

N12<522893890 021



ubTÜBINGEN







626 Gell. fr  
F  
H

# ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

58. JAHRGANG  
JANUAR 1974 · HEFT 1

## *Inhalt*

K. ROMANIUK: Geht hin in alle Welt 1 · R. MOHR: Die Auferstehung der Toten in Afrika 8 · G. STEPHENSON: Die Frage nach der Zukunft und die Antwort Sri Aurobindos 20

*Kleine Beiträge:* Ökumenismus in Indonesien (L. FÄH) 35 · Westöstliche Mystik (P. HACKER) 40

*Berichte:* Die katholische Missionswissenschaft in einzelnen Ländern (W. HENKEL) 43 · Study Conference der IAHR in Turku (U. VOLLMER) 48

*Statistik:* Indien in Zahlen 50

*Besprechungen:* Missionswissenschaft 52 · Religionswissenschaft und Völkerkunde 61 · Verschiedenes 72 · Eingesandte Bücher 80



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

U.-B.TÜB

20.FEB.1974

Gk I 85

# Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber: Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

Schriftleiter: Josef Glazik MSC (Münster)  
in Zusammenarbeit mit Bernhard H. Willeke OFM  
(Würzburg), Hans Waldenfels SJ (Düsseldorf)  
und Peter Antes (Hannover)

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 32,—, für Studenten DM 26,—; Preis je Einzelheft DM 8,50, für Studenten DM 6,70 (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, Warendorfer 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, Konto-Nr. 81061-505, oder über die Sparkasse der Stadt Aachen, Konto-Nr. 26013. Jahresbeitrag DM 40,—. 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, Warendorfer 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

© Ashendorff, Münster (Westf.), 1974 · 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: Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

58. Jahrgang  
1974



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung  
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



Gedruckt mit Unterstützung  
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Ashendorff, Münster (Westf.), 1974 · 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: Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

gk I 85

## Inhalt des 58. Jahrgangs 1974

### Abhandlungen

<i>P. Gregorius OFMCap</i> : Die christliche Ehe in Afrika . . . . .	180
<i>Große-Oetringhaus, Hans-Martin</i> : Die Realisierung der Apartheidspolitik im Erziehungswesen der nichtweißen Bevölkerungsgruppen in der Republik Südafrika . . . . .	211
<i>Köster, Fritz SAC</i> : Die Begründung der Mission am Beispiel der Theologie Karl Rahners . . . . .	241
<i>Meersman, Achilles OFM</i> : Letters of Antonio Giraldes SJ . . . . .	192
<i>Mohr, Richard</i> : Die Auferstehung der Toten in Afrika . . . . .	8
<i>Neuner, Josef SJ</i> : Das Problem der einheimischen Theologie . . . . .	113
<i>Romaniuk, Kazimierz</i> : Geht hin in alle Welt . . . . .	1
<i>Schmaus, Michael</i> : Das Ethos der Weltreligionen und die Unterscheidung des Christlichen . . . . .	161
<i>Stephenson, Gunther</i> : Die Frage nach der Zukunft und die Antwort Sri Aurobindos . . . . .	20
<i>Traboulay, David</i> : Scholastic in the wilderness: Alonso de la Vera Cruz . . . . .	273
<i>van Dijk, Alphons</i> : Ein Vergleich zweier Ashrams des 20. Jahrhunderts in Indien . . . . .	284
<i>van Winsen, G.A.C., CM</i> : Ethiopian Christianity . . . . .	124
<i>Vogels, Walter PB</i> : La proclamation de l'Alliance Universelle en Mt 28, 18—20 . . . . .	258
<i>Waldenfels, Hans SJ</i> : Religion und Christentum und der Säkularisierungsprozess in Asien . . . . .	81

### Kleine Beiträge

<i>Böhl, Felix</i> : Das rabbinische Verständnis des Handelns in der Nachahmung Gottes . . . . .	134
<i>Fäh, Linus OFMCap</i> : Ökumenismus in Indonesien . . . . .	35
<i>Hacker, Paul</i> : Westöstliche Mystik . . . . .	40
<i>Henkel, Willi OMI</i> : Die katholische Missionswissenschaft in einzelnen Ländern . . . . .	43

### Statistik

Indien in Zahlen (Glazik) . . . . .	50
-------------------------------------	----

## Berichte

Dritte Konferenz der Internationalen Vereinigung für Missionsstudien (IAMS) (B. Willeke) . . . . .	299
Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. (R. Jaspers) . . . . .	298
Study Conference der IAHR in Turku (U. Vollmer) . . . . .	49

## Mitteilungen

Interuniversitäres Seminar über Mission der Ostkirchen . . . . .	300
Jahrestreffen bayer. Seminare für Missionswissenschaft . . . . .	300
Kongreß der DVRG . . . . .	301
Neuerscheinung . . . . .	301
Promotion . . . . .	300

## Besprechungen

Missionswissenschaft	52 142 224 301
Religionswissenschaft und Völkerkunde	61 148 227 307
Probleme der Dritten Welt	234
Theologica	240
Verschiedenes	72 155 312
Eingesandte Bücher	80

## Besprechungen

<i>Anderson, J.N.D.</i> : Jesus, Krishna, Mohammed (Waldenfels) . . . . .	148
<i>Andreae, J.V.</i> : Christianopolis (Jaspers) . . . . .	52
<i>Antes/Rück/Uhde</i> : Islam — Hinduismus — Buddhismus (Waldenfels) . . . . .	61
<i>Antoine, Ch.</i> : Kirche und Macht in Brasilien (Hermans) . . . . .	234
<i>Antweiler, A.</i> : Heutige Einwände gegen das Christentum (Evers) . . . . .	312
<i>Bamberg, C.</i> : Lernprozeß Ordensgemeinschaft (Böckmann) . . . . .	313
<i>Baumeister, Th.</i> : Martyr Invictus (Khoury) . . . . .	72
<i>Béky, G.</i> : Die Welt des Tao (Graf) . . . . .	64
<i>Bender/Deninger</i> : Religionskritik (Tworuschka) . . . . .	307
Bibliografia missionaria (Glazik) XXXVI — 1972 . . . . .	301

<i>Biezais, H.:</i> Die himmlische Götterfamilie der alten Letten (P. Gregorius)	61
<i>Blomjous/Agostini:</i> Le missioni domani (Glazik)	142
<i>Braun, M.:</i> Das schwarze Johannesburg (Rauscher)	236
<i>Brunnert, G.:</i> Glaubenserfahrung und Psychotherapie (Siegmund)	314
<i>Bucher, H.:</i> Youth Work in South Africa (Lautenschlager)	302
<i>Büttner, F.:</i> Sozialer Fortschritt durch Entwicklungshilfe? (Pözl)	72
<i>Burkert, W.:</i> Homo necans (Uhde)	227
<i>Damboriena, P.:</i> La salvación en las religiones no cristianas (Willeke)	142
<i>Döbler, H.:</i> Magie, Mythos, Religion (Hoheisel)	62
<i>Dournes/Mihayo/Schouver:</i> Ciò che le missioni insegnano (Glazik)	142
<i>Eberhard, W.:</i> Predigten an die Taiwanesen (Willeke)	52
<i>Eichhorn, W.:</i> Die Relegionen Chinas (Willeke)	228
<i>Farner/Post:</i> Marxistische Religionskritik (Haas)	64
<i>François, Bruder:</i> Die Kleinen Brüder am Orinoco (Hermans)	301
<i>Gheddo, P.:</i> Cile: una Chiesa nella rivoluzione (Nogglér)	237
<i>Haas, O.:</i> Paulus, der Missionar (Kertelge)	53
<i>Häselbarth, H.:</i> Die Auferstehung der Toten in Afrika (Mohr)	8
<i>Hainz, J.:</i> Ekklesia (Frankemölle)	74
<i>Harding/Traeder:</i> Krisenherde in Afrika (Meyer)	76
<i>Hastings, A.:</i> Christian Marriage in Africa (P. Gregorius)	180
<i>Hein, N.:</i> The Miracle Plays of Mathurā (Schmithausen)	66
<i>Hermanns, M.:</i> Die rel.-magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens, III (Gregorius)	232
<i>Hirmer, O.:</i> Die Funktion der Laien in der kath. Gemeinde (Rauscher)	224
<i>Italiaander, R.:</i> Partisanen und Propheten (Booz)	143
<i>Jahn, Chr.:</i> Frequenzen der guten Nachricht (Eilers)	144
<i>Jakobsson, S.:</i> Am i not a Man and a Brother? (Harding)	54
<i>Jennes, J.:</i> A History of the Cath. Church in Japan (Willeke)	57
<i>Kane, J. H.:</i> A Global View of Christian Missions (Glazik)	145
<i>Kaspar/Berger:</i> Hwan-gab (Glazik)	58
<i>Kawerau, P.:</i> Das Christentum des Ostens (Hajjar)	230

<i>Kirchgässner, E.</i> : Die Welt hat Zukunft (Glazik) . . . . .	155
<i>Konijn, S.</i> : Der alte und der neue Glaube (Waldenfels) . . . . .	155
<i>Lehmann/Rahner</i> : Marsch ins Getto? (Waldenfels) . . . . .	315
<i>Lehmann, M.</i> : Österreich und der christliche Osten (Lenzenweger) . . . . .	77
<i>Limbeck, M.</i> : Von der Ohnmacht des Rechts (Kuhl) . . . . .	156
<i>Lobinger, F.</i> : Katechisten als Gemeindeleiter (Lautenschlager) . . . . .	224
<i>Maclay/Knipe</i> : Adam im Hühnerhof (Antweiler) . . . . .	148
<i>Malik, Ch.</i> : God and Man in Contemporary Islamic Thoughts (Antes) . . . . .	229
<i>Manecke, D.</i> : Mission als Zeugendienst (Evers) . . . . .	58
<i>Margull/Samartha</i> : Dialog mit anderen Religionen (Schlette) . . . . .	149
<i>Melody, R.</i> : Ich half den Haschern (Glazik) . . . . .	157
<i>Merton, Th.</i> : Sinfonie für einen Seevogel (Marks) . . . . .	308
<i>Morel, J.</i> : Glaube und Säkularisierung (Waldenfels) . . . . .	316
<i>Müller, G.</i> : Bibliographie Allversöhnung (Peters) . . . . .	77
<i>Müller, J.</i> : Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip (Neuner) . . . . .	113
<i>Neubauer, E.</i> : Grenzen der Wissenschaft und Freiheit des Glaubens (Two- ruschka) . . . . .	79
<i>Nogglner, A.</i> : 400 Jahre Araukanermision (Glazik) . . . . .	225
<i>Otto, R.</i> : Westöstliche Mystik (Hacker) . . . . .	40
<i>Peters, G.</i> : A Biblical Theology of Missions (Kuhl) . . . . .	146
<i>Petrus Martyr</i> : Acht Dekaden über die Neue Welt (Glazik) . . . . .	303
<i>Piet, J.H.</i> : The Road Ahead (Waldenfels) . . . . .	304
<i>Raguin, Y.</i> : Wege der Kontemplation (Heinrichs) . . . . .	67
<i>Rossa, J. E.</i> : Meine Freunde — die Kannibalen (Glazik) . . . . .	148
<i>Runes, D.</i> : Handbook of Reason (Antweiler) . . . . .	68
<i>Rutishauser, J.</i> : Die Kirche ist tot — lebt die Kirche? (Demmer) . . . . .	60
<i>Ruthnaswamy, M.</i> : India After God (Waldenfels) . . . . .	150
<i>Sahas, J. D.</i> : John of Damascus on Islam (Khoury) . . . . .	150
<i>Sandmel, S.</i> : Two Living Traditions (Rütli) . . . . .	151
<i>Schlette, H. R.</i> : Skeptische Religionsphilosophie (Rütli) . . . . .	69
<i>Schmidt, M.</i> : Pietismus (Haas) . . . . .	158

<i>Schmidt, W.</i> : Die Religion der Religionskritik (Rütti) . . . . .	152
<i>Schmidt, W. R.</i> : Briefe aus Saigon '72 (Haas) . . . . .	237
<i>Schönberger, M.</i> : Verborgener Schlüssel zum Leben (Hummel) . . . . .	309
<i>Shorter, A.</i> : The African Contribution to World Church (Rauscher) . . . . .	60
<i>Shorter, A.</i> : African Culture and the Christian Church (Bühlmann) . . . . .	304
<i>Shorter/Kataza</i> : Missionaries to Yourself (Bühlmann) . . . . .	304
<i>Singh, G.</i> : Der Mensch, der niemals starb (Uhde) . . . . .	310
<i>Spae, J.</i> : Shinto Man (Waldenfels) . . . . .	70
<i>Stockmeier, P.</i> : Glaube und Religion in der frühen Kirche (Frank) . . . . .	311
<i>Sundermeier, Th.</i> : Christus, der schwarze Befreier (Rauscher) . . . . .	305
Taschenbuchpredigten, 2 (Kuhl) . . . . .	158
Das Tibetische Totenbuch (Antes) . . . . .	153
<i>van Slageren, J.</i> : Les origines de l'Eglise Evangélique du Cameroun (Harding) . . . . .	306
<i>Vögtle, A.</i> : Das Evangelium und die Evangelien (Kuhl) . . . . .	158
<i>Völger, G.</i> : Die Tasmanier (P. Gregorius) . . . . .	234
<i>Vulliez, H.</i> : Le tam-tam du sage (Rauscher) . . . . .	234
<i>Weber, H.-R.</i> : L'invitation au festin (Glazik) . . . . .	227
<i>Wienand, A.</i> : Der Johanniterorden (Dephoff) . . . . .	314
<i>Wittig, H.</i> : Bildungswelt Ostasien (Waldenfels) . . . . .	160
<i>Xhaufflaire, M.</i> : Feuerbach und die Theologie der Säkularisation (Waldenfels) . . . . .	317
<i>Zago, M.</i> : Rites et cérémonies en milieu bouddhiste Lao (P. Gregorius) . . . . .	154
<i>Zauner/Erharter</i> : Freiheit — Schuld — Vergebung (Demmer) . . . . .	240
<i>Ziesel, K.</i> : Schwarz und Weiß in Afrika (W. H.) . . . . .	238



## „GEHET HIN IN ALLE WELT!“

Biblische Hinweise für eine Meditation über den Missionsbefehl Jesu

von Kazimierz Romaniuk\*

### A

In der überwiegenden Mehrheit der biblischen Berufungsberichte ist das zentrale Element der Auftrag, daß der Berufene den Ort verläßt, an dem er sich bisher aufgehalten hat; daß er alles verläßt, was er hat, und geht. Der Befehl „geh“, „gehiet“ wiederholt sich in fast allen Berufungsberichten.

