noch nicht die Mitte der Person. Zur Erdmitte hinzukommen muß nämlich die gefestigte Fühlung mit der Himmelsmitte“ (156). Da die Erdmitte vorpersönlich, die Geistmächte überpersönlich sind, kann sich der Mensch „in beiden niederlassen und aus beiden heraus wirken, ohne schon selbst im höchsten Sinn Person zu sein und ohne sich als Person hineinzugeben“ (158). Um Person zu werden, muß der Mensch in seine eigentliche Mitte: das Herz. So sehr das Stichwort „Herz“ tatsächlich auf die Mitte des Menschen verweist, so sehr scheint mir die körperliche Situierung des „Herzens“ und seine betonte Unterscheidung von *hara* problematisch zu sein. Wenn schon die Herz-Jesu-Verehrung herangezogen wird (159 f), so muß doch zweierlei beachtet werden: a) vom Japanischen her verbindet sich *kokoro* (= „Herz“) nicht ohne weiteres mit dem physiologischen Herzen (jap. *shinzō*), und b) verbindet sich — zusammen mit Jo 19 — sehr wohl das Sprechen von der „Liebe“ Gottes im Alten Testament — Stammwort *racham*, davon *rechem* (= Mutterschoß) —, das Sprechen von *splagchna* (griech.) bzw. *viscera* (lat.) Christi, den „Eingeweiden“ als dem „Sitz unserer Gefühle“, und der mit *splagchnizesthai* bezeichneten Tätigkeit, der „Erbarmung“ bzw. dem „Mitleiden“ im Neuen Testament mit dem Sprechen vom „Herzen“ Jesu. Bei aller Bemühung um eine Vermittlung des Personalen muß im Blick auf das Gespräch zwischen Ost und West die Diskussion um das Ver-

hältnis von Einheit und Pluralität, Einheit, Dualität und Dreiheit weitergeführt werden. An dieser Stelle ist auch DÜRKHEIM der „große Durchbruch“ noch nicht gelungen.

Wittlaer

Hans Waldenfels

Hooykaas, Else Madelon / Schierbeek, Bert: *Zazen. Zen in der Kunst der Photographie.* Otto Wilhelm Barth Verlag/Weilheim, Obb. 1972, 24 Seiten Text, 74 Abbildungen, 16 x 29 cm, Ln DM 29,80

Sich selbst finden — sich selbst entinnen: dieses Widersprüchliche und Unvereinbare empfinden, sich ihm stellen, sich darein finden, sich darüber erheben oder darin versinken — das macht den Menschen aus. Er versucht es auf mancherlei Weise: durch Beherrschen oder Gehorchen, durch Denken oder Fühlen, durch Sichanfüllen oder Sich-entleeren, durch Sprechen oder Schweigen. Dem soll Wissenschaft ebenso behilflich sein wie Mystik.

Ein Weg dieser Mystik ist Zen, eine Bewegung, die aus dem Buddhismus in China entstanden ist und heute noch in drei Hauptsekten in Japan lebendig ist. Das Buch berichtet über ein Kloster der Obaku-Sekte, worin sich Else Madelon Hooykaas acht Tage lang aufgehalten hat und aus dem die eindrucksvollen Bilder stammen; Bert SCHIERBEEK hat dazu eine gehaltvolle Einleitung geschrieben.

Daß Zen in dieser Strenge nur wenigen Menschen möglich ist, wird ebenso deutlich wie dies, daß auch dieses Kloster modernste Technik in sich hineingenommen hat: geradezu bildhaft und greifbar wird, daß der Widerspruch des Anliegens unauflösbar ist. Mancher könnte von manchem Wort betroffen sein: ‚innerlich kein Schatten einer Wahrnehmung, äußerlich kein Schatten der Unterscheidung‘; ‚loslassend findest du zum Urbeginn zurück‘; ‚jeder von uns muß von seinem Traum erwachen‘; ‚wir brauchen befreiendes Lachen‘.

Münster

Anton Antweiler

Viallet, François Albert: *Zen — Weg zum Andern (Zen, l'autre versant).* O. W. Barth/Weilheim, Obb. 1972; 164 S., DM 16,80

Das Buch von VIALLET ist populärwissenschaftlicher Art. Eine sachlich informierende Einführung in das Zen ist es zweifellos nicht, eher das zeugnishaft-sympathische Bekenntnis eines von Haus aus katholischen Franzosen, der auf seinen vielfältigen Wegen im Laufe seines Lebens schließlich seinen eigentlichen Weg im Zen gefunden zu haben meint. Bezweifeln läßt sich, ob der französische Titel „l'autre Versant“ sachgerecht mit „Weg zum Andern“ wiedergegeben ist, zumal dieser Weg — richtig verstanden — eben nicht „zum Andern“, sondern „nirgendwohin“ führt. Essayistisch versucht V. von den verschiedensten Ansätzen her — Aussagen von westlichen Autoren und Denkern, Erlebnisberichten, der Schilderung des eigenen Weges, den modernen Wissenschaften und ihren Aporien, seiner Bekanntschaft mit TEILHARD DE CHARDIN (der sich im übrigen 1950 öffentlich von ihm distanziert hat), buddhistischen Texten, einer freien Übertragung des *Hannya Shingyo* und der Übersetzung einer ursprünglich englischen Zen-Ansprache des Zenmeisters KOSHO UCHIYAMA, sowie Aussagen seines Meisters TAISEN DESHIMARU — Interesse und Verständnis für den „anderen Strom“ als eine „Erweiterung“ (86) und Vollendung des Christentums zu wecken. Das Buch ist in jeder Hinsicht wohltuend unpolemisch

geschrieben, verrät aber zugleich häufige Unschärfen. Was über katholische Autoren, z. T. aus Briefen, mitgeteilt, was z. B. über TEILHARD gesagt wird, wäre im einzelnen zu prüfen. Selbst bei den buddhistischen Autoren ist zu beachten, daß ihre Aussagen in der gegebenen Form der Wiedergabe an ursprünglicher Aussagekraft verlieren. Um etwas von der Atmosphäre des Nichtdenkens und Nichtsprechens mitzuteilen, hätte das Buch — mit Verlaub gesagt — weniger geschwätzig sein müssen. Hinsichtlich des wirklichen Wissens um die Dinge, um die es geht, ist bei V. eine gute Portion Skepsis am Platz. Auf jeden Fall gibt es auch in unserer Sprache inzwischen überzeugendere Versuche der Mitteilung und Hinführung.