### I

a) So spricht z. B. Jahwe zu Abraham: „Verlasse dein Heimatland und dein Vaterhaus, gehe in das Land, das ich dir zeigen werde“ (*Gen* 12,1). Mose hört den Auftrag: „Gehe also jetzt, ich sende dich zu Pharao und führe mein Volk Israel aus Ägypten“ (*Ex* 3,10).

b) In der Berufungsgeschichte des Josua kommt zwar der Terminus „geh“ nicht vor, doch Mose, dessen sich Gott bei der Berufung des Josua bedient, erhält diesen Befehl: „Nimm Josua, den Sohn des Nun, einen Mann, in dem der rechte Geist ist, und lege ihm deine Hände auf“ (*Num* 27,18). Davon, daß Josua seine Berufung „gehend“ erfüllen sollte, zeugen auch die Worte: „Sei mannhaft und stark, Jahwe selbst ist es, der vor dir hergehen wird, er verläßt dich nicht“ (*Dtn* 31,7f); oder an einer anderen Stelle: „Habe keine Furcht und keine Angst, denn Jahwe ist mit dir, dein Gott, überall wohin du gehst“ (*Jos* 1,9).

c) Gideon hört den Auftrag: „Gehe hin mit der Kraft, die du hast, und erlöse Israel aus den Händen der Midianiter“ (*Ri* 6,14).

d) Auch die Berufung Samuels, obgleich sie unter verschiedenen Aspekten anders verläuft, ist mit der Notwendigkeit verbunden, das eigene Haus zu verlassen. Darüber ist sich sogar die Mutter Samuels klar; denn sie gibt Gott dieses Versprechen: „Herr der Heerscharen! Wenn du gnädig herabsiehst auf mich, deine Magd, ... und mir einen männlichen Nachkommen schenkst, dann weihe ich ihn dem Herrn sein Leben lang“ (*I Sam* 1,11). Nach der Geburt Samuels sagt Anna: „Er wird Gott zum Eigentum gegeben“ (*I Sam* 1,28). Im Einklang mit diesem Wort hat Samuel schon in seiner frühen Kindheit das Elternhaus verlassen und sich ins Heiligtum nach Siloe begeben, wo der Priester Eli über sein Heranwachsen wachte.

e) David erreicht die Stimme Gottes, als er fernab vom Vater und den Brüdern die Schafe hütet. Er soll sich von seiner bisherigen Tätigkeit trennen und seinen bisherigen Aufenthaltsort verlassen: „Schicke und hole ihn — sagt Samuel zu Jesse —, denn wir werden das Mahl nicht eher beginnen, bis er kommt“ (*I Sam* 16,11).

\* Aus dem Polnischen übersetzt von Winfried Lipscher.

f) Zu Elija sagt Jahwe: „Gehe fort von hier und wende dich gegen Osten und verstecke dich im Bachtal des Kerit, der gegen den Jordan fließt“ (1 Kön 17,3). Ähnliche Aufträge hört Elija noch öfter: „Stehe auf, geh nach Serepta“ (17,9); „Geh und zeige dich dem Ahab“ (18,1); „Mache dich auf und gehe dem Ahab entgegen...“ (21,18).

g) Der Prophet Amos erinnert sich folgendermaßen an seine Berufung: „Jahwe nahm mich von der Herde weg und Jahwe sprach zu mir: ‚Geh, tritt als Prophet vor meinem Volke Israel auf‘“ (Am 7,15).

h) Jesaja sagt auf die Frage Gottes: „Wen soll ich senden?“, ohne viel zu überlegen: „Hier bin ich, sende mich“ (Jes 6,8).

i) Bevor Jeremia den formellen Auftrag erhält, hinauszuziehen zur Erfüllung seiner Sendung als Prophet, trifft er Vorbereitungen, die gewöhnlich einer großen Reise vorausgehen (Jer 1,17). Erst danach „erscholl die Stimme Jahwes und sprach: ‚Geh hin und rufe laut zu Jerusalem‘“ (2,1f).

j) Ezechiel hört nicht nur einen, sondern mehrere Aufträge, als Prophet auszugehen: „Menschensohn, ich sende dich zu den Söhnen Israels“ (Ez 2,3); und etwas weiter: „Menschensohn, begib dich zu den Israeliten“ (3,4); oder: „Menschensohn, du wirst zu den Verbannten gehen...“ (3,10).

## 2

Im NT sind fast alle Berufenen in irgendeinem Sinne mit der Person und dem Wirken Jesu verbunden.

a) Jesus selbst war nämlich nicht ein Lehrer, der seine Schule an einem Ort hatte, von dem er sich nicht weg gewagt und wo er auf Schüler gewartet hätte. Jesus ist immer unterwegs. „Jesus zog durch alle Städte und Dörfer — sagt Mattäus —, indem er in ihren Synagogen lehrte, die Frohe Botschaft vom Reiche verkündete und jederlei Krankheit und Gebrechen heilte“ (9,35).

b) Sofern Jesus selbst umherziehend lehrte, ist es nicht verwunderlich, daß auch keiner seiner Jünger ein sesshaftes Leben führen konnte. Jesus hat ganz klar gestellt: „Wer sein Kreuz nicht trägt und mir nicht nachfolgt, kann mein Jünger nicht sein“ (Lk 14,27; vgl. Mt 10,38).

aa) Nach Johannes sagt er daher auch den ersten seiner Jünger, sie sollen kommen und sehen, wo er wohnt (Joh 1,39); nach Markus erteilt er geradezu den Auftrag: „Folget mir nach und ich mache euch zu Menschenfischern“ (Mk 1,17).

bb) Derselbe Markus berichtet: „Er war etwas weitergezogen und sah Jakobus, den Sohn des Zebedäus, und dessen Bruder Johannes ... Und sogleich rief er auch sie, und diese verließen ihren Vater Zebedäus mit den Tagelöhnern in den Booten und folgten ihm nach“ (Mk 1,19—20).

cc) Dem Philippus befiehlt Jesus: „Folge mir nach“ (Joh 1,43), und durch den Mund des Philippus rät er dem zögernden Natanael: „Komm und sieh!“ (Joh 1,46).

dd) Denselben Befehl wie Philippus bekommt auch Levi, der Sohn des Alfäus (Mt 9,9). Somit hat Jesus allen, die die Frohe Botschaft erst noch lernen sollten, den Befehl gegeben, ihm nachzufolgen.

c) Als die Anwärter für die künftigen Apostel schon eine feste Zeit an der Seite Jesu verbracht hatten und selbständige Missionsaufträge übernehmen sollten, da erst hörten sie das schon gut aus den Berufungen des AT bekannte „Gehet“. So lesen wir bei Mattäus: „Diese Zwölf sandte Jesus aus, indem er ihnen die Weisung gab: ‚Gehet nicht zu den Heiden... gehet lieber zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Gehet und verkündet: Das Himmelreich ist nahe!‘“ (Mt 10,5—7).

d) Der Missionsauftrag Christi nach seiner Auferstehung lautet: „Gehet hin und lehret alle Völker“ (Mt 28,19; vgl. Mk 16,15: „Gehet in alle Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen“).

\*

Die von Gott im AT und NT berufenen Personen müssen somit immer den Ort verlassen und hingehen, um den Auftrag zu erfüllen; sie dürfen nicht verweilen und warten, bis die Menschen zu ihnen kommen.

3

Hoch interessant ist auch die Besonderheit, wo es um Gemeinschaftsberufungen geht. Es zeigt sich, daß unter den Bildern, die die moralischen Anstrengungen und das Streben der Glaubenden nach Vollkommenheit darstellen, am meisten die Metapher von der Wanderung vorkommt, vom Abmessen des Weges. Sie begegnet uns sowohl im AT<sup>1</sup> als auch im NT<sup>2</sup>, ganz zu schweigen vom besonderen Gefallen am Thema der zwei Wege in den Schriften der apostolischen Väter<sup>3</sup>. Jahwe spricht zu Abraham: „Wandle vor mir und sei untadelig“ (Gen 17,1). Jesaja vernimmt die Worte, die an ganz Israel gerichtet sind: „Das ist der Weg, gehet ihn!“ (Jes 30,21). Bei Jeremia lesen wir: „So spricht Jahwe: ‚Beschreitet die Wege und schaut; fraget nach den Pfaden der Vorzeit, wo der Weg zum Heil ist!‘“ (Jer 6,16). Schließlich noch das Lebensprinzip aus dem Buch der Sprichwörter: „Gebet die Torheit auf und lebt, beschreitet den Weg der Einsicht“ (Spr 9,6). In den Paulusbriefen finden sich die Anregungen zum Wandeln in Vollkommenheit, zum Streben nach dem Herrn fast auf jeder Seite, um nicht sogar zu sagen, alle paar Zeilen. Diesem Phänomen gebührt um so größere Beachtung, als wir es in der außerbiblischen Ethik überhaupt nicht finden.

\*

Somit sollen nicht nur die einzelnen, sondern alle von Gott Berufenen in ständiger Bewegung sein. Weshalb? Warum mußten die großen Män-

<sup>1</sup> Vgl. G. WINGREN, „Weg“, „Wanderung“ und verwandte Begriffe, *StTh* 3 (1949) 111—123; A. KUSCHKE, Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament, *StTh* 5 (1951) 106—118

<sup>2</sup> Siehe Textanalyse bei W. MICHAELIS, *ThWNT* V, 50—53

<sup>3</sup> Dieses Thema gehört auch zu den beliebtesten Themen in den Qumrandokumenten. Siehe F. NÖRSCHER, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (Bonn 1958) 9—71

ner des AT, die berufen wurden, alles verlassen und oft ins Ungewisse ziehen? Weshalb sollten die Jünger Jesu das Evangelium unterwegs verkünden? Welches ist der theologische Sinn des Verlassens des Ortes bei fast allen Berufungen? Warum müssen wir alle immer auf der Wandschaft sein, den Weg weitergehen, uns geradezu beeilen auf unserem Lebensweg?

## B

### 1

Die Antwort auf diese Fragen ist relativ einfach, solange es um die unmittelbaren, historischen Jünger Jesu geht: Sie sollten immer an der Seite des Meisters sein. „Und er bestimmte zwölf, damit sie ihn begleiteten“ (Mk 3,14). Da Jesus die Menschen lehrte, indem er unterwegs war, mußten alle mit ihm gehen, die seine Jünger sein wollten. Den Wandercharakter des selbständigen Lehrens der Jünger kann man ebenso als Notwendigkeit wie als Nachfolgewillen deuten.

### 2

Wenn wir so auf diese Fragen antworten, wissen wir aber immer noch nicht, warum Jesus selbst ein umherziehender Lehrer war und warum er kein sesshaftes Leben führte. Warum mußten oftmals sogar die großen Berufenen des AT ihr Vaterland, nicht selten ihre Heimat verlassen? Warum mußten — und müssen weiterhin — alle Glaubenden auf dem Wege sein?

Um diese Fragen zu beantworten, hat man schon viele Möglichkeiten in Erwägung gezogen, weitere werden sicher noch folgen.

a) Einige z. B. sind der Ansicht, Jesus sei immer unterwegs gewesen, um immer neuen Schwierigkeiten, Fallen und Verfolgungen zu entgehen. Das war eine gewisse Methode — nicht so sehr des Kampfes mit dem Gegner, als vielmehr die einzige Weise, dem Gegner nicht Aug in Auge gegenüberstehen zu müssen.

b) Die Befürworter einer anderen, mehr natürlichen Erklärung sehen in Jesus einen typischen Lehrer-Missionar, was vom Wesen her ein ständiges Unterwegssein von einem Ort zum anderen bedingt, um so mit der Frohen Botschaft die weitesten Kreise der Menschen zu erreichen.

c) Alle Glaubenden des AT und NT — so meinen einige Exegeten — müssen immer unterwegs sein, weil es ihre Pflicht ist, Gott nachzueifern. Gott ist Anführer auch der Christen, so wie es Jahwe im AT ist<sup>4</sup>. Er führt. Es ist unsere Pflicht, ihm immer zu folgen.

Jede der genannten Hypothesen stellt eine gewisse Erklärung des uns interessierenden Problems dar, doch keine kann man als zufriedenstellende Antwort ansehen.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. R. SCHNACKENBURG, Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik, in: *Moraltheologie und Bibel VI* (Paderborn 1964) 39—69; hier 447

a) Alle scheinen einen prinzipiellen Mangel aufzuweisen: Sie berücksichtigen nicht die soteriologische Funktion der sowohl alttestamentlichen Berufungen wie auch der durch Jesus im NT. Denn es kann nicht in Zweifel gezogen werden, daß die Aktivität aller Berufenen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erlösung des Menschen steht.

b) Das Verstehen des Wesens der Berufung ist somit abhängig davon, wie man die Genese und die Art und Weise des sich vollziehenden Erlösungswerks des Menschen begreift. Die Analyse der soteriologischen Texte führt vor allem zu der Feststellung, daß das Bild des Heilswerkes in der Schrift nicht einheitlich ist. Diese Vielfalt der Darstellung in der Herausführung des Menschen aus der Sünde wird geradezu durch die vielfältigen Konzeptionen der Sünde bedingt. Die Erlösung des Menschen ist nämlich eine Wiedergutmachung der Folgen der ersten Sünde. Wenn man die Sünde als Fall anerkennt, als Erniedrigung des Menschen, dann wird die Erlösung die Aufrichtung, die Erhöhung des Gefallenen sein; wenn Sünde Schwachheit ist, Kraftlosigkeit, so wird sich das Werk Christi als Quelle der Genesung und der Kraft erweisen; wenn Sünde Schuld ist, dann muß das Erlösungswerk Christi als Tilgung dieser Schuld anerkannt werden; wenn Sünde Beleidigung ist, dann ist die Tat Christi Wiedergutmachung; wenn die Sünde den Menschen in schweres Elend führt, so wird die Tat Christi die Erlösung im vollen Sinne dieses Wortes sein<sup>5</sup>.

c) Nun entsteht die Frage: Gibt es in der Schrift eine Konzeption der Sünde, die, dem Gesetz der Antithese folgend, etwas mit der Erfüllung von Gottes Berufung bei der Notwendigkeit einer Ortsveränderung zu tun hat? — Es gibt diese Konzeption der Sünde, und man findet sie sogar recht häufig im AT und NT. Es ist die Konzeption der Sünde als Distanz, eines sich freiwilligen Entfernens von Gott<sup>6</sup>. Wir wollen uns wenigstens einige Berichte über die so verstandene Sünde anschauen.

Das Sich-Entfernen von Gott war schon die unmittelbare Folge der ersten Sünde. Sofort nach der Übertretung des göttlichen Gebots „versteckten sich Mann und Frau vor Gott Jahwe zwischen den Bäumen des Gartens“ (*Gen 3,8*). So geht also der, der durch Gottes Willen Bild und Gleichnis des Schöpfers, also ein Gott sehr nahestehendes Wesen sein sollte, weg von Gott; er will weit weg sein von ihm, wodurch er an sich selbst die Spuren des Ebenbildes des Schöpfers verwischt.

Die Bestätigung dieser Tatsache durch Gott — nämlich der Entfernung von Gott durch die Sünde — ist die Vertreibung aus dem Paradies; sie wird mit zwei Einzelheiten aus der babylonischen Mythologie noch besonders betont: „Er vertrieb den Menschen und stellte Cherubim und das flammende Schwert auf, den Weg zum Baum zu schützen“ (*Gen 3,24*).

<sup>5</sup> Siehe in diesem Zusammenhang F. PRAT, *La théologie de saint Paul* (Paris 1923<sup>7</sup>) 226

<sup>6</sup> Siehe A. JANKOWSKI (Gemeinschaftsarbeit): *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru* (Poznań 1970) 53ff.

Die Wache und das Verbot hineinzugehen drücken den unwiederbringlichen Verlust des ursprünglichen Status der Nähe zum Schöpfer aus.

Die zweite Sünde, der Brudermord durch Kain, zieht diese Folgen nach sich: „ziel- und heimatlos wirst du auf Erden sein“ (*Gen* 4,12). Kain ist sich der Entfernung von Gott voll bewußt, denn er klagt: „Du vertreibst mich jetzt und . . . ich soll mich vor dir verbergen“ (*Gen* 4,14). Die Schlußfolgerung des Berichts ist nicht weniger ausdrucksvoll: „Kain ging vom Angesicht des Herrn hinweg und wohnte im heimatlosen Land östlich von Eden“ (*Gen* 4,16).

d) Die Entfernung von Gott ist somit — wie das die Texte zeigen — eine Entsprechung zur Reaktion des unruhigen Gewissens des Sünders gegenüber Gott, dem Richter. Andererseits sündigt der Mensch auch dadurch, daß sich Gott selbst von ihm entfernt. „Fern ist der Herr von den Frevlern — spricht der Weise“ (*Spr* 15,29).

Jesaja hält folgende Klage des Sünders schriftlich fest: „Wir alle schreien wie die Bären und girren wie die Tauben. Wir erwarten Recht, aber es kommt nicht; wir erwarteten Erlösung, aber sie ist fern von uns . . . Das Recht wurde zur Seite gedrängt, und die Gerechtigkeit steht abseits; die Wahrheit ist schwankend geworden auf offenem Platze, und Aufrichtigkeit hat dort keinen Zugang“ (*59,11—14*). — Ähnlich schildern den Zustand der Sünder die Propheten Jeremia (vgl. z. B. 2,5) und Ezechiel (vgl. 11,15).

e) Eine ausdrucksvolle Illustration der selbstgewählten Entfernung des Sünders von Gott ist im Evangelium das Gleichnis vom verlorenen Sohn, der „alles zusammenraffte, in ein fernes Land abreiste und dort sein ganzes Vermögen bei ausschweifendem Leben durchbrachte“ (*Lk* 15,13). In „jenem Land“ entsteht alsbald eine „schwere Hungersnot“, und der freiwillige Emigrant „beginnt Not zu leiden“ (15,14). Er macht die ehrliche Feststellung: „Ich komme hier vor Hunger um“ und erkennt, daß er durch sein Weggehen „nicht mehr würdig ist, sich Sohn zu nennen“ (15,19,21). Doch er faßt den richtigen Entschluß: „Ich mache mich auf und gehe zu meinem Vater“ (15,18f).

f) Die beiden anderen Gleichnisse im 15. Kapitel bei Lukas über das verlorene Schaf und die verlorene Drachme sprechen zwar nicht *expressis verbis* vom freiwilligen Sich-Entfernen, aber dafür liefert uns das Bild zwei andere sehr wichtige Züge: Der Sünder ist wie das Schaf außerhalb der Herde vom Untergang bedroht, und die Drachme, die dem Eigentümer nicht mehr zur Verfügung steht, verliert ihren Wert.

g) Außer vom Zustand der Entfernung des einzelnen spricht die Schrift auch vom gemeinschaftlichen Sich-Entfernen von Gott. Entsprechend der gewählten Perspektive, die je nach den Erfordernissen des Kontextes mehr oder weniger universal ist, sind die von Gott Entfernten die Heiden oder die ganze Menschheit. Paulus erinnert in seinen Briefen seine Leser daran, wie „weit entfernt sie einst waren“, „außerhalb von Christus“ (*Eph* 2,12).

## D

Gestützt auf das oben erwähnte Prinzip der Korrelativität des Sündenbegriffs und der Erlösung wäre vorab eigentlich zu vermuten, daß es in der Schrift eine Erlösungskonzeption als erneute Annäherung des Geschöpfes an den Schöpfer gibt. Diese Vermutung findet in der Schrift auch tatsächlich ihre vielfache Bestätigung.

a) Beginnen wir wiederum mit dem Paradies. Gott selbst geht auf die Suche nach dem Menschen, der sich nach der ersten Sünde verborgen hatte. Von Gott geht die Verminderung der Distanz aus, die ihn vom Menschen trennte.

b) Der Bund am Sinai ist ein weiterer Schritt der Anknüpfung eines unmittelbaren, nahen Kontaktes mit dem Menschen.

c) Der schon erwähnte verlorene Sohn sagt, als er den Entschluß faßt, seinen Lebenswandel zu ändern: „Ich mache mich auf und gehe zum Vater“ (*Lk 15,17*).

d) Aber am deutlichsten hat Paulus die „Entfernung“ des sündigen Standes der „Nähe“ des erlösten Menschen im Verhältnis zu Gott dargestellt. In *Eph 2,13.17f* heißt es: „Jetzt aber in Jesus Christus seid ihr, die ihr einst fern ward, nahegekommen durch das Blut Christi...“ „Und er kam und verkündete euch den Frieden, die ihr ferne seid, und Frieden denen, die nahe sind; denn durch ihn haben die einen und die anderen Zutritt zum Vater.“

## X

Kehren wir jetzt zum Problem der Verwirklichung der Berufung durch die Berufenen des AT und NT zurück. Auf die Frage, warum die Patriarchen, Richter, Propheten und Anführer des Volkes Israel hinausziehen, weggehen mußten, um ihre Berufung zu verwirklichen, scheint die folgende Antwort am überzeugendsten zu sein: Auf diese Weise wurde die Entfernung verringert, in der sich der Mensch nach dem Sündenfall befand; so vollzog sich Erlösung des Menschen, der fern war.

# DIE AUFERSTEHUNG DER TOTEN IN AFRIKA

Bemerkungen zu einem bemerkenswerten Buche

von Richard Mohr

Im Wintersemester 1970/71 lag der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München eine Dissertation aus dem Missions- und Religionswissenschaftlichen Seminar vor, auf Grund deren der Verfasser HANS HÄSELBARTH zum *doctor theol.* promoviert wurde. Diese Dissertation ist 1972 mit leichten Kürzungen und Überarbeitungen im letzten Kapitel als Buch im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn erschienen und trägt den Titel: „*Die Auferstehung der Toten in Afrika. Eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransvaal*“\*.

Der Inhalt dieses Buches geht weit über das hinaus, was der Titel verspricht, und regt so viele Fragen und Überlegungen an sowohl ethnologischer wie religionswissenschaftlicher Art, daß es berechtigt erscheint, sich damit breiter auseinanderzusetzen, als das im Rahmen einer normalen Besprechung möglich wäre.

Die Aufgabe, an die Vf. sich nach seinen eigenen Worten mit dieser Untersuchung wissenschaftlich wagt, nennt HÄSELBARTH eine neue Aufgabe, und er formuliert sie so, daß er von einem sowohl geographisch wie thematisch begrenzten Erfahrungsbereich aus geordnete Themen der afrikanischen Religionen erkennen lassen will. Geographisch beschränkt sich der Bereich der untersuchten Fakten auf die *M a m a b o l o*. Das ist eine kleine Gruppe — H. spricht von einer erweiterten Sippengemeinschaft — unter den Nordsotho von Transvaal. Thematisch gesehen, geht es um das Leben angesichts des Todes, wie es diese Mamabolo sehen. Von dieser beträchtlich kleinen Basis aus will Vf. versuchen, geordnete Themen der afrikanischen Religionen erkennen zu lassen.

Es geht also tatsächlich um mehr, als um die Auferstehung der Toten. Es geht um den gesamten Vorstellungskomplex um den Tod, den Vf. aus dem Totenritual der Mamabolo zu eruieren sucht. Wenn H. weiterhin seine Erkenntnisse aus dem Material gewinnt, das er bei der kleinen Gruppe in Nordtransvaal gesammelt hat, dann erhebt sich die Frage, ob die Formulierung „in Afrika“ im Titel des Buches methodisch zu verantworten ist. Nur zu oft wird in Publikationen von „Afrika“ gesprochen, obwohl der betreffende Verfasser nur ein kleines Gebiet dieses gewaltigen Erdteiles mit seinen so verschiedenen Rassen, Völkern, Sprachen, Kulturen und Religionen kennt, sich aber doch für berechtigt hält, von seinem Erfahrungsgebiete aus für den ganzen Erdteil zu sprechen. Das Wort *Afrika* bezeichnet lediglich eine geographische Einheit, nichts mehr. So ist auch „der Afrikaner“ eine politisch verkrampfte Fiktion, die von Nichtafrikanern konzipiert ist, mit der allerdings bei dem heute so beliebten,

\* (= Missionswissenschaftliche Forschungen, 8), 275 S., kart. DM 38,—

vereinfachenden und oberflächlichen Blockdenken auch unter schwarzen Europäern in Afrika gern gearbeitet wird, das aber nichtsdestoweniger Fiktion, mißglückte Klischeevorstellung bleibt.

Auch H. weiß, daß auf dem Gebiete der Religion, mit dem er sich beschäftigt, in Afrika große Unterschiede bestehen. Trotzdem möchte er doch gewisse allgemeine Themen der afrikanischen Religionen herausstellen. Dazu genügt allerdings nicht, daß er gelegentlich auf Parallelen in anderen Teilen Afrikas hinweist. Dazu müßte vielmehr eine gründliche Untersuchung der betreffenden Themen in allen afrikanischen Religionen angestellt werden, und vor allem, was Autor nicht tut, eine historisch orientierte Untersuchung. Es kommt hinzu, daß die aufgezeigten Parallelen nicht auf Afrika eingeschränkt sind. Sie scheinen vielmehr Elemente einer allgemeinen menschlichen Religion darzustellen, über deren Ursprung wir nichts aussagen können, auf Grund deren aber theologisch die Frage nach einer Uroffenbarung zwar nicht gelöst, aber doch vielleicht fruchtbar erörtert werden könnte.

Leider versucht heute auch die Theologie vielfach, sich dem Modetrend der Geisteswissenschaften anzuschließen, durch Betonung soziologischer und psychologischer Gesichtspunkte im Fahrwasser einer naturwissenschaftlich orientierten Soziologie zu segeln. Der Religionswissenschaftler, der historisch arbeitet, wird zunächst das Individuell-Konkrete sorgfältig untersuchen, um erst dann zu Verallgemeinerungen im Begrifflichen wie im Thematischen zu gelangen. Es ist nicht einzusehen, warum dadurch die Religionsethnologie, wie H. befürchtet, im Ethnographischen steckenbleiben oder dadurch ein gewisser Formalismus gefördert werden sollte (16). Abweisen aber muß m. E. ein Ethnologe auch, was der Verfasser in diesem Zusammenhang weiter erklärt: „Zudem kommt diese Methode (H. meint damit, die Stammesgruppen nach regionalen Gesichtspunkten und Eigenarten zu analysieren) dem einheimischen Stammesdenken und der herrschenden Politik der getrennten Entwicklung Südafrikas zu sehr entgegen.“ Wer sich nicht der angelsächsischen *Social Anthropology* verschrieben hat und wer die Politik einer Vermassung und Nivellierung der menschlichen Kulturen und der Manipulierung des Menschen im Interesse von Sachwerten ablehnt, der wird im Gegenteil dieses einheimische und heute wieder zunehmende Stammesdenken in Afrika begrüßenswert finden. So weit afrikanisches Denken und Streben nicht westlich verbildet ist, richtet es sich, wenigstens in Schwarzafrika, auf ein enges Zusammenleben in kleinen, geschlossenen Gruppen mit selbständiger, unabhängiger Gruppen-, nicht Weltwirtschaft, und stammeseigenen Sitten und Bräuchen. Großräumige Staaten sind in Schwarzafrika nur unter fremden Einflüssen entstanden. Solche politischen Gebilde wirken sich mehr zum Schaden als zum Nutzen der freien Entfaltung des Individuums wie der sozialen Gruppen aus. Das gilt auch für die heutigen Staaten. Sie tragen in Afrika nichts Afrikanisches zur Schau, sondern sind Nachäffungen der alten Kolonialstaaten der Weißen mit denselben unnatürlichen Grenzen, mit viel

aufgeblasener Großmannssucht, mit Uniformen, Orden, Sternen und viel, viel Waffen, die ihnen die Weißen gegen gute Bezahlung liefern.