Wittlaer

Hans Waldenfels

VERSCHIEDENES

Borucki, Bruno: *Der wirkliche Gott und seine Offenbarung.* Verlag J. Habel/Regensburg 1971; 294 S., DM 19,80

Bei der Kritik des Buches von BORUCKI wird man ausgehen müssen von dem Ziel, das sich Verf. selber gesetzt hat. Danach wendet er sich in „gemeinverständlicher Weise an interessierte Katholiken, um ihnen eine Hilfe anzubieten, in den heutigen Wirrnissen eine vernunftgemäße Gewißheit ihrer Glaubensüberzeugung zu sichern oder wiederzugewinnen“ (Vorwort, 5). Das Buch gliedert sich in drei große Abschnitte, von denen der I. Teil sich mit der Frage der Existenz Gottes aus fundamentaltheologischer Sicht befaßt. Scharf setzt Verf. das „katholische metaphysisch-ontologische Erkennen Gottes“ vom „idealistisch-existentialistischen“ ab, das er als das „protestantische Glaubensverständnis“ bezeichnet. Auch der II. Teil ist fundamentaltheologischen Fragen gewidmet und behandelt die Frage der Offenbarung. Ausgehend vom Beweis der historischen Glaubwürdigkeit der Hl. Schrift, versucht Verf. die „Wirklichkeit“ der Wunder Jesu und ganz besonders der Auferstehung zu beweisen. Der III., abschließende Teil ist der Thematik des „Glaubens“ gewidmet. Glauben wird beschrieben als Empfangen der Offenbarung in der Gemeinschaft der Kirche; als freier, verdientlicher und übernatürlich gewirkter Akt der Zustimmung zur Offenbarung Gottes, wie sie im Zeugnis der Kirche an uns herantritt.

Die von B. behandelten Fragen entsprechen im Wesentlichen dem Problemkreis, den die traditionelle katholische Fundamentaltheologie bis in die fünfziger Jahre dieses Jahrhunderts behandelt hat. Man wird dem Verf. bescheinigen müssen, daß er die mit dieser Fragestellung gegebene Art der Argumentation souverän beherrscht und in einer durchaus verständlichen Sprache darstellt. Ob es sich aber bei diesem Buch um ein „in der heutigen Situation so wichtiges Buch“ (Klappentext) handelt, wird man wohl bezweifeln müssen. Es fällt schwer daran zu glauben, daß diese Art der Argumentation den in den „heutigen Wirrnissen“ unsicher gewordenen Menschen helfen kann. B. wendet sich offensichtlich mehr an die „gläubigen Katholiken“, die weniger in einer echten Glaubensnot stehen, als Schwierigkeiten haben, ihr angestammtes Glaubensgut in der heutigen Zeit treu zu bewahren. Sie werden in diesem Buch eine Bestätigung dafür finden, daß die alte Art der katholischen Apologetik doch noch nicht „tot“ ist. Auf einen suchenden und fragenden Menschen wird die überlegene und sichere Art, „Antworten“ auf Fragen und Probleme zu geben, eher abstoßend wirken als zum Nachdenken veranlassen.

Dies gilt etwa für die Antwort auf das Problem des Leidens und des Todes (42—45). Ist der „gläubige“ Mensch, der sich auf den Tod freut, wirklich so verschieden vom „natürlichen“ Menschen, der das Sterben fürchtet? Die Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie wird mit dem Anspruch geführt, daß „wir Katholiken“ eine ganz andere Einstellung haben, daß wir „metaphysisch“ denken und nicht „existentialistisch“ (73), und daß dies „un-aufgebbbar“ für jeden Katholiken ist (75), weil unser Grundverständnis Gottes nun einmal „ontologisch“ ist (90). Dabei übersieht B. geflissentlich die Aussagen vieler Theologen, die sich durchaus als „katholisch“ verstehen und dabei vieles mit den protestantischen Kollegen gemeinsam haben. Es ist bezeichnend, daß B. Theologen wie RAHNER, METZ und KÜNG nie erwähnt. Es wäre eine längere Abhandlung nötig, um dem Verständnis des Begriffes „wirklich“, der bei B. in einer unglaublichen Häufigkeit gebraucht wird, einmal nachzugehen. B. bemüht sich, eine objektive „Wirklichkeit“ der Heilstatsachen herauszustellen und weist der Fragestellung der subjektiven Aneignung kaum eine Bedeutung zu.

Betrachtet man das Buch als eine Art „Trostbuch für gläubige Katholiken“, die sich nach Bestätigung ihrer altgewohnten Vorstellungen sehnen, so mag man es durchaus als Hilfe ansehen. Als missionarisches Buch, das über den Kreis derer, die mit der Botschaft schon vertraut sind, hinausreicht und sie anspricht, wird man es nicht bezeichnen können.

Bendorf

Georg Evers

Finkenzeller, Josef: *Glaube ohne Dogma?* Dogma, Dogmenentwicklung und kirchliches Lehramt (= Schriften der Kath. Akademie in Bayern) (Patmos-paper-backs) Patmos/Düsseldorf 1972; 94 S., DM 9,80