Leider hat auch die Mission im allgemeinen mit dem Stammesbewußtsein der Afrikaner zu wenig Rechnung gehalten und dadurch wenigstens indirekt, teilweise aber auch direkt und bewußt, zur Entwurzelung und Proletarisierung der schwarzen Menschen besonders in den städtischen Siedlungen beigetragen. Namentlich ist das mit den besten Absichten durch den europäisch orientierten und organisierten Schul- und Internatsbetrieb geschehen, dessen Früchte sich heute innerhalb der sogen. afrikanischen Elite nur zu sehr, nicht immer positiv manifestieren.

Ist nun die Wahl der Mamabolo als Objekt für eine religionsethnologische Untersuchung besonders glücklich? H. selbst stellt die Frage, die jedem Ethnologen auf der Zunge liegt, der seine Wissenschaft nicht als Soziologie, sondern als Kulturwissenschaft betrachtet, „ob eine solche vom Umbruch erfaßte Gemeinschaft, die ihre traditionelle Integrität längst verloren hat, überhaupt als Modell zum Verstehen traditioneller afrikanischer Religion dienen kann“ (14). Wem es allerdings um Sozialanthropologie geht, die in der Hauptsache die soziologischen Prozesse und die Dynamik des Kulturwandels untersuchen will, der wird diese vom *rapid social change* erfaßte Gruppe, wie der Autor bezeichnenderweise auf englisch sagt, für ein besonders geeignetes Objekt halten. Wenn es aber um das geisteswissenschaftliche „Verstehen traditioneller afrikanischer Religion“ geht, dann dürfte doch als Modell eine noch einigermaßen intakte, mehr statische Gemeinschaft besser geeignet sein, in der die traditionelle Religion noch gelebt wird. Eine solche Gruppe wird man allerdings im Süden Afrikas und in der Nähe großer Zentren nicht finden.

Der Autor weicht darum auf eine andere Formulierung des Anliegens seiner Untersuchung aus und formuliert das „Anliegen einer Begegnung zwischen afrikanischer Religion und christlichem Glauben“. Das ist dann eigentlich nicht mehr eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo, wie sie der Titel des Buches verspricht. Damit ist jedenfalls das Doppelgesicht dieser Untersuchung entschleiert: Sie will religionswissenschaftlich und missionstheologisch gewertet werden, und beiden Anliegen soll die hermeneutische Deutung der Todesriten dienen.

H. stellt nun im ersten Teil seines Buches diese Riten mit ihren Zusammenhängen bei den Mamabolo als Entlassung der Toten aus der Gemeinschaft und anschließend ihre Zurückholung als Ahnen in diese Gemeinschaft dar. Das ist zweifellos richtig gesehen. Es kommt aber nicht zum Ausdruck, daß wir es bei dem ganzen Ritual um die Verstorbenen im Grunde mit einer Initiation im Sinne eines Übergangsritus in eine neue Existenzweise innerhalb der Gemeinschaft zu tun haben, wohl weil dieser Charakter der Riten bei den Mamabolo verschwunden ist.

In diesem ersten Teil des Buches ist Kapitel II von besonderem Interesse: Die Vitalität des Glaubens an die Ahnen heute. Im ersten Abschnitt dieses Kapitels zeigt H., wie im städtischen Lebensstil, was man eigent-

lich nicht erwarten sollte, Totenglaube und Totenbrauch weitgehend erhalten oder dem neuen Lebensmilieu mit Hilfe von Ersatzorganisationen angepaßt sind, und wie gerade durch das Verhältnis zu den Verstorbenen die lebendige Verbindung mit der Ursprungsgruppe außerhalb der Stadt gewahrt und immer wieder neu gefestigt wird. Sieht man nicht daraus, daß diejenigen, die das Stammesbewußtsein in Afrika auslöschen wollen, sei es aus politischen oder wirtschaftlichen, sei es aus unvernünftigen missionarischen Bestrebungen, wohl westlichen Sachwerten dienen, sich aber versündigen an den Seelen dieser schwarzen Menschen? Auch H. wird sich dieser Frage und ihrer Bedeutsamkeit für die Mission nicht bewußt. Wohl sieht er deutlich, „daß Impulse zur Bewahrung und Neubelebung traditioneller Riten gerade aus den Städten zurück in die ländlichen Gebiete wirken“ (90). Gerade der in der Stadt Lebende merkt ja erst, wie seelisch arm er dadurch wird, daß man ihm mit allen Mitteln zu verfremden sucht, was doch die innersten Tiefen seines Wesens am meisten bewegt.

Die Zähigkeit, mit der man diese echt afrikanischen Werte festzuhalten sucht, offenbart sich noch deutlicher in dem, was H. unter dem Titel „Die Macht der Ahnen im Leben der christlichen Gemeinde“ erörtert. Da wird so recht offenbar, wie wenig das christliche Totenritual, und besonders das protestantische, das noch weit nüchterner, rationaler als das katholische ist, den schwarzen Menschen innerlich befriedigt.

Rez. konnte das besonders drastisch bei einer seit langer Zeit katholischen Bevölkerung in Togo feststellen. Diese Christen machten ihre eigene traditionelle Totenfeier, bevor sie den Verstorbenen zur Kirche für die christlichen Totenzeremonien brachten. Dabei drückten sie mir ihr großes Bedauern darüber aus, daß der europäische Missionar an ihren Riten nicht teilnehmen wolle. Sie täten doch nichts Schlechtes dabei, was ich ihnen als Augenzeuge nur bestätigen konnte. Allerdings war alles nicht europäisch, sondern eben echt afrikanisch. Sie offenbarten mir dann auch, daß sie bei besonderen Todesfällen den Verstorbenen in seinem Gehöft begraben und danach einen mit Steinen gefüllten Sarg zur Kirche bringen zur Beerdigung auf dem ihrer Kultur fremden Friedhofe.

Der zweite Teil des Buches trägt den Titel „Deutung“. H. versucht, wie er sagt, einen Beitrag zur Hermeneutik der afrikanischen Religion zu geben (123). Bereits im ersten Teil hat er bei der Darstellung der Todesriten schon gelegentliche Interpretationen des Symbolgehaltes einzelner Zeremonien versucht. Es muß festgehalten werden, daß eine Deutung von Symbolen höchstens derjenige geben kann, der sie traditionell selbst gebraucht. Aber auch das ist nur möglich, wenn die originelle Deutung nicht im Laufe der Zeit verloren gegangen ist. Das ist bei der jüngeren, durch die europäische Schule erzogenen Generation allgemein der Fall. Sie hat meist jede lebendige Verbindung mit der Tradition verloren. Bei ihr kann man also eine Symboldeutung nicht suchen. Aber auch die Alten werden bei der Frage nach dem Sinn eines Ritus nur darauf hinweisen,

daß es immer so war und so sein muß. Das ist nicht nur aus Bequemlichkeit zu erklären, sondern hier stehen wir vor einem wesentlichen Unterschied afrikanischer gegenüber westlicher Religiosität. Unsere Religion ist weitgehend Theologie, Reflexion über religiöse Themen. Afrikanische Religion ist Leben, aus Tradition gewachsenes Leben. Wenn H. von afrikanischer Theologie spricht, so ist zu bedenken, daß es diese höchstens als schwarzgefärbte europäische Theologie gibt. Eine solche ist natürlich zu einer originalen Deutung religiöser Phänomene ebenso ungeeignet wie eine westlich-theologische Deutung überhaupt.

Die Religion des Schwarzafrikaners ist insofern Leben, als sie eine bestimmte vorgegebene Ordnung zu verwirklichen hat. Kraft dieser Ordnung, deren Einhaltung die Ahnen, letzten Endes der Urahn, nicht durch Gesetze, sondern durch Tabus sanktionieren, mit welcher der Jugendliche in der Initiation durch die Alten bekannt gemacht wird, weiß jeder in jeder Lebenslage, wie er sich zu verhalten hat. Durch den ständigen Bezug dieser Ordnung und damit des Menschen und der Gemeinschaft, in der die Ordnung sichtbare Gestalt angenommen hat, auf die Ahnen und letzten Endes den Urahn als Kollektiv aus den Ahnen oder als Heilbringer ist so Religion Strukturelement und Triebfeder des gesamten individuellen und sozialen Lebens, das auf Ehrfurcht vor dieser Ordnung gründet und so seinem Wesen nach eine sakrale Angelegenheit ist. Als solche ist sie statisch, sie kann nicht verändert werden durch Eingreifen der Lebenden.

In diesem religiösen Traditionszusammenhang steht dann auch der Tod und alles, was zu ihm gehört. Er ist keineswegs Ende, sondern nur Übergang in einen anderen Seinszustand innerhalb der Gemeinschaft. Und das ist jede Initiation mit den für sie typischen Elementen: Abschied von einem Alten, Sterben des Alten und Rückkehr, Auferstehung zu einem Neuen.

Angesichts dieser Tatsachen können wir sagen: Wir haben es bei den Religionen Schwarzafrikas, so verschieden sie auch im einzelnen sind, im Grunde genommen mit Mysterienreligionen zu tun. Deren Wesenszug scheint mir die Überführung des Menschen aus der materiellen Welt, in die er physisch geboren wird, die im wesentlichen als eine Welt des Scheines gesehen wird, in die wirkliche Welt, die eine geistige und sakrale Welt ist. Darum wird diese Überführung als eine Weihung, eine Sakralisierung des Menschen erlebt. Sie wird in Stufen, in Graden, jeweils durch eine Initiation vollzogen.

Der echten Deutung solcher Vorstellungen und Riten ist also unsere westliche Theologie nicht gewachsen. Zwar trägt auch das Urchristentum deutlich Züge einer Mysterienreligion an sich, wobei man nicht ausschließlich an Einflüsse von hellenistischen Mysterienkulten zu denken braucht, es könnte dabei um spezifische Züge einer Ur-Religion gehen. Die römische und die östliche Kirche haben, wenn auch vielfach nur formal, diese Mysterienelemente teilweise bis heute bewahrt trotz der vielen, das My-

sterium ablehnenden Strömungen, die im Laufe ihrer Geschichte auf die Kirche eingewirkt haben. So das Eindringen intellektualistischer und teilweise materialistischer Denkweise in die christliche Theologie seit ihrem Bekanntwerden mit dem Aristotelismus der Araber, wodurch man vielleicht mehr Wert auf Gottesbeweise statt auf Gottesglauben legte; oder seitdem der Humanismus der Renaissance der Sorge um das zeitliche Heil und Glück des Menschen sich mehr zuwendete als der Verherrlichung Gottes durch den Menschen; oder seitdem die Reformation den Schwerpunkt des Christentums vom Vollzug des kultischen Mysteriums auf die wissenschaftliche Durchdringung und Weitergabe der Lehre, des Wortes verschoß und ein theologisiertes Christentum verkündete. In der letzten Phase, die mit der Aufklärung einsetzte, schaufelt dann heute die Theologie mit Entmythologisierung, Theologie vom Tode Gottes und atheistischer Theologie, zusammen mit einer vollkommenen Desakralisierung des christlichen Lebens, allem Mysteriendenken das Grab.

Was übrig geblieben ist, das ist nicht mehr imstande, afrikanische Religiosität wirklich zu verchristlichen, auch wenn missionarische Kreise an Hand von Statistiken über Taufen und Kirchenbesuch immer wieder versuchen, das Gegenteil zu beweisen. Das alles erfaßt nur die Fassade. Wohl oder übel müssen wir bekennen, daß unser theologisiertes Christentum es nicht fertig gebracht hat, sich mit der afrikanischen Seele zu vermählen. Gerade wenn diese Seele die Not und Verlassenheit des Lebens bedrückt, wendet sie sich spontan nicht den christlichen, sondern den alten traditionellen Tröstungen und Riten zu. Es ist auffallend, wie heute auch in weitgehend „christianisierten“ Gebieten Afrikas und auch unter westlich gebildeten schwarzen Intellektuellen der Vertreter der alten afrikanischen Glaubenswelt, ob man ihn nun Wahrsager, Zauberer oder Medizinmann nennt, an Einfluß gewinnt.

Intellektualistisch ausgeblutete westliche Theologie und im Mysterium wurzelnde afrikanische Religionen begegnen einander auf dem Felde der Mission. Die Vorgänge der Akkulturation, die dabei in Gang kommen, zu untersuchen und in Rechnung zu stellen, ist eine Teilaufgabe der Missiologie. Will sie sich dieser Aufgabe entledigen, dann ist sie auf eine enge Verbindung mit den Kulturwissenschaften Ethnologie und Kulturanthropologie angewiesen.

Religion ist ein Aspekt der Kultur, oder, afrikanisch gesehen, ist vielleicht Kultur ein Aspekt der Religion. Beim Zusammentreffen von religionsfremder Kultur mit afrikanischer Religion, kommt es zu Situationen, die H. im dritten Teil seines Buches, wenigstens soweit es um Tod und Auferstehung in Afrika geht, unter dem Titel „Antwort“ zu beschreiben und zu analysieren sucht.

Die kulturanthropologische Frage, um die es dabei geht, ist die Frage nach der kulturellen und religiösen Anpassung. Wer hat sich wem anzupassen, und wie verhalten sich dabei kulturelle und religiöse Anpassung zueinander? Religion tritt ja immer in kulturellem Gewande auf. Das

Christentum als eine Religion, die zwar nicht im westlichen Kulturbereich entstanden ist, sich aber bereits früh in seiner Geschichte von westlicher Kultur und später auch weitgehend von westlicher säkularisierter Zivilisation und sogar von einem damit gegebenen, keineswegs christlichen Weltbilde hat formen lassen, trifft auf Religionen, die Kulturen und Weltanschauungen von ganz anderer Art geschaffen haben.

Die afrikanischen Missionen haben es seit ihren Anfängen im 15. Jahrhundert und namentlich im 19. Jahrhundert als außerhalb jeder Diskussion stehend angesehen, daß sich afrikanische Christen in Religion wie Kultur dem westlichen Christentum anzupassen hätten. Auch nachdem man die ursprüngliche Vorstellung, daß schwarze Menschen Wilde und kulturlose Wesen seien, wenigstens in der Theorie aufgegeben hat, geht man doch immer noch von der allgemein verbreiteten Vorstellung der viktorianisch-wilhelminischen Aera aus, daß es für die gesamte Menschheit nur eine einzige Kultur, die westliche Zivilisation, gebe. Wer so unserer Kultur Absolutheitscharakter zuspricht, muß zu der heute fast allgemein als selbstverständlich angesehenen, dogmatischen Forderung kommen, daß alle Völker die Bestimmung haben, sich zu dieser Menschheitskultur „emporzuentwickeln“ — das Axiom, das am Grunde aller Entwicklungshilfe liegt, soweit diese nicht reines Geschäft kapitalistischer Provenienz ist. So wird auch von der Mission her der schwarze Mensch manipuliert zu der Überzeugung, daß er nur ein Christ sein könne, wenn er so wohnt, sich so kleidet und benimmt, aber auch so ehrgeizig und auf persönlichen Erfolg und Gewinn bedacht ist, wie im allgemeinen der weiße Christ. Erst neuerdings hat man in den afrikanischen Kulturen und selbst Religionen Werte entdeckt. Allerdings sieht man sie meist immer noch als „unterentwickelte“ Werte an, die einer für uns Weiße längst vergangenen Stufe in einer ideologischen Evolution von Kultur und Religion entsprechen sollen. Ja zaghafte kommen heute sogar schon Schwarze darauf zu erkennen, daß diese kulturellen und religiösen Werte Afrikas ganz unabhängig von der Welt der Weißen echte menschliche Werte darstellen und daß der Begriff ‚unterentwickelt‘ hier in keiner Weise angebracht ist. Daß sie, rein menschlich gesehen, vielleicht wertvoller sein könnten als all das, was der materialistisch verkrampfte Weiße wertvoll findet, das geht heute so manchem auf, der aus den urbanisierten und europäisierten Zentren Afrikas in einen abgelegenen „Busch“ kommt, wo noch etwas vom alten Afrika lebendige Gegenwart ist. Nur hier wäre es gut beratenen Missionaren vielleicht noch möglich, wenigstens dem negativen Teil ihrer missionarischen Aufgabe sich mit Erfolg zu entledigen, diese angeblichen Heiden zu bewahren vor dem einzigen wirklichen Heidentum, das es je in der Menschheit gegeben hat und besonders heute gibt.

Es ist das, was wir Magie im weitesten Sinne nennen können. Alle Magie besteht darin, daß der Mensch unter Beiseitesetzung des Schöpfers die Kräfte der Schöpfung zu rein innerweltlichen Zwecken gebraucht, oder besser mißbraucht. So gesehen ist Magie der Sündenfall des Menschen

und darum der eigentliche Widerpart der Religion. Je nach der Kultur wechselt diese Magie ihre Erscheinungsformen, in unserem Kulturmilieu präsentiert sie sich im Gewande einer zum Selbstzweck gewordenen Technik.

Im Gegensatz zur Bekämpfung der Magie kann es nicht Aufgabe der Mission sein, den Glauben an ein Zurückholen der Verstorbenen in ihre alte Gemeinschaft bei den neuen Christen auszurotten. Nicht nur lebt das Bewußtsein von irgendeinem Zusammensein mit den Verstorbenen in allen menschlichen Gruppen, nicht nur sucht man wohl überall und zu allen Zeiten eine Verbindung mit den Toten aufzunehmen und zu unterhalten. Es gibt auch genug unbezweifelbare Manifestationen von Toten, die in der ganzen Welt und nicht zuletzt in Afrika erfahren werden, Tatsachen, die heute eine besondere Wissenschaft untersucht, die vom Weiterleben der Toten nicht sprechen will und doch diese Tatsachen nicht leugnen kann, die sie als parapsychologisch erklärt, ohne damit in Wirklichkeit irgend etwas erklärt zu haben.

Aber zurück zur Frage der kulturell-religiösen Anpassung der Kirche in Afrika. Die Antwort auf diese Frage muß nicht nur frei sein von jeder Art von Diskriminierung einer uns fremden Kultur, sie muß sich auch ganz an dem für einen Christen Wesentlichen orientieren. Und das ist Christus.

Er hat nicht nur selbst als Jude gelebt, sondern auch von seinen Anhängern keinerlei Veränderungen in ihrer jüdischen Lebensweise gefordert. Der Apostel Paulus, der aus einer jüdischen in eine hellenistische Welt auszog, um das Evangelium zu verkünden, denkt darum nicht daran, die Annahme der Frohbotschaft an die Annahme jüdischer Kultur und Sitten zu binden, wie etwa an Beschneidung und Sabbatgebot, im Gegenteil, er erklärt dem Apostel Petrus öffentlich: „Wenn du als Jude nach hellenischer und nicht jüdischer Sitte lebst, wie kannst du dann die Hellenen zwingen, sich den Juden anzupassen?“ (*Gal 2,14*), und von seiner eigenen Missionsmethode erklärt er: „Den Juden wurde ich wie ein Jude, um Juden zu gewinnen. Den unter dem Gesetz Lebenden wurde ich wie ein unter dem Gesetz Stehender — obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz stehe —, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. Denen ohne Gesetz wurde ich wie ein Gesetzloser..., um die Gesetzlosen zu gewinnen... Allen bin ich alles geworden, um auf alle Art und Weise wenigstens einige zu retten“ (*1 Kor 9,20ff*).

Mit aller Klarheit bezeugt also die Hl. Schrift, daß nicht die zu Missionierenden sich an die Missionare anzupassen haben, sondern umgekehrt, die Missionare an die zu Bekehrenden. Für die katholischen Missionen ist dieser Forderung nicht nur einmal in Instruktionen an die Missionare deutlich Ausdruck gegeben worden. Nur wurden diese meist nicht beachtet.

Nachdem sich heute die Einsichten in diesen Fragenkomplex vertieft haben, nimmt das Vaticanum II ausdrücklich dazu Stellung. So wird unter anderem als beabsichtigte Wirkung der seelsorglichen Tätigkeit der

Kirche erklärt, daß aller Same des Guten, der in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen (also nicht nur Kulturen, sondern auch Riten) der Völker sich findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde (Vatikanum II, Vollständige Ausgabe der Konzilsbeschlüsse, Osnabrück 1966, S. 95f). Das umfangreiche Dekret des Konzils über die Missionstätigkeit der Kirche ist voll von entsprechenden wertvollen Hinweisen und Bestimmungen. Danach soll der Glaube in angepaßter Katechese gelehrt, in einer dem Volksempfinden entsprechenden Liturgie gefeiert und durch entsprechende kirchliche Gesetzgebung Eingang in die „wertvollen Einrichtungen und Gepflogenheiten des Landes“ finden (S. 524f).

Nun lebt die überwältigende Mehrheit der afrikanischen Bevölkerung im „Busch“. Sich diesen Menschen und ihrer Lebensweise wirklich anzupassen, dürfte wohl keinem weißen Missionar möglich sein. Das ist nur einem einheimischen Priester, und zwar womöglich aus demselben Stamme, zumutbar. Nun unterscheidet sich leider der einheimische Priester von dem weißen meist einzig und allein durch die Hautfarbe, selbst vielfach nicht einmal mehr durch die Sprache. Die Mission hat ihn für unsere weiße Gesellschaft herangebildet. Auch eine afrikanische Theologie, wie sie H. vorschwebt, könnte an diesem Umstand nichts ändern; denn auch sie könnte nur ein Erzeugnis westlicher Wissenschaft sein. Es geht aber auch hier überhaupt nicht um Theologie, um Wissenschaft, sondern um Religion, die bestimmt nicht mit Theologie gleichzusetzen ist und die sich in Afrika in erster Linie in Riten ausgesprochen hat. Was aber sollte ein schwarzer Priester, der von frühester Jugend an in einem Internat nach weißen Sitten und Bräuchen gelebt und westliche Philosophie und Theologie studiert hat, vom Ritual seines Volkes verstehen, zu dem er nie eine Beziehung hatte? Das gilt auch speziell vom Anliegen dieses Buches, von Totenglaube und Totenritual. In den nichtkatholischen Missionen stellen sich diese Fragen noch dringender, da hier Ritual und Mysterium eine höchst untergeordnete Rolle spielen. Bezeichnenderweise werden hier auch die Religionsdiener nicht als *Priester* gesehen, was viel mehr in die afrikanischen Verhältnisse paßt, sondern als *Theologen*.

Nun macht H. einen für die Praxis der Missionierung bedeutsamen, ja entscheidenden Vorschlag, der zwar nicht durchaus neu ist, aber hier wohl erstmalig in die besondere Beziehung zu den Vorstellungen und Riten um den Tod gesetzt wird: „Kirche als neue Sippe“ (247). Das dürfte wohl richtig gemeint sein, aber die Terminologie entspricht streng genommen nicht dem, was gemeint ist. Es handelt sich nicht um Sippe. Die Sippe ist eine durch Ehebande zusammengeschlossene Gruppe von blutsverwandten und verschwägerten Personen, die nicht zusammen siedeln und nicht zusammen wirtschaften.

Diese Sippe ist nicht die Trägerin einer religiösen, sondern einer rein sozialen Funktion. Die Gruppierung mit einer vordringlich religiösen Struktur und Funktion ist der Klan. So viel ich sehe, verwendet H. das

Wort *Klan* zweimal, anscheinend gleichwertig mit *Sippe*. Der Klan ist eine Gemeinschaft, die so sehr durch eine religiöse Funktion geprägt ist, daß er schon gelegentlich mit einer Pfarrgemeinde im christlichen Sinne verglichen wurde. Tatsächlich ist die christliche Gemeinde, namentlich wenn wir auf die Urgemeinde der Apostelgeschichte schauen, als Klan strukturiert. Der Klan umfaßt eine Gruppe von Männern und Frauen, die zusammen siedeln und sich im strengsten Sinne als miteinander verwandt betrachten, darum exogam sind, obwohl eine echte Blutsverwandtschaft nicht wesentlich ist. Entscheidend ist vielmehr eine mystische Verwandtschaft, die sich nicht aus einer geschlechtlichen Verbindung ableitet, sondern aus einem geheimnisvollen Hervorgehen aus und einem Einssein mit einem mythischen Urwesen, das (so wohl ursprünglich) als Mutter oder als Vater angesehen wurde, ohne sich jedoch immer in menschlicher Gestalt zu manifestieren.

Die Verbindung mit diesem Wesen und auch mit dem Klan wird hergestellt durch einen Weiheritus, der das Sterben eines Alten und die Geburt eines Neuen symbolisiert und zugleich mystisch bewirkt. Diese Verbindung wird dann durch das Leben hindurch aufrecht erhalten und vertieft durch Weihestufen, wovon eine das periodische Opfern und Essen des Urwesens als Totemmahl und wovon die letzte der Tod ist. Dieser bringt jedes Klanmitglied in die vollkommenste Vereinigung mit dem Urwesen; es wird in dieses wie in ein Kollektiv eingesogen. Zugleich kommt es zu einer unsere Begriffe übersteigenden Vereinigung mit allen Mitgliedern des Klans, die uns berechtigt zu sagen: Die Toten leben. Sie haben ihren Schrein im Gehöft, wo sich ihre Nachkommen niederlassen können, um ihre Anliegen vorzutragen, und sie sind bei allen Ereignissen innerhalb des Klans gegenwärtig.

Die christliche Urgemeinde also als Klan. Sie wohnt und lebt zusammen, sie weist Privateigentum, wenigstens an Grund und Boden, ab, sie stellt eine mystische Verwandtschaft, eine wirkliche Bruderschaft dar, die zugleich, irgendwie kollektiv gesehen, der Leib des Hauptes ist, von dem die Verwandtschaft aller stammt, die durch den Fortschritt in den Einweihungen und das Essen ihres „Totems“ immer mehr erfunden werden sollen in Christus Jesus, bis schließlich die letzte Initiation des Todes sie ganz mit Christus vereint. Wie weit die christlichen Totenriten in Verbindung mit dem letzten Mysterium, dem Sakrament der Ölung, ursprünglich die letzte Initiation bedeuteten, das wäre einer Untersuchung wert.

Wenn also H. zwischen der alten afrikanischen und der neuen christlichen Sippe (sprich: Klan) den Gegensatz von dort Geburt, hier Wiedergeburt herausstellen will (248), dann stimmt das aus katholischer Sicht nicht. In beiden Fällen handelt es sich um Wiedergeburt von mystischer Art. Die Einordnung in der neuen (christlichen) Sippe, so meint der Autor weiter (250), entkleide die Ahnen ihrer Mittlerrolle. Auch das ist nicht der Fall. Soweit die Toten von der Kirche als „in Christus“ erklärt sind, kann sie jeder als geistliche Ahnen um ihre Vermittlung bei Gott anrufen. Sie

sind Glieder am Leibe des einen Mittlers, des Menschen Jesus Christus, und die christlichen Schwarzen können getrost weiter die *natalicia* ihrer Verstorbenen begehen.

Bei dieser lebendigen Verbindung mit den Toten geht es aber auch nicht, wenigstens nicht ursprünglich und wesentlich, um Erwerb von Lebenskraft, um Vermehrung der Vitalität, eine Vorstellung, die H. aus TEMPELS' *Bantuphilosophie* übernommen hat (262). TEMPELS hat zweifellos etwas Richtiges gesehen, hat es aber über das geographische Gebiet hinaus, das er persönlich kannte, verallgemeinert und außerdem von der Magie auf die Religion übertragen, beides zu Unrecht.