Nicht erst seit dem Erscheinen von H. KÜNGS Anfrage an den Inhalt und der Berechtigung eines unfehlbaren Lehramtes wird die Frage der Bedeutung der Dogmen heute und ihrer Entwicklung in der katholischen Theologie intensiv diskutiert. Das vorliegende Buch von J. FINKENZELLER hat zunächst nicht die Absicht, die wissenschaftliche Diskussion durch einen eigenständigen Beitrag weiterzutreiben. Es ist entstanden — wie Verf. im Vorwort mitteilt — auf Akademietagungen und theologischen Fortbildungskursen. Dies ist aber durchaus kein Nachteil, sondern man wird dem Verf. bestätigen müssen, daß er in einer verständlichen Sprache die vielfältigen Fragen und Probleme sowie die Ergebnisse der theologischen Forschung sorgfältig und detailliert darstellt. Das in vier Paragraphen eingeteilte Werk beginnt mit der Darstellung des traditionellen Verständnisses von Dogma und Dogmenentwicklung. F. weist (§ 1) auf die Schwierigkeiten hin, die dem Traditionsbeweis, d. h. dem Aufzeigen des geschichtlichen Zusammenhangs zwischen dem Glauben der Urkirche und den späteren Dogmen begegnen. Beispiele: Jurisdiktionsprimat, Ablasslehre und Sakramententheologie. — Danach geht F. (§ 2) auf die Problematik der sprachlichen Gestalt und des geschichtlichen Standortes des Dogmas ein. Als authentische, von der Kirche verbindlich vorgelegte Sätze erreichen die Dogmen die Heilswirklichkeit des christlichen Glaubens. Zugleich bleiben sie aber immer hinter dem Kerygma der Schrift und der eigentlichen Heilswirklichkeit zurück. Als Schutzformeln gegen Mißverständnisse und häretische Verbiegungen sind die Dogmen von einer gewissen Einseitigkeit bestimmt. Sie stellen eine kirchenamtliche Sprachregelung dar, die nicht endgültig sein kann und will. Von daher ergibt sich die Möglichkeit einer Neuinterpretation der Dogmen, d. h. einer

Dogmenentwicklung, die allerdings kein Dogmenfortschritt ist in dem Sinn, als ob das *depositum fidei* sich quantitativ fortentwickle. — Die Grenzen der Dogmen (§ 3) liegen in ihrer Verhaftetheit an die Sprachgestalt einer bestimmten Epoche, Philosophie und Denkweise. Diese Zeitgebundenheit kann dazu führen, daß ältere Dogmen dem Verständnis der Offenbarung eher entgegenstehen als dieses erhellen (Beispiele: Ablass- und Verdienstlehre). Da es eine Hierarchie der Wahrheiten und damit auch der dogmatischen Formulierungen gibt, sind nicht alle Dogmen von derselben Wichtigkeit, ja, es kann durchaus verfehlt, weil inopportune Verkündigung von Dogmen geben. — Abschließend werden (§ 4) einige Fragen der zukünftigen theologischen Entwicklung erörtert. F. möchte trotz des wachsenden Pluralismus der Theologien innerhalb der einen Kirche an der Bedeutung eines Lehramtes festgehalten wissen, das für die pluralen Theologien den gemeinsamen Beziehungspunkt abgeben soll. Allerdings kann er nicht hinreichend deutlich machen, wie die praktische Ausübung einer solchen Vermittlungsrolle geschehen soll. Hervorgehoben zu werden verdient der kurze Passus über die Entfaltung einer pluralen Theologie, die auch die afrikanischen und asiatischen Denk- und Sprachformen in der Formulierung und Erklärung von dogmatischen Aussagen in Rechnung stellt (62 f). F. sieht nur so die Möglichkeit, daß die Kirche in der heutigen pluralistischen Zeit ihrem universalen Missionsauftrag entsprechen kann. Hier wird im Zusammenhang der Frage der Dogmenformulierung ein für die Missionstheologie sehr bedeutsames Thema wenigstens kurz angesprochen. Von seiten der Missionstheologie hätte man sich es gewünscht, wenn F. hier ausführlicher geworden wäre. Aber offensichtlich war für diese Problematik im Rahmen seiner Untersuchung nicht mehr Platz. Es verdient aber bemerkt zu werden, daß diese Problematik berührt wurde, und damit die grundsätzlich provinzielle, d. h. auf dem abendländisch-philosophischen Bereich beschränkte Sicht, die sonst weitgehend die theologische Diskussion bestimmt, durchbrochen ist.

In seiner begrenzten Zielsetzung als Beschreibung der Situation und Darstellung der wichtigsten Meinungen in der Frage der Dogmenentwicklung wird man das kleine Werk gerade auch mit Rücksicht auf die theologische Erwachsenenbildung sehr begrüßen. Verf. versucht, möglichst alle Meinungen zu berücksichtigen. Dabei ist er wohl manchmal zu irenisch und vermittelnd. Kann man z. B. so leicht von der Übereinstimmung zwischen dem Erbsündendogma in der Formulierung von Trient und den heutigen theologischen Auffassungen sprechen? — S. 54 muß von FEENEY (nicht: Feenay) die Rede sein.

Bendorf

G. Evers

Foucauld, Charles de: *Briefe an Madame de Bondy*. Aus dem Französischen übertragen von Herbert P. M. Shaad. Josef Habel/Regensburg 1969; 288 S., Leinen DM 19,80 mit 17 Abbildungen

Die Gedanken CHARLES DE FOUCAULD's sind für die missionarische Problematik auch heute noch von Bedeutung. So ist eine deutsche Übersetzung dieser Briefsammlung sehr zu begrüßen; zudem ist sie in einer sehr flüssigen Sprache geschrieben.

Durch die Briefe, die FOUCAULD seit seinem Eintritt bei den Trappisten bis zu seinem Tod an seine Cousine, Madame de Bondy, schrieb, gewinnt der Leser einen Einblick in die persönliche Entwicklung und Reifung dieses einzigartigen Menschen. Auch in diesem Buch wird, wie in seinen anderen Werken, deutlich,

daß es ihm darum ging, nach dem Evangelium zu leben. Es ist nur eine scheinbare Paradoxie, daß er, der das verborgene Leben Jesu zu Nazareth nachahmen wollte, Missionar für die Tuareg in Nordafrika wurde, Missionar allerdings nicht zunächst durch äußere Aktivitäten, sondern „durch Sein, Schweigen und Güte“ (12), dadurch, daß er die Gegenwart Christi brachte. Er verstand sich mehr als Vorbereiter der eigentlichen Missionare und wollte ihrem Wirken die Grundlagen geben, z. B. durch eine Grammatik und ein Lexikon der Eingeborensprache und durch eine Übersetzung des Evangeliums. Wenn es ihn auch immer wieder drängte, einsam zu sein, so horchte er doch auf die augenblicklichen Bedürfnisse der Kirche (hier und jetzt), unternahm lange Reisen und empfing zeitweilig ununterbrochen Gäste und Arme.