Wenn also H. die Versuche als hinfällig bezeichnet, die Toten nicht im vermeintlichen Niemandsland zu lassen, sondern ihnen einen Platz im Leben der Sippe zuzuweisen und sie zum Heil einzusetzen (263), gilt das nur, wenn man die unter protestantischen Theologen verbreitete Ansicht vertritt, daß der Tod für eine als unlöslich angesehene Einheit von Leib und Seele ein endgültiges Schicksal sei und in der Auferstehung der Toten ein neues Geschöpf geschaffen werde. Nach katholischer Glaubensüberzeugung, das muß noch einmal betont werden, ist das Weiterleben der Toten im christlichen Klan als der Gemeinschaft der Heiligen, als Glieder des mystischen Leibes Christi, ganz selbstverständlich. Die Verbindung mit ihnen ist dieselbe, die man im alten schwarzafrikanischen Klan mit den verstorbenen Klangliedern hatte, besonders, wenn die Gemeinschaft sie zu Heiligen, d. h. afrikanisch gesprochen: zu Ahnen, erklärt hat.

Das hat allerdings mit dem Glaubenssatz von der Auferstehung der Toten oder besser gesagt „des Fleisches“ nichts zu tun. Der Glaube an eine Auferstehung des Fleisches dürfte im vorchristlichen Afrika nirgends anzutreffen sein. Er gründet ja ausschließlich auf der leiblichen Auferstehung Jesu und ist so ein Teil des Neuen, der neuen frohen Botschaft, die das Christentum als Vollendung der alten Religion zu bringen hat.

Befangen im europäisch-amerikanischen Individualismus, hat die Mission diese Botschaft in Afrika an den Einzelmenschen verkündet und ihn dabei vielfach bewußt aus der Bindung an seinen alten Klan herausgelöst, damit er nicht den dort herrschenden „heidnischen“ Einflüssen ausgesetzt sei. Damit aber hat sie den schwarzen Menschen den schlechtesten Dienst erwiesen. Nicht nur bietet der Klan seinen Mitgliedern eine vollkommene menschliche Geborgenheit und psychologische Nestwärme, dazu eine allseitige soziale und wirtschaftliche Sicherheit, und das, weil die Erziehung darauf gerichtet ist, daß Nächstenliebe vor die Selbstliebe gesetzt und diese an jener orientiert wird, und weil alle Männer Väter aller Klankinder und alle Frauen deren Mütter sind, sondern nur im Klan kann der afrikanische Mensch das Christentum wirklich seinem Wesen und seiner Kultur integrieren und als seine ureigenste Religion leben.

Die Auflösung der elementaren Bindung an den Klan hat den schwarzen Menschen echter Kultur entfremdet, hat ihn proletarisiert, auch den

„Intellektuellen“. Sie hat aber auch die Grundlage der ethischen Lebensordnung vernichtet, das religiöse Tabu, das auf der Ehrfurcht vor den Gegebenheiten und der stabilen Ordnung einer geistigen Welt, namentlich der Ahnen, beruht. Die Mission versucht an die Stelle des Tabus, das in einer unverrückbaren Ordnung steht, unsere Moral zu setzen, die aus einzelnen verpflichtenden Gesetzen besteht, die ein intellektualistisches Gebilde ist, das im gleichen Verhältnis zur echten sittlichen Haltung des Tabus steht, wie die intellektualistische Theologie zu gelebter Religion. Das heißt letzten Endes: Diese Moral bleibt dem afrikanischen Menschen im Grunde genommen fremd.

Die Verkündigung hätte sich jeweils dort, wo sie ein Zusammenleben in Klanggemeinschaften antraf, an diese als solche wenden müssen und nicht an Individuen. Der Einzelne durfte nur als Glied seines Klans zu einem Christen gemacht werden; denn er existiert als Mensch nur, sofern er Glied seines Klans ist. Es geht also nicht darum, wie es H. nahelegt, daß die Mission aus bekehrten Individuen einen neuen, einen christlichen Klan (bei H.: Sippe) aufbaut und damit die Bekehrten aus ihrem Ursprungsklan herausnimmt. Das wäre ein neokolonialistisches Eingreifen des weißen Mannes in das Zusammenleben von farbigen Menschen. Auch diese Menschen haben, nicht weniger als wir, ein unverbrüchliches Recht, ihre eigene Tradition und Kultur in ihren Gemeinschaften zu leben, ohne Störung und Diskriminierung durch Menschen, die sich einbilden, daß sie eine absolute menschliche Kultur gepachtet hätten. Es wäre aber auch ein vollkommenes Verkennen des Wesens des Klans. Dieser ist nicht eine geplante, organisierte Gruppierung, d. h. er ist keine durch Manipulierung von Menschen institutionalisierte Gesellschaft. Der Klan ist eine gewachsene, durch mystisch-wirkliche Verwandtschaft von Natur zusammengehörende Gruppe, also eine echte Gemeinschaft, die unlöslich ist.

HÄSELBARTHS Buch ist voll von vielerlei interessanten theologischen und ethnologischen Anregungen. Wollte man im einzelnen ausführlich darauf eingehen, so würde das ein neues Buch erfordern. Auch für den Mann der Praxis, den Missionar, könnte sein Studium ein Antrieb sein, sich über vielerlei Seiten seiner Berufarbeit kritisch Rechenschaft abzugeben.

## DIE FRAGE NACH DER ZUKUNFT UND DIE ANTWORT SRI AUROBINDOS \*

von Gunther Stephenson

Die Situation der Welt wird nicht gerade durch hoffnungsvolle Erwartung gekennzeichnet. Zunehmende Angst, Gewalt und Depression kann selbst von demjenigen, der an die schöpferischen Kräfte der Zukunft glaubt, nicht verleugnet werden. Ernsthafte Untersuchungen über die Chancen der Menschheit für die nächsten 50 Jahre häufen sich<sup>1</sup>, düstere Prognosen werden von den verschiedensten Fachleuten aufgestellt. — Die Fakten drängen sich uns täglich auf: die Technologie hat sich verselbstständigt und verändert unsern täglichen Lebensraum in einem Maße, dem weder der Verstand noch die seelische Konstitution des Menschen gewachsen ist. Die Eigengesetzlichkeit der Großwirtschaft entzieht sich der Beherrschung staatlicher Instanzen. — Der biologische Haushalt der Natur wurde von Menschenhand aus den Angeln gehoben. — Schwindende Rohstoffreserven und Übervölkerung werfen längere Schatten als der Atomtod. Die pausenlose Informationsflut führt zu seelischen Schädigungen der Bevölkerung, z. B. zu Gedächtnisschwäche, Übererregbarkeit und Abstumpfung. — Die Anonymität des Kollektivbewußtseins ertötet verantwortliche Eigeninitiative. Individueller Entfaltung mit einem Mindestmaß an Freiheit und Muße werden trotz gegenteiliger Theorie immer engere Grenzen gesetzt, während Überfluß und Elend zu einer unerträglichen, explosiven Spannung geführt haben, die kein materialistisch orientiertes Konzept lösen kann. —

Die Zukunft sieht zweifellos bedrohlich aus, da die geistigen Kräfte der Geschichte nicht in der Lage gewesen sind, den Menschen zu ändern, d. h. Machttrieb, Aggression und Egoismus wenigstens in Schranken zu halten, wenn nicht gar zu beseitigen. Die Eliminierung der zerstörerischen Kräfte nimmt sich zweifellos utopisch aus, — das heutige Desinteresse an der Geschichte jedoch (im Gegensatz zu Asien!) bringt uns noch um die ohnehin geringen Chancen, aus der Vergangenheit zu lernen und uns selbst aus der Geschichte heraus zu verstehen. Bekanntlich lehrt die Erfahrung, daß Einsicht und Vernunft sich immer nur zeitweilig durchsetzen und dem chaotischen Naturzustand der menschlichen Gesellschaft Recht, Freiheit und menschenwürdige Verhältnisse nur teilweise bescherten. —

Wie aber kann eine Zukunft bewältigt werden, wenn die Voraussetzungen nicht sichtbar werden? Wie sollen schöpferische und ideelle

\* Der Beitrag ist eine erweiterte Fassung des Vortrages, der auf der XII. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (IAHR) 1972 in Berchtesgaden gehalten wurde (vgl. ZMR 56, 1972, 215f).

<sup>1</sup> Z. B. DENIS GABOR: *Der vernünftige Mensch* (1972), und jetzt GEORG PICHT: Die Bedingungen des Überlebens, in: *Merkur*, 27. Jg. (1973) Heft 3

Kräfte gesteuert werden, wenn sowohl Vernunft wie Macht ihnen nicht zu Gebote stehen?

Dem Zustand hoffnungsloser Resignation suchte der Amerikaner GROVER FOLEY zu begegnen. Er analysierte vor kurzem in einem Aufsatz<sup>2</sup> mit dem Titel „Sind wir am Ende?“ eine Reihe von Zukunftsprognosen. Er glaubt, daß der Mensch unfähig ist, das „Udenkbare zu denken“, seine Selbstvernichtung sei daher wahrscheinlich. Überspitzt formuliert sei das Hauptproblem jedoch — „der Mensch selbst mit dem Wissen des Atomzeitalters und der emotionalen Reife des Neandertalers“. Atomtod und Hungertod seien die größten Gefahren trotz der „fundamentalen Belastung des Lebens durch die Technologie“. Den Wettlauf mit der Ernährung hätten wir bereits verloren. Da andererseits die vergangenen Jahrhunderte zweifellos auch eine Fülle von guten und konstruktiven Ideen gebracht haben, könnten die Optimisten z.Z. noch die schwereren Geschütze aufahren, die Pessimisten hätten jedoch die Logik und die Fakten auf ihrer Seite.

Der aufklärerische Zukunftsoptimismus ist bekanntlich in Amerika tief verwurzelt. Natürlich lassen sich die von FOLEY besprochenen Zukunftsbücher hier nicht im einzelnen referieren. Stichwortartig sei nur auf ALWIN TOFFLERS Buch *Zukunftsschock* hingewiesen, das sich von der Maschine das Heil verspricht, da sie Frieden, Freiheit, Fülle und Demokratie garantiere. Kurioserweise sei das Hauptproblem eigentlich nur der Mensch, nämlich seine fehlende Anpassung. — CHARLES REICHS Werk *The greening of America* (1970) stellt immerhin den geistigen Wert in den Mittelpunkt und sieht nur durch eine Revolution des Bewußtseins die Rettung des Menschen gewährleistet. Es komme allein auf die Wiedergeburt der Person an. Für die gewichtigste Studie hält FOLEY mit Recht das Buch von JAY FORRESTER *World Dynamics* (1971); FORRESTER ist führender Technologe. Für ihn liegt das eigentliche Problem in der Industrialisierung selbst. Er spielt mit Hilfe des Computers vier Zukunftsbilder durch, d. h. er fragt jedesmal: Was würde eintreten, wenn man sich heute so oder so verhielte? Hauptthemen bleiben dabei: schwindende Naturvorräte, Nahrungsmittel, Übervölkerung und biologische Umweltkatastrophe. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß noch so drastische Teilmaßnahmen auf einigen Gebieten den Eintritt der Weltkatastrophe in den nächsten 50 Jahren nur für zwei oder drei Jahrzehnte verschieben werden. Nur eine radikale Reduktion auf allen Gebieten (z. B. Güterverteilung, Produktionsbeschränkung, Umweltsanierung) könne das Gleichgewicht der Welt für ca. 200 Jahre erhalten. Das eigentliche Problem sei eine drastische Konsumbeschränkung. FOLEY bemerkt dazu: „Dieser Pessimismus ist schlichter Realismus“, denn FORRESTER sei kein Naturpessimist, sondern durch die Fakten überwältigt. FOLEYS Rundgang durch die Zukunftsperspektiven schließt mit der entmutigenden Feststellung, daß es mit einer Änderung der Gesellschaft, der Ökologie und der

<sup>2</sup> G. FOLEY, in: *Frankf. Hefte*, Jg. 26 (1971) 741

Politik nicht getan sei, da des Übels Wurzel die ‚Katastrophe des Ich‘ sei und die Kernspaltung ein Kinderspiel gegen die Veränderung des Menschen. Eine asketische Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben habe am Anfang zu stehen.

Schon an dieser Stelle könnte man sich auf AUROBINDO berufen und seine Vision der Zukunft dem düsteren Bild der Gegenwart entgegenstellen. Da seine Zukunftsperspektive jedoch Teil einer umfassenderen Geschichtsschau ist, empfiehlt es sich, zuvor noch einige Worte der Struktur geschichtlichen Denkens zu widmen, um zu verdeutlichen, in welches geistige Neuland der große Hinduphilosoph vorgestoßen ist.

Geschichtliches Denken spannt immer einen Bogen von der Vergangenheit in die Zukunft, sowohl in der Selbsterfahrnis des Daseins wie bei der Betrachtung der objektiven Geschehnisse. Die ausschließliche Hinwendung zur Vergangenheit oder zur Zukunft bedeutet stets eine Verkürzung. Die Reflexion über das Gewesene, ihre Weiten, Formen und Fehler, sowie das Bewußtsein der Freiheit schöpferischer und gestaltender Veränderung, begleitet von Hoffnung und Furcht, gehören zusammen. Dies setzt ein bewußtes Verhältnis zur Zeit voraus, die für das objektbezogene Denken gerichteten, linearen Charakter annimmt. Geschichtsbewußtsein ist ohne die Entdeckung des Ichs nicht vorstellbar. Die ursprüngliche Einheit und Ganzheit von Gott, Seele und Natur wurde hier verlassen. Der lineare Charakter des Zeiterlebens bedeutet Identifizierung mit der Vergangenheit, Erfahrung der Kontinuität und das Bewußtsein der Schlüsselsituation der Gegenwart als gewordenes Dasein und Basis offener Horizonte. —

Natürlich läßt sich die Struktur geschichtlichen Denkens hier nicht im einzelnen entfalten. Stichworte müssen genügen. Angemerkt sei jedoch eine Betrachtungsweise, die der Entstehung geschichtlichen Denkens nicht eben günstig ist, nämlich die Überzeugung, daß die Natur des Menschen sich gleich bleibe, daß es nichts eigentlich Neues gäbe, da Grundideen, Einstellungen und Verhaltensweisen immer wiederkehren, ja, daß es allgemeingültige Ordnungen gäbe, die sich gleich blieben und prinzipiell keiner Veränderung unterlägen. Der *Kreis* oder das indische *Rad* steht als Symbol für diese Denkweise. — Sollte dieses naturhafte Denken recht behalten, so hätte die Weltkatastrophe das Urteil über die Geschichte gesprochen.

Im Hinblick auf unsere Konfrontation mit der Zukunft stellt sich dabei die Frage: Befinden wir uns heute in einer einmaligen, nie dagewesenen Situation, oder kennt die Geschichte ähnliche Lagen, die der Gegenwart ihren bedrohlichen Aspekt nähmen und der Zuversicht Raum gäben? Zeigte die Vergangenheit immer das Gleiche, ewige Wiederkehr, — oder geht die Weltgeschichte einem Ziel entgegen? Für beide Thesen gibt es gute Gründe. Mit besonderer Brisanz bedrängt die Menschheit dabei die Frage nach dem *Fortschritt*, sowohl als Faktum, als Glaube oder als Illusion.

KARL LÖWIT<sup>3</sup> hat der Klärung dieses Phänomens, dem für jede Geschichtsdeutung eine zentrale Stellung zukommt, einen bedeutsamen Beitrag gewidmet („Das Verhängnis des Fortschritts“), dessen Gedankenfülle hier nicht ausgebreitet werden kann. Es kommt zu folgendem Ergebnis:

Fortschritt und Entwicklung gehören eng zusammen, sie sind ein zielgerichtetes Werden, „eine Bewegung des Werdens auf Künftiges hin“. Im Unterschied zum Werden der organischen Natur, die immer von neuem ein vorgegebenes Ziel verwirklicht (Same - Baum) und nur dann den „Fortschritt“ kennt, wenn man die Differenzierung der biologischen Organisation in der Evolutionsgeschichte so nennt, lenkt der Mensch seinen Schritt über die Natur hinaus, indem er sein Leben verändert und kultiviert, d. h. sich die Natur zunehmend aneignet. Nur er verhält sich zu seinem Leben, sein Weg und Ziel bleiben offen. Die Natur ist immer vollkommen, weil determiniert. Nur der Mensch kann sich vervollkommen, denn er ist un-vollkommen, weil er soviel kann. Was er Fortschritt nennt, bleibt immer relativ, nämlich bezogen auf seinen Maßstab für Vollkommenheit. Es kommt also alles auf die Zielvorstellung an, wie man den Fortschritt beurteilt. Nun muß man die technischen Fortschritte in der Aneignung der Natur (*Progrès* wurde ursprünglich im Plural gebraucht!) von dem Glauben an den Fortschritt, d. h. vom Glauben an die Vollendung der Menschheitsgeschichte, unterscheiden.

Die kaum geahnten Ergebnisse naturwissenschaftlichen Erkenntnisstrebens und die damit erfolgte progressive Verwandlung der Welt sind eine Tatsache, die sich nicht bestreiten läßt. Die Nutzbarmachung der Erde hat alle früheren Erwartungen übertroffen. Wir alle nutzen den elektrischen Strom, die Wasserversorgung, Zentralheizung und Eisenbahn. Daß auch diese Einzelfortschritte ihre Kehrseite haben, weil sie partieller Natur sind, ist eine Frage für sich.

Den biblischen Auftrag, sich die Erde untertan zu machen, hat der Europäer ausgeführt, und die Erfahrung der Machbarkeit der Welt wie der permanenten Erfolge begründet so sehr seinen Fortschrittswillen, daß der Fortschritt schließlich zum Selbstzweck wird. Der Mensch wird maßlos und unersättlich. Die säkularisierte Philosophie begleitete diese Entwicklung: aus dem christlichen Gottesreich wurde das Menschheitsparadies, HEGELS Reich der Freiheit. Der Mensch war berufen, die Welt ihrem Ziele entgegenzuführen. Geschichte sah man nur noch in der Perspektive der Zukunft; Vergangenheit galt lediglich als Vorbereitung. Der Fortschrittsglaube blühte.

Doch über der Fata Morgana jenes Ziels verlor der Mensch sich selbst aus den Augen. Eine solche Akzeleration der Geschichte hatte es noch nie gegeben! Hatte geschichtliches Bewußtsein als Wesensbestimmung des Menschen gerade Wurzeln geschlagen, so riß die permanente Progression

<sup>3</sup> In *Fortschritt*. Vier Vorträge. Mainzer Universitäts-Gespräche WS. 1968/69, '70.

sie wieder aus, denn ständiges Fortschreiten läßt nichts Bestehendes gelten; „Die moderne Naturwissenschaft ist eine traditionsverändernde und -zerstörende Macht“.<sup>4</sup>

Gültige Maßstäbe gingen verloren, auch diejenigen, die der Mensch zu seiner eigenen Rettung bereits entwickelt hatte. Wenn nun sogar „die Grenzen des technischen Fortschritts“ sichtbar werden, wie MAX HIMMELHEBER in einer eindrucklichen Studie<sup>5</sup> gezeigt hat, so ist es sicher an der Zeit, daß der Mensch sich vom verengenden Glauben an die wissenschaftliche Machbarkeit der Welt befreit und seine Erwartungen an die Zukunft in eine andere Richtung lenkt, nämlich auf sich selbst, um ein neues Bewußtsein zu entwickeln, das die Grenzen seines Ichs ohne Zerstörung der Ganzheit überschreitet. Der Glaube an den Fortschritt der Menschheit durch technische Beherrschung der Erde hat sich schon heute als Illusion erwiesen. Die Frage nach der Verwandlungskraft eines neuen Bewußtseins, das sich nicht auf dem Wege der Genetik herstellen läßt, wie der Biologe ADOLF PORTMANN jüngst gezeigt hat<sup>6</sup>, möge uns nun AUROBINDO beantworten.

Natürlich läßt sich bei oberflächlicher Kenntnis indischer Yogis sogleich der Einwand erheben: AUROBINDO (1872—1950) war ein esoterischer Mystiker; Mystik ist eine asketische, weltabgekehrte, statische Lebenshaltung, die heilsgewiß in sich ruht und infolgedessen kein Verhältnis zur Geschichte und zum Schicksal der Menschheit besitzt. Warum also auf einen indischen Guru verfallen? Kann er uns vielleicht die drängende Frage nach der Zukunft beantworten?

Dieser Einwand trägt jedoch, weil es Formen der Mystik gibt, die einen Welthorizont nicht nur zulassen, sondern geradezu implizieren. Ob der Meister aus Pondicherry unsere Frage dergestalt zu beantworten vermag, daß von ihr eine geschichtsverwandelnde, realisierbare Kraft ausgeht, mögen die folgenden Ausführungen zeigen.

Wenn wir die Positionenlichter kurz aufleuchten lassen, die den Ort dieses großen indischen Denkers<sup>7</sup> deutlich machen, werden die Konturen seiner geistigen Landschaft sogleich sichtbar. Aurobindo denkt ganzheitlich

<sup>4</sup> K. LÖWITZ, a.a.O., 9

<sup>5</sup> *Scheidewege*, 1. Jg. (1971)

<sup>6</sup> *Universitas*, 27. Jg. (1972) 115—124

<sup>7</sup> Allgemeine Literaturhinweise: Gesamtausgabe in 25 Bde: *Sri Aurobindo International University Centre Collection* (Pondicherry/India). SRI AUROBINDO, *Der Mensch im Werden* (Zürich 1964) (Teilausgabe des *Life Divine*). SRI AUROBINDO, *Die Synthese des Yoga* (Bellnhausen 1972). SRI AUROBINDO, *Der Zyklus der menschlichen Entwicklung* (1955). W. S. HAAS, *Östliches und westliches Denken* (1967). O. WOLFF, *Sri Aurobindo* (1967). O. WOLFF, Mensch und Übermensch bei Sri Aurobindo; in: *Zs. f. Relig. u. Geist.gesch.* Jg. 9 (1957) 41—53. D. S. SARMA, *The Renaissance of Hinduism in the 19th and 20th Centuries*. 1944. Bes. Kap. VIII, 305—340. V. S. NARAVANE, *Modern Indian Thought* (1967<sup>2</sup>) 203—229. G. RAGER, *Die Philosophie von Sri Aurobindo im Hinblick auf Person* (Diss. 1965). K. DOCKHORN, *Tradition u. Evolution* (1969).

und dynamisch, existentiell und universal. Seine geistige Gesamtschau sucht durch eine weitgespannte Ost-West-Synthese die Anthropologie auf eine neue Grundlage zu stellen. Seine Schlüsselbegriffe heißen *Evolution* und *Integration*. Diese hingeworfenen Schlagwörter mögen nur die Marschroute anzeigen und verdeutlichen, was wir von AUROBINDO zu erwarten haben, wenn wir uns nun sein Geschichtsbild näher ansehen.

Im Mittelpunkt seines Denkens und Schauens steht der Mensch, der Mensch, wie er ist und wie er sein soll. Das darf man freilich nicht unter dem Vorzeichen einer immer begrenzten Moralität sehen, sondern unter dem Aspekt eines höheren Menschentums, das die außerordentlichen Möglichkeiten des Geistes — die z. Z. im Menschen nur schlummern — entfaltet hat. Es gilt, das Leben zu erweitern, zu erfüllen und einer geistigen Richtung zuzuführen. —

Solche Postulate sind nicht neu. Es kommt nur darauf an, wie die Analyse des Menschen ausfällt und wo der Hebel anzusetzen ist. AUROBINDO ist durchaus Realist, wenn die Tatsachen der Zwietracht, des Hasses, hemmungsloser Leidenschaft, des Egoismus und des begrenzten Verstandes von ihm nicht beschönigt werden. Er sieht Elend und Größe des Menschen durchaus mit wachen Augen. —

Eigene Erfahrung hat ihm jedoch gezeigt, daß sich die Grenzen des Bewußtseins erweitern lassen und eine höhere Stufe der menschlichen Gattung erreichbar ist, die eine Wandlung von innen her bewirkt und dadurch die Kräfte der Disharmonie von der Wurzel her aufzulösen geeignet ist. Der Mensch drängt von Natur über sich hinaus. Das bezeugt ihm die potentielle Möglichkeit einer höheren Existenzform, die Aurobindo in Anlehnung an F. NIETZSCHE den „Übermenschen“ nennt, inhaltlich aber etwas gänzlich anderes darunter versteht. Nur die geistige Verfassung des Übermenschen, der *Supermind*, ist in der Lage, das Schicksal des Menschen aus den Angeln zu heben und Harmonie statt Zerstörung zu bewirken. Die Bedingungen der Welt zu verändern, kommt für AUROBINDO einer Wahnvorstellung gleich, solange der Mensch nicht in der Lage ist, ‚sich selbst zu reformieren‘.

Wie gewinnt AUROBINDO nun die Basis für diese utopisch anmutende Zielsetzung? Er beruft sich auf die alten geistigen Erfahrungen der frühindischen Tradition, wie sie in den älteren Upanishaden vorliegen und in der Yogapraxis ihren Ausdruck gefunden haben. AUROBINDOS neuartiger ‚Integraler Yoga‘ baut auf dieser alten Bewußtseinsschulung auf, ohne freilich den Weg asketischer Weltverneinung zu beschreiten.

*Integration* — ein Schlagwort auch unserer Tage — bedeutet für AUROBINDO: das ganze Dasein in sich aufnehmen, umfassen, durchdringen und im eigenen Leben stufenweise verwirklichen. Jede höhere Stufe schließt die ihr untergeordnete ein, durchdringt sie und zieht sie zu sich empor. Wir kennen die materielle, vitale, seelische und geistige Sphäre. Die Skala der menschlichen Entfaltungsmöglichkeiten ist weit gespannt und bietet für die ganzheitliche Verwirklichung vielfältige Ebenen. Sie

werden von AUROBINDO ausführlich beschrieben<sup>8</sup>. Jede Stufe hat das Ziel zu verwirklichen, das ihr zugemessen und erreichbar ist. Die höchste uns bekannte Stufe nennen wir die geistige, die Stufe der denkenden, gestaltenden und ordnenden Verstandeskkräfte. Sie reicht jedoch nicht aus, um den Menschen zu transformieren und sein Dasein zu verändern. Dazu ist allein der *Supermind* (SM) fähig, der der verwandelnden Kraft des *Overmind* folgt. Er ist das Instrument göttlichen Kraft (*Shakti*), das Bindeglied zwischen Relativem und Absolutem, das die Grenzen des Denkens sprengt und durch die Integration der ganzen Existenz zur Freiheit in der Welt führt. —

Wie ersichtlich, verbirgt sich hinter dieser Ausdrucksweise die alte Einheitserfahrung der Upanishaden, gereift in der Meditationsschule des Yoga. Doch AUROBINDOS ‚Integraler Yoga‘ erfüllt sich nicht in reiner Meditation, sondern umschließt das gesamte Dasein, ohne einen einseitigen Geiststandpunkt zu kultivieren, er ist *Karma-Yoga*. Geist und Tat gehören zusammen, O. WOLFF spricht mit Recht von einer „prinzipiellen Ausweitung des Menschenbildes“ bei AUROBINDO. Entscheidend bleibt, daß die sogenannte mentale Ebene unseres Daseins — das, was wir normalerweise „Geist“ nennen — nicht ausreicht, um die notwendige Transformation einzuleiten. Der *Yoga* hat daher die Brücke vom gewöhnlichen Geist zum ‚Übergeist‘ zu schlagen, um der ‚Herabkunft‘ der göttlichen Kräfte den Weg zu bahnen. AUROBINDO nimmt hier bewußt den alten *avatara*-Gedanken wieder auf. — Ein anderes Kennzeichen des ‚Integralen Yoga‘ ist seine personale Struktur — im Gegensatz zu den klassischen Formen des desintegrierten Aufgehens im neutralen Absoluten. „Gott“ ist Überperson, die in vielen individuellen Persönlichkeiten Gestalt gewinnt. AUROBINDO mißt der Individualität eine hohe Bedeutung bei, da nur ihre Entwicklung den Lebensprozeß vorantreiben kann. Auch hierin — wie im Integrationsgedanken — ist die deutliche Befreiung von traditionellen Fesseln spürbar. —

Man mag diesen allzukunftigen Überblick der menschlichen Situation mit dem Hinweis abschließen, daß der heutige Mensch ein fragmentarisches Wesen ist, dessen Entwicklungsstufe nicht als endgültig anzusehen ist. AUROBINDO weist dem Menschen eine unerhörte Aufgabe zu, die man *religiöse Teleologie* im persönlichen Leben nennen kann.