Gerade in unserer Zeit, in der wir das Versagen so mancher Missionsmethode eingestehen müssen, ist das Anliegen FOUCAULD's wieder aktuell: Vertrauen gewinnen, Freundschaft mit den Menschen schließen und zurücktreten vor Jesus Christus.

Tutzing (Obb.) / Rom

Aquinata Böckmann OSB

Hepp, Normann (Hrsg.): *Neue Gemeindemodelle*. Herder/Freiburg 1971; 309 S.

Der Rücklauf in Kirchenbesuch und Sakramentenempfang als Folge und Zeichen einer allgemeinen Glaubenskrise und das Bemühen um eine inkarnierte Pastoral geben Anlaß, die althergebrachten Modelle unseres Gemeindelebens kritisch unter die Lupe zu nehmen und den Mut zu haben, uns vom Alten zu verabschieden und neue Gemeindemodelle zu entwickeln. Der Glaube darf sich nicht auf den Bereich privater Innerlichkeit und lebensfremder Jenseitserwartung beschränken, sondern muß sich in den konkreten Situationen des gesellschaftlichen Lebens als Gottes Anspruch erfahren.

Der Sammelband von NORMANN HEPP bringt einige Versuche aus dem katholischen und evangelischen Bereich des In- und Auslandes, die von den alten Formen abweichen, aber alle von apostolischem Mut und pastoralem Eifer Zeugnis ablegen. HEPP plädiert für eine radikale Änderung der kirchlichen Praxis auf allen Ebenen. Er stellt diese Forderung auf grund einer Diagnose der bestehenden Gemeindeformen, die sich in fünf Gruppen gliedern lassen und sich von dem Trend „zurück zu der Kirche von gestern“ bis zu jenen Studentengruppen erstrecken, die aus christlichem Engagement eine Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse anstreben, wie es etwa „die linksgerichteten Gruppen an der Universität“ zu tun sich bemühen.

Anschließend gibt PETER STOCKMEIER einen geschichtlichen Überblick über Gemeindestrukturen von den Urgemeinden bis zum Beginn der Neuzeit. Nach seiner Aussage paßte sich die Kirche in erstaunlicher Offenheit den Gegebenheiten der jeweiligen Gesellschaft an und entfaltete neue Gemeindestrukturen, ohne die geschichtliche Entwicklung außer acht zu lassen; „so gesehen, ist das Verständnis von Kirchengeschichte nicht nur Illustration, sondern Ansporn zur Neugestaltung christlicher Gemeinde“.

Es folgen nun 15 Berichte, die anhand eines Fragenkatalogs meist von Mitgliedern oder Mitarbeitern der betreffenden Gemeinden verfaßt wurden. HEPP macht darauf aufmerksam, daß nur in zwei Fällen die Autoren gruppenspezifisch geschult waren, während die übrigen nur theologische Ausbildung besaßen. Diese Bemerkung wird verständlich wegen einer gruppenspezifischen Typologie,

die er im letzten Teil seines Buches entwickelt. In fast allen Beiträgen wird das Bemühen spürbar, den Klerikalismus, den Zentralismus und eine individualistische Heilsseelsorge abzubauen zugunsten einer gemeinsamen Verantwortung des Volkes Gottes im Sinne einer zeit- und situationsgerechten Gestaltung der Gemeinde und der Gesellschaft.

Die Beiträge aus verschiedenen Gemeinden mit verschiedenen Erfahrungswerten lassen trotz aller Besonderheiten einige Grundmodelle erkennen, die für die pastorale Praxis von Bedeutung sind. Gemeinden können unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden: mehr unter dem theologischen oder mehr unter dem soziologischen Aspekt oder, wie OSMUND SCHREUER es in „Kirchengemeinde“ versucht, aus phänomenologischer Sicht. In Ergänzung dazu schlägt HEPP eine gruppodynamische Typologie vor; er stellt Fragen nach Kommunikation und Aktion zwischen Gruppen und Mitgliedern einer Gemeinde; nach der Instanz, die innerhalb einer Gemeinde Entscheidungen fällt und sie durchführt; wie der einzelne sich mit der Gemeinde identifiziert, und schließlich, wie das Verhältnis zwischen den hauptamtlichen und den anderen Mitgliedern der Gemeinde ist.

Diese Untersuchung führt ihn dazu, vier Grundmodelle zu entwickeln, deren Betrachtung sehr nützlich, aber nicht immer angenehm ist. Die Leitbilder sind folgende: die monarchisch geführte Pfarrei; die von einem hauptamtlichen Team geführte Pfarrei; die von einem haupt- und nebenamtlichen Team geführte Pfarrei; die integrierte Gemeinde. Hinter jedem Modell steht eine bestimmte Theologie. In der heutigen Zeit wird der Christ seine Entscheidung für oder gegen den Glauben und das Engagement in der Kirche nach dem konkreten Phänomen der Gemeinde fällen, d. h. nach dem Bild, wie die Gemeinde sich selbst darstellt.

Es fehlen noch Untersuchungen, welche Modelle am leistungsfähigsten sind und sich am schnellsten an eine neue Situation anpassen, in der die Gemeinde lebt. — Das Buch wird vor allem die pastoralengagierten Christen — Priester und Gläubige — zum Nachdenken anregen und sie veranlassen, neue Experimente in der Gemeindebildung zu wagen.