Der pessimistische Beobachter unserer Tage wird geneigt sein, dieses Menschbild voller Skeptik der langen Reihe anderer Utopien zuzuweisen. Das skeptische Denken ist uns heute angesichts unserer Ohnmacht zu selbstverständlich geworden. AUROBINDO weist diese Einstellung freilich mit dem Hinweis auf die Begrenztheit des mentalen Denkens zurück, da man nicht das Maß der unzulänglichen Gegenwartsposition auf die Zukunft anwenden könne.

Wie fügt sich dieses Menschenbild nun in den größeren Zusammenhang der Menschheitsgeschichte ein? Oder darf man gar die *Evolution* —

<sup>8</sup> Vgl. *Die Synthese des Yoga* (dt. 1972)

den zweiten Zentralbegriff AUROBINDOS — als Projektion der integralen Yogaerfahrung auf die Geschichte betrachten?

Um AUROBINDOS neuartiges Evolutionsverständnis würdigen zu können, bedarf es eines kurzen Hinweises auf unseren westlichen Begriff<sup>9</sup>. Nach der Einführung des Begriffes „Evolution“ durch F. v. BAADER in die deutsche Geschichtsphilosophie (als Gegensatz zur Revolution), im Sinne einer allmählich fortschreitenden Entwicklung, wurde das Wort später vornehmlich durch die Natur-Wissenschaft des 19. Jahrhunderts besetzt, insbesondere durch den Darwinismus. Im Hintergrund steht die zielgerichtete christliche Geschichtsschau. Evolution zeigt nach der Deszendenztheorie einen doppelten Aspekt. Der Mensch gilt als Produkt eines langen Selektionsprozesses mit kausal-genetischem Charakter und wird prinzipiell dem Tierreich zugeordnet. Die Analyse der Lebensentwicklung nährte jedoch den Fortschrittsglauben, indem man die erkannte Linie in die Zukunft hineinprojizierte. So entstand trotz Ernüchterung eine optimistische Betrachtung des Menschen, dessen Werdegang man als unabgeschlossen ansah, so daß dem naheliegenden Weg zum Übermenschen nichts mehr im Wege stand. — (Einen entscheidenden Schritt in die Bewußtseinssphäre vollzog J. HUXLEY, der sogar in der mystischen Yoga-Erfahrung ein hervorragendes Mittel zur Höherentwicklung menschlichen Daseins erblickte.) — Eine grandiose Wiederbelebung der Evolutionslehre vollzog der Paläontologe TEILHARD DE CHARDIN, dessen biologische Weltanschauung in die Noosphäre einmündet<sup>10</sup>. —

Diese Hinweise müssen genügen. Charakteristisch für die europäischen Auffassungen bleiben jedoch ihre kosmisch-dynamische Sicht, der materiell-kausale Ansatz und die intellektuelle Betrachtungsweise. Das gilt auch für den Marxismus, der die Kategorie der Geschichte erstmalig auf die Naturvorgänge angewandt hat und die Menschheitsgeschichte als Fortsetzung der Naturgeschichte begriff (E. Benz).

Grundzug indischen Denkens ist hingegen der vorwiegend idealistische Ansatz, der sich zu einer unauflösbaren Einheit mit der religiösen Weltanschauung verbindet. — Evolution (an sich ein westlicher Begriff) versteht sich hier als Entfaltung vorgegebener Seinsqualitäten im Rhythmus des Entstehens und Vergehens, also ewige Wiederkehr der Zeitalter ohne Zielrichtung. Das Lebensgefühl wird daher statisch und geschichtslos, denn die Dimension Zeit hat kein Eigengewicht. Will man von Evolution sprechen, so gilt sie vornehmlich im individuellen Bereich menschlichen Wachsens und Reifens durch die vier klassischen Lebensphasen — bis hin zum Ideal des Heiligen. Man vermißt die geschichtliche Relevanz dieser „Entwicklung“<sup>9</sup>. —

AUROBINDO erkennt die zukunftsweisende Kraft der westöstlichen Synthese und entwickelt ein Evolutionsverständnis, das Natur und Kosmos,

<sup>9</sup> Vgl. E. BENZ, *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung* (1965)

<sup>10</sup> Eine vergleichende Studie über AUROBINDOS und TEILHARDS Lehre legte kürzlich R. C. ZAEHNER vor mit dem Titel: *Evolution in Religion* (1972)

Geist und Materie, Individuum und Menschheit, Ursprung und Ziel, Zeit und Geschichte, Möglichkeit und Freiheit zu einem gewaltigen Gemälde der integralen Gesamtschau zusammenfügt. Das geschieht prinzipiell ohne Aufgabe altindischer Traditionen, obschon AUROBINDOS religiöse Deutung der Evolution in vieler Hinsicht einer Umdeutung der Veda-Tradition gleichkommt, wie sie durch seine neu-hinduistischen Vorgänger bereits eingeleitet wurde<sup>11</sup>.

Die beiden wesentlichen Umdeutungen möchte ich herausgreifen, bevor ich den Charakter dieser Evolution kurz skizziere. Die Entwicklung der Erde und ihres Lebens gleicht keiner lückenlosen Kettenreaktion, die einem Fahrplan ähnlich voraussehbar ist. Schöpferischer Geist, der stets freie und begrenzte Möglichkeiten kennt, läßt sich mit totaler Determination allen Geschehens nicht vereinbaren. Der Geist macht Sprünge — es tauchen neue Horizonte auf. Für die Geschichte bedeutet das die Durchbrechung der Kontinuität, die das reine Denken so gern zum Grundsatz erhebt. Evolution als Kontinuität verstanden, sei ein Marionettentanz, interpretiert S. K. MAITRA<sup>12</sup>. Nicht umsonst spielt der Begriff *Emergence* bei AUROBINDO eine so zentrale Rolle. Die Formel E. BLOCHS für das unabgeschlossene Sein der Welt: ‚A ist noch nicht A‘ bringt AUROBINDOS Haltung gut zum Ausdruck. Die zweite Umdeutung bezieht sich auf die indische Kreislauftheorie. AUROBINDO kennt nur einen einmaligen Zyklus der Weltentwicklung, denn der Evolutionsgedanke ist mit dem ewigen Auf und Nieder ohne Endziel nicht vereinbar. Ob man den Gedanken einer aufsteigenden Transformation des Seins zyklisch oder linear nennen soll, hängt davon ab, ob Ursprung und Ziel der Evolution zusammenfallen.

Die nachfolgende Skizze mag dies verdeutlichen. Evolution heißt für AUROBINDO Entfaltung der unbegrenzten Möglichkeiten der Wirklichkeit. Sie ist das schöpferische Abenteuer des Weltgeistes, wie NARAVANE kommentiert.

Es ist ein fortschreitender, stufenweiser Prozeß des Aufstiegs von der Materie über das Leben, die Seele und den Geist (die mentale Sphäre) bis hin zum entscheidenden Übermental, der die völlige Verwandlung der Welt einleiten wird. Dieser Prozeß vollzieht sich unter dem dreifachen Aspekt der *Erweiterung*, *Erhöhung* und *Integration*. Das bedeutet zunehmende Differenzierung, Vielfalt des Ausdrucks und der Formen, Verfeinerung der Organisation und Abgrenzung der Individuationen. Die Differenzierung wird von der ‚Erhöhung‘, d. h. der Herausbildung höherer Seinsstufen begleitet. Jede höhere Seinsstufe bringt die gradweise Steigerung der Bewußtseinskräfte, die latent in der vorangegangenen Stufe schlummern. Die höheren Qualitäten verselbständigen sich jedoch nicht,

<sup>11</sup> Vgl. G. STEPHENSON, Ansätze zum geschichtlichen Denken im Reformwerk S. Vivekanadas, in: *Saeculum*, 23 (1972) 90—108

<sup>12</sup> S. K. MAITRA: *The Meeting of East and West in Sri Aurobindo's Philosophy* (1956)

sondern nehmen die untere Stufe in sich auf, verwandeln ihren Charakter und ziehen sie auf die höhere Ebene herauf. Alles wird verwandelt, nichts wird zerstört. Das nennt AUROBINDO *Integration*. Sie ist die Voraussetzung eines erdgeschichtlichen Gesamtprozesses. Seinen krönenden Abschluß wird diese Entwicklung mit der Heraufkunft des *Supermind* erfahren, wenn die mentale Ebene des Bewußtseins, die unsere Ära kennzeichnet und begrenzt, in die gnostische Stufe übergegangen ist. „Evolution ist der Prozeß der Offenbarung des Geistes“, sagt AUROBINDO. ‚Gnosis‘ meint die Erfüllung der Evolution, wenn das Sein, das Bewußtsein und die Seligkeit des Absoluten (*Satcidananda*) sich erfüllt hat. Diese Perspektive gemahnt an HEGEL’s Zustand der Freiheit, wenn der Weltgeist zu sich selbst gekommen ist. Doch unterscheidet sich AUROBINDOS Vision grundlegend von HEGEL, weil „Geist“ nicht identisch mit Denken ist. Das gedachte Sein bleibt begrenzt wie das Denken als Ausdruck der mentalen Ebene (*mind*). Für das Geheimnis des Geistes bleibt kein Raum. Jedes z u g ä n g l i c h e Prinzip des Absoluten bleibt inadäquat.

Nun taucht sogleich die Frage auf: Inwiefern kann der *Geist* oder gar das Bewußtsein aus der *Materie* hervorgehen? AUROBINDO verweist auf die Voraussetzung aller Evolution: die *Involution*. Das besagt, daß Nichts aus Nichts entstehen kann. Ein magisches Entstehen aus nicht vorhandenen Realitäten ist undenkbar. Jede höhere Stufe war bereits in der niederen eingebettet. Im Sein waren potentiell alle Möglichkeiten angelegt. „Die Involution ist das Geheimnis dieser sichtbaren Welt“<sup>13</sup>. Mit ihr findet die große Einwicklung der Wirklichkeit statt, die man etwas unangemessen ‚Schöpfung‘ nennen könnte; doch das Wort reicht nicht aus, da es das potentielle Sein nicht voraussetzt. ‚Manifestation des Geistes‘ trifft die Vorstellung eher, das neuplatonische Schema ist ihr verwandter. Involution meint den umgekehrten Vorgang wie Evolution, nämlich den Abstieg des Absoluten über den schöpferischen Geist des *Supermind* in die mentale, vitale und materielle Ebene. Der *Supermind* (bzw. *Overmind*) wird zum Bindeglied des Unendlichen mit der endlichen Individualität. Die Einheit des *Satcidananda* (quasi ‚Gottheit‘) verhüllt sich in der Vielheit der Begrenzung und Zerstreuung sich ausschließender Teile; das Absolute nimmt Form an, wird konkret. Für die denkenden Wesen entsteht durch die verbergende Vielheit der Schleier des ‚Unwissens‘. Die Materie ist zur verborgenen Gestalt des Bewußtseins geworden. Die Kräfte der Freiheit wurden gebunden. —

Involution und Evolution sind Korrelate, die gemeinsam den kosmischen Prozeß bestimmen. Und die „Evolution dieses ‚Überbewußten‘ heraus aus der unbewußten ‚Natur‘ ist das Schlüsselwort zur Lösung des Erdenrätsels“, sagt AUROBINDO<sup>13</sup>. „Bevor es zu einer Evolution kommen konnte, mußte also notwendigerweise eine Involution des ‚Höchsten Wesens‘ stattgefunden haben. Andernfalls wäre es keine Evolution, sondern

<sup>13</sup>*Integraler Yoga I* (1964) 61f — (Texte)

nur eine aufeinander folgende Erschaffung von immer neuen Dingen. Diese sind dann in ihren Vorläufern nicht enthalten; sie sind darum auch nicht deren unvermeidliche Konsequenzen oder Vorgänge in einer Entwicklungsreihe. Vielmehr wären sie dann willkürlich gewollt oder zauberhaft ersonnen...<sup>43</sup>.

Sollte uns diese Involutionslehre, die AUROBINDO bereits im Vedanta zu finden meint, heute wirklich so phantastisch anmuten? — Eines steht doch wohl außer Zweifel: daß wir täglich der geistigen Kräfte des schöpferischen Universums gewahr werden und als Menschen — selbst ein Produkt dieses Universums — diese Kräfte und Strukturen denkend erfassen. Es sieht doch so aus, daß die Ergebnisse der Astrophysik, der Atomtheorie und der Mikrobiologie den alten Dualismus von Geist und Materie endgültig überwunden haben. Die supramentale Schau von Zusammenhängen, die wir selbst nur ahnen können, müssen wir jedoch der Scherkraft AUROBINDOS zubilligen. —

Seiner mystischen Konzeption ist die Welt eine in Evolution begriffene Manifestation Gottes, um es religiös auszudrücken. Sein „messianisches Selbstverständnis“ (WOLFF) erblickt im Übermenschen die letzte Stufe der geschichtlichen Evolutionsphase, deren Aufgabe es ist, die Welt in die ‚Gnosis‘ zu führen. — Diese Aufgabe fällt grundsätzlich allen Menschen zu, bleibt aber infolge der Stufenordnung des Universums zunächst nur einer Elite von Individuen vorbehalten, denen die Führungsrolle zukommt, die Transformation der Welt durch den ‚Integralen Yoga‘ zu bewirken. Die Erfüllung dieses Zieles kann sich verzögern, die geistige Bestimmung bleibt jedoch bestehen. Ist doch der gegenwärtige Stand der Evolution noch zu sehr durch die Kräfte zur Vereinzelung gebunden, durch die mentale Stufe und den Widerstand der Ichbindungen begrenzt. Aber der Evolutionsbegriff setzt die Unzulänglichkeiten der Welt voraus, denn *Teilwahrheiten* ringen miteinander um die höhere Ebene der