Bonn-Bad Godesberg

E. Stanikowski

Heun, Eugen: *Askese und Fasten bei den alten Christen*. SA aus „Die Medizinische Welt“, Stuttgart, Nr. 7 (1973)

Der Arzt EUGEN HEUN (Herborn) bemüht sich seit Jahren, Verständnis für das kirchlich vernachlässigte Fasten neu zu wecken. Die heutige Medizin hat das Fasten als Heilmittel nicht nur für die Heilung leiblicher Krankheiten, sondern auch für die Heilung seelischer Leiden insbesondere durch die Einregulierung eines neuen psycho-physischen Gleichgewichtes erkannt. Sie weiß zudem, daß bloßes „Hungern“ noch kein „Fasten“ ist. Dazu gehört die innere Beteiligung des ganzen Menschen, auch seiner religiösen Haltung. In seiner für Mediziner geschriebenen Übersicht über „Fasten und Askese bei den alten Christen“ hat HEUN eine Fülle von Anregungen theologischer Schriftsteller zusammengetragen und sich deren Auffassung meist zueigen gemacht. Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß er auch einige „Urteile“ aufgenommen hat, die sich bei genauerem Zusehen als „Vor-Urteile“ herausstellen. Insbesondere ist das, was

heute meist über Manichaeismus gesagt wird, mit kritischer Vorsicht zu behandeln (Vgl. dazu meinen Aufsatz: Augustinus — der heimliche „Manichäer“, in: *Klerusblatt*, August 1972).

Fulda

Georg Siegmund

Hoffmann, Lutz: *Auswege aus der Sackgasse.* Anwendung soziologischer Kategorien auf die gegenwärtige Situation von Kirche und Seelsorge (= Reihe „Experiment Christentum“, Nr. 10). Verlag J. Pfeiffer/München 1971; 227 S., kar. DM 17,80

In dem Sammelband legt HOFFMANN, der zehn Jahre lang Seelsorger im Ruhrgebiet war und inzwischen als wissenschaftlicher Assistent an die soziologische Fakultät der Universität Bielefeld überwechselte, eine Reihe von teils früher schon veröffentlichten Aufsätzen vor, die ein Plädoyer für den Aufbruch der Kirche sein wollen, nämlich dafür, „daß die Kirche stehenden Fußes ihre Sackgasse verläßt und wieder den Anschluß an den Strom der Zeit sucht“ (6). Dies soll mit Hilfe von Methoden aus dem Bereich der Soziologie und verwandter Gebiete gelingen, nicht mittels der Theologie, weil diese die sozialen Implikationen ihrer Lehre zu wenig hinterfrage, vor allem aber, weil die Theologie in ihrer traditionellen Gestalt die Funktion einer sakralen Legitimierung des *status quo* ausübe. Allerdings sei an diesem Mißstand nicht eigentlich die Theologie als Wissenschaft schuld, sondern die „amtskirchliche Hierarchie“, die sozusagen die Theologie zu dieser legitimierenden Funktion zwingt und damit einen theologischen Aufbruch vereitele (10f).

Abgesehen von der für einen Soziologen etwas naiven Unterstellung, alle heutigen Schwierigkeiten der Amtskirche in die Schuhe schieben zu können, muß der methodische Einstieg auf stärkste Bedenken stoßen. Sicherlich ist die Kirche auch eine gesellschaftliche Größe, und sie nimmt wegen der Interdependenz an den sozio-kulturellen Wandlungen teil. Insofern kann auch die soziologische Methode einen wichtigen Beitrag zur Analyse kirchlicher Problemstellungen leisten. Von ihr jedoch mehr als einen Beitrag, nämlich den Aufbruch der Kirche zu neuen Ufern, zu erwarten, ist ein wissenschaftlich nicht haltbares Unterfangen, weil es nicht den Eigencharakter der Kirche berücksichtigt und den Gegenstand der Untersuchung der gewählten Methode opfert. Schon gar nicht läßt sich diese Fehlrichtung durch einen gelegentlichen „theologischen Seitensprung“ (6) korrigieren oder beschönigen. Der Anspruch, daß trotz Aussparung der „theologischen Prämissen“ — eigentlich müßte von den theologischen Grundlagen die Rede sein — die Ergebnisse einen nachhaltigen Einfluß auf die theologische Konzeption ausüben (11), macht das Dilemma deutlich.

Der erste Beitrag „Zwischen Isolation und Kommunikation“ (15—51) handelt von der notwendigen Anpassung der Kirche an eine sich wandelnde Umwelt. Der Leser wird zunächst mit dem Begriff „Anpassung“ vertraut gemacht, wie ihn die moderne Kybernetik entwickelt hat. Subjekt der Anpassung ist jeweils das „System“, auslösendes Moment die störenden Einflüsse, die von der „Umwelt“ ausgehen. Entweder gelingt es dem „System“, diese Einflüsse auszuschalten und die Umwelt sich anzupassen, oder es muß sich selbst so verändern, „daß die Umwelt es nicht mehr daran hindert, seine Ziele zu erreichen“ (18). Während es sich bei diesem generellen Postulat offenkundig um eine Anpassung der Mittel und Wege handelt, spitzt sich das Problem für den Verf. darauf zu, in welcher Weise die Rangordnung der Ziele geändert werden könne, ohne daß

deshalb die „wesentlichen“ Ziele verloren gehen und ein Identitätsverlust des „Systems“ eintrete (19,21,29f). Damit aber wird die ganze Fragestellung verschoben, insofern die Anpassung nunmehr als Änderung der Zielhierarchie erscheint und der dafür erforderlichen Selektionskriterien. Bei der Anwendung der theoretischen Kategorien auf die Kirche verfäht der Verf. reichlich willkürlich. Die Kirchengeschichte wird in zwei Phasen eingeteilt, in die erste Phase der geschickten Anpassung der Kirche an ihre Umwelt, wodurch sie im Mittelalter den Gipfel ihrer Machtenfaltung erreichte, und in die Phase der Abschirmung ihrer Macht (22ff), was sie immer weniger anpassungsfähig gemacht habe. Diese Vereinfachung und „Anpassung“ der geschichtlichen Wirklichkeit an die Vorstellungswelt des Verf. soll eben eine vorgefaßte These abstützen. Die vielfältigen Reformbewegungen innerhalb der Kirche, aber ebenso der Widerstand der Kirche gegen totalitäre Ideologien und Mächte passen nicht in dieses Schema und werden deshalb großzügig ausgespart. Um so mehr wird die Kirche als ein Machtapparat gesehen, der nur noch im Dienste der „Regierenden“ und der Erhaltung ihrer Macht steht. Der Mangel an historischem Verständnis und die ideologische Überspitzung des Machtmoments belasten diesen Teil des Buches.

Das Machttrauma des Verf. wird auch in den beiden nächsten Beiträgen virulent. In dem Aufsatz „Zwischen Gehorsam und Entscheidung“ (53—91) geht es um die Vergrößerung der Entscheidungsfähigkeit und der Rationalität in Kirche und Seelsorge. Die Unfähigkeit der Kirche zur Rationalität liege in ihrer Funktion in der Gesellschaft begründet, „die die längste Zeit des Christentums geprägt hat, nämlich die des Stabilisierens und Legitimierens des Status quo“ (89). Abgesehen von der unzulässigen Trennung von „Tatsachen“ und „Werten“ (78,82) — die Spannung zwischen Zweckrationalität und Wertrationalität ist nicht verarbeitet —, ist man überrascht, daß die ganze Frage auf die strukturellen Eigenarten des Seelsorger-Berufes reduziert wird (84ff). Die Rationalität in der Seelsorge soll davon abhängen, daß dem Seelsorger neue Räume und Zeiten außerhalb seiner Berufstätigkeit gesichert werden. Auch der Seelsorger soll nur noch Rollenträger sein, was ihm dann auch eventuelle Innovationsentscheidungen erlaube.

Das folgende Kapitel „Der frustrierte Klerus“ (93—114) gibt Aufschluß über die Motive, die den Verf. bewegen. „Den jüngeren Geistlichen bedrückt die sterile Monotonie des Gemeindelebens, in dem Gewohnheiten und ein gewisser klerikaler Druck die vorherrschenden Motoren sind“ (98). Verantwortlich dafür sei die „traditionelle Herrschaftsrolle des Pfarrers“ (99), die sich in den „autoritären Leitungsstil“ der Kirche einfügt: „Im Grunde gibt es nichts im Leben eines Priesters, wo er nicht von den Geboten und Verboten seiner Kirche verfolgt wird“ (103). Bei den praktizierenden Katholiken, die bei der offiziellen Kirche in Gunst stehen, entdeckte der junge Priester als vorherrschende Charakterzüge „gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit, Autoritätsbedürftigkeit und konservative Denkschemata“ (105). „Der Priester ist der einzige, der heute noch in einem volkskirchlichen Erfahrungshorizont lebt. Deswegen wird ihm nur selten bewußt, wie nebensächlich und unbedeutend in der heutigen Welt die Dinge sind, die er für so wichtig hält, daß er sich ihnen mit Leib und Seele verschrieben hat“ (109). Diese Kostproben mögen genügen. Dies ist weder eine soziologische Analyse, noch eine generalisierbare Erfahrung junger Priester, sondern bestenfalls eine persönliche Anklage. Wie wirklichkeitsfremd diese „soziologische“ Polemik gegen die „Herrschaftsrolle“ des Pfarrers und das „autoritäre Leistungssystem“ der Kirche ist, beweisen die erstaunlichen Ergeb-

nisse der Priesterumfrage in der BRD, wonach nur 5,4 Prozent der Priester nicht besonders oder gar nicht mit ihrer jetzigen Tätigkeit zufrieden sind. Bei aller Reformbedürftigkeit der kirchlichen Strukturen darf nicht übersehen werden, daß die Frustration mancher Geistlicher daher rührt, daß sie zu wenig „geistlich“ wirken und damit sich den Boden unter den Füßen selbst wegziehen.

Mit am anregendsten ist der Beitrag „Vom Seelsorger zum Gemeindeleiter“ (115—158). In der hohen Identifikation des Priesters mit seinem Beruf liege ein entsprechendes Berufskriterium — womit der Verf. in Widerspruch zu seinen früheren Überlegungen gerät —, das jedoch bei Mißerfolgen starken Belastungen ausgesetzt ist. Wenn nämlich der berufliche Erfolg ausbleibe, könne die Arbeitsfreude nur mit Hilfe sekundärer Entschädigungen wie sozialem Einfluß, sozialem Prestige, Rollensicherheit sowie Freizeit und Privatsphäre aufrecht erhalten werden. Der Verf. erwähnt auch „religiöse Entschädigungen“ (138ff), die jedoch aus Mangel an religiöser und theologischer Substanz sofort einer soziologischen Diskriminierung unterzogen werden. Vier Möglichkeiten der Anpassung des Priesterberufes werden skizziert (142—144): Der Priester im Nebenberuf, die Herabsetzung der qualitativen Anforderungen im Hinblick auf eine Erleichterung des Zuganges, die Förderung der charismatischen Rolle und die Professionalisierung. Der Verf. gibt der letzten Alternative den Vorzug, weil sie dem Trend der Zeit entspreche. Aus dem bisherigen Seelsorger würde der Gemeindeleiter, der „auf Grund seines spezifischen Fachwissens“, nämlich hinsichtlich der Organisation der Gemeinde, „eine funktionale Autorität (besitzt)“ (155). Nur nebenbei taucht doch der Seelsorger wieder auf, und zwar als „Presbyter“ mit repräsentativer „Autorität, die an seine durch Wahl und kritische Öffentlichkeit bestätigte Übereinstimmung mit den Zielvorstellungen der Gemeinde gebunden“ (155) wäre. Formalsoziologisch mag der Gemeindeleiter ebenso wie beispielsweise der Geschäftsführer eines Krankenhauses eine Möglichkeit sein; ob sich dann aber noch kirchliche Gemeinden bilden werden, dürfte auch nach den Umfragen zur Synode der deutschen Bistümer sehr fraglich sein. Dazu bedarf es nämlich mehr als nur einer funktional-organisatorischen Begabung.

Zwei weitere Kapitel über einen neuen Führungsstil in der Gemeinde und über die Ziele und Methoden einer zeitgerechten Kinderarbeit in den Gemeinden runden das Buch ab, das der beste Beweis dafür ist, daß mit dieser Art von „soziologischer Methode“ — die vielen versteckten Wertprämissen werden nicht ausgewiesen — wenig für den Aufbruch der Kirche geleistet wird.

Angsburg

Anton Rauscher

Illich, Ivan: *Entschulung der Gesellschaft*. Mit einem Vorwort von Hartmut v. Hentrich. Kösel-Verlag/ München 1971; 158 S.

ILLICH, ehemaliger Priester dalmatinisch-österreichischer Herkunft und jetziger Direktor des von ihm gegründeten *Centro Intercultural de Documentation* (Mexiko), hat mit seinen Veröffentlichungen eine angeregte Diskussion entfacht. Seine Gesellschaftskritik will ein kräftiger Anstoß zur Veränderung der herrschenden Bildungsstrukturen und ihrer Bewertung sein. Die Erfahrungen, die er mit den sozialen Verhältnissen Südamerikas gemacht hat, und deren Kritik benutzt er, um sich gegen die ‚Verschulung‘ in der Wirtschaftsgesellschaft — vornehmlich in den USA — zu wenden. H. v. HENTRICH schreibt in seinem Vorwort, es ließe sich viel Kritisches einwenden gegen die Prämissen, Analysen, Vergleiche und Folgerungen in diesem Werk. „Aber all diese Einwände sind

kleinherzig und reichen nicht an das heran, worum es eigentlich geht.“ Eine kritische Diskussion jedoch, sofern sie zwischen den aufgezählten sozialen Mißständen und den vorgeschlagenen Mitteln und Wegen zu deren Behebung unterscheidet, ist nicht kleinlich, sondern realistisch. Sie sondert Tat- und Sachverhalte ab von realen Möglichkeiten und phantasievollen Wünschen.

Der Verf. hat seine Arbeit in 7 Abschnitte aufgebaut. Der erste und grundlegende lautet: ‚Warum wir die Schule abschaffen müssen.‘ Die nachfolgenden tragen die Überschrift: Phänomenologie der Schule — Ritualisierung des Fortschrittes — Ein Spektrum der Institution — Irrationale Folgerichtigkeit — Wege zum Lernen — Die Wiedergeburt des epimetheischen Menschen. — Einige Grundgedanken sollen hier skizziert werden.

ILLICHs Anliegen ist es, die Bildung aus der Klammer der (staatlich) organisierten Gesellschaft zu befreien. Sie soll mehr den Charakter eines freien Angebotes als den einer ‚Schulpflicht‘ tragen, damit die Menschen eigenständig ihren Bildungsweg suchen und gehen können. Sie wären somit an kein *Curriculum* gebunden. Bildungsgutscheine könnten die Ansprüche absichern. — Der Ausgangspunkt lautet: Die ganze Gesellschaft — nicht nur die Erziehung — ist ‚verschult‘ und muß ‚entschult‘ werden. Für den sozialen Aufstieg sind in unserer Gesellschaft Wissen und Bildung nur als Schulbildung anerkannt. Das ist falsch. Fertigkeiten, Kenntnisse und Bildung sind notwendig, aber es ist gleichgültig, wie und wo sie erworben sind. Die Gesellschaft muß von ihren einengenden Vorurteilen befreit werden. Der ungeheure Einsatz an finanziellen Mitteln und personalem Einsatz für die Schulen macht den Menschen nicht fähig, sein Leben selbständig zu meistern. Er führt in tiefere Abhängigkeit und Armut und verstärkt damit die Unfähigkeit, für sich selbst aufzukommen. — Sachlich steht hinter diesem Vorwurf, wenn auch nicht formuliert, der sozial-ethische Grundsatz der Selbsthilfe bzw. der Subsidiarität.

Die Verschulung bedingt, daß man Verfahren mit Inhalt verwechselt: Lehren mit Lernen, Versetztwerden mit Bildung, Zeugnis mit Sachkunde. Außerdem spaltet die Schule als Institution die Gesellschaft und entfremdet die Menschen dem Leben. Schon ihr Vorhandensein entmutigt die Armen, sich um die eigene Bildung zu sorgen. Ihre Kinder sind bereits beim Start benachteiligt. Sie besitzen einen geringeren Wortschatz, sind weniger geübt im Gespräch etc. als Kinder reicher Eltern. So erleben sie ständig ihre eigene Unterlegenheit. Die Schulpflicht führt demnach von selbst zur Polarisierung in der Gesellschaft und letztlich auch unter den Völkern. Nach ILLICH wird Armut klassifiziert und definiert durch die institutionelle Antwort auf einfache Bedürfnisse. Je vielfältiger die Antworten sind, um so differenzierter ist die Armut. Den Bedürfnissen setzt die Wirtschaftsbürokratie Zielwerte entgegen. Wer hinter diesen Zielwerten zurückbleibt, gilt als arm. In der Schule wird das Zurückbleiben deutlich ins Bewußtsein gerückt. Auch auf dem Gebiet des institutionellen Lernens führt sie nicht zum gewünschten Erfolg. Es ist eine Illusion, meint der Verf., zu glauben, Lernen sei hauptsächlich das Ergebnis von Unterricht. Das kann der Fall sein, doch der größte Teil des Gelernten ist ein Abfallprodukt anderer Tätigkeit. Durch ihre — häufig versteckten — *Curricula* ist die Schule gehalten, lebensfremde Unterweisungen zu geben. Wenn also Befähigungsnachweise eingefordert werden, dürfen sie nicht an den „Lernstammbaum“ der Schule gebunden sein, da diese weder Fertigkeiten noch Bildung in ausreichendem Maße vermittelt. Die meisten Fertigkeiten lassen sich ohne große Kosten in „Paukursen“ erlernen und verbessern. Erst recht kann die Bildung als zweckfreies

Lernen, das zu schöpferischem und phantasievollem Verhalten führen soll, nicht durch Institutionen erreicht werden. Sie stützt sich auf das persönliche Verhältnis der Partner, die man erst zusammenführen muß. Das aber vermag die Schule nicht zu leisten. —

ILLICH erschöpft sich nicht in Kritik am Bestehenden, er macht auch positive Vorschläge. Er skizziert vier Gruppen von Bildungseinrichtungen. Im Ganzen sucht er nach Kriterien, die jene Einrichtungen umreißen können, die das Lernen in der entschulten Gesellschaft unterstützen. So glaubt er einen Beitrag zu leisten für die „Heraufkunft eines Zeitalters der Muße anstelle einer von Dienstleistungen beherrschten Wirtschaft“.

Vallendar/Rh.

Ulrich Lück

Köhler, Oskar: *Bewußtseinsstörungen im Katholizismus*. Josef Knecht Verlag/Frankfurt 1972; 268 S., Efa 11 DM 23,—

Der Freiburger Historiker O. KÖHLER legt ein ebenso wichtiges wie in seiner Form originelles Werk vor: Er ruft die Erinnerung an die Hauptgestalten aus der Zeit der Modernismus-Krise wach, indem er — außer in Kurzbiographien und mit vorzüglich ausgewählten dokumentierenden Exzerpten — jeweils in fingierten Briefen, Notizen und anderen Stellungnahmen die konfliktvollen Schicksale solcher Männer wie DUPANLOUP, DÖLLINGER, HEFELE, EHRRARD, TYRRELL, SCHELL, LOISY, F. X. KRAUS, BUONAIUTI u. a. geistreich und kenntnisreich nachzeichnet. Persönliche Briefe an den Historiker JEDIN und den Publizisten K. FÄRBER bilden Einstieg und Abschluß dieses mit Spannung zu lesenden Bandes, dessen Absicht über das Historische hinausreicht; denn trotz einer begründeten Zurückhaltung gegenüber dem *historia docet* möchte Verf. mit seiner Rekapitulation jener zumeist tragisch geendeten Konflikte einen Beitrag zur Prüfung der gegenwärtigen Situation der Kirche leisten. Nicht ohne Recht spricht KÖHLER davon, daß heutige jüngere Reformer bisweilen zu leichtfertig vorangehen — er nennt leider keine Namen — und offenbar das Gespür für den Anteil und die Nöte der früheren Reformer vermissen lassen. Andererseits wäre es vermeidbar gewesen, die angesprochenen „jungen Leute“ mit der Attitude dessen, der den weiteren historischen Blick hat, zu tadeln (vgl. 251—253). Es wäre nützlich, auch daran zu denken, daß ähnliche Konflikte wie die geschilderten sich durchaus bis ins Jahr 1972 abgespielt haben. Wenn, wie bei KÖHLER, das Herz für die Reformer der Modernismus-Zeit schlägt, sollte man heute nicht die Position einer im Grunde unvollziehbaren Mitte zwischen „Traditionalisten“ und „Progressisten“ einzunehmen suchen und außerdem nach der „päpstlichen Autorität“ rufen (255). Auch läßt sich eine nicht unbedenkliche Skepsis KÖHLERS gegenüber der neueren, öffentlich gewordenen und nicht mehr nur den Spezialisten vorbehaltenen Theologie, die angeblich den „Glauben“ in Gefahr bringt, nicht übersehen (vgl. 18—24).

Trotz der Fixierung auf die formale und inhaltliche Problematik des sog. Modernismus verdienen die Überlegungen KÖHLERS mit gebührender Aufmerksamkeit entgegengenommen zu werden. Man kann nur wünschen, daß das Buch nicht zuletzt auch jüngere Leser findet, darunter auch solche, die aus jenen Schicksalen zu lernen vermögen, obgleich nicht wenige der uns heute bedrängenden Probleme damals wirklich noch nicht gesehen wurden. Daß nämlich „die allgemeine Problemlage die gleiche geblieben“ sei und heute lediglich „manche Probleme konkret anders liegen als damals“, wie KÖHLER in seiner Einleitung

schreibt (26), scheint mir — trotz vergleichbarer Konflikte, die leider immer wieder vorkommen — unrichtig. Das Buch ist noch aus einem weiteren Grunde lesenswert: Es fordert zu einer Besinnung darüber heraus, wie man sich zu den ehemals ergangenen kirchenamtlichen Urteilen und Erklärungen stellen soll, d. h. auch: wie man vergleichbare kirchliche Entscheidungen aus jüngster Zeit einzuschätzen hat.

Bonn

H. R. Schlette

Waldenfels, Hans: *Unfähigkeit und Bedürfnis zu glauben*. Versuch einer Diagnose unserer Zeit (= Theologische Meditationen, hrsg. von Hans Küng, 29). Benziger Verlag / Zürich-Einsiedeln-Köln 1972; 70 S., Broschur sFr / DM 4,80.

Vf. greift ein Anliegen auf, mit dem er sich schon in seinem Buch: *Glauben hat Zukunft* (Herder 1970) beschäftigt hat. Hier tut er es *meditativ*, d. h. bemüht auf die Mitte zugehend, in der der heutige Mensch und seine Glaubensnot steht. In eine technische Welt eingefangen, versucht der Mensch in immer neuen Ansätzen den Ausbruch aus dem selbstgeschaffenen Gefängnis, den Ausbruch nach rückwärts oder nach vorn. Die kritische Darstellung dieser Versuche — hier sei besonders auf die unterschwellige Asienfreundlichkeit verwiesen! — wird zu einer geistvollen Analyse unserer Zeit und zwingt zu der entscheidenden Frage, ob der christliche Glaube auch für diese Situation Wegweisung und Hilfe anbieten könne. Was W. hierzu sagt, ist nochmals *Meditation* im echten Sinn des Wortes: Es führt in die eigene Mitte und wird Anspruch und Anruf, auf Verheißung hin zu leben.

Münster

J. Glazik MSC

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. P. OTHMAR NOGGLER OFMCap, 8 München 2, Hirtenstr. 26 · Prof. DAVID M. TRABOULAY, 610 Victory Blvd., Staten Island. N. Y. 10301 USA · Dr. med. Dr. phil. EUGEN HEUN, 6348 Herborn/Dillkreis, Burger Landstr. 12 · Dr. F. J. VERSTRAELEN, Boerhaavelaan 43, Leiden/Niederlande

27. NOV. 1974

17. JULI 1975

24. JULI 1978

13. 12. 79

13. JULI 1981

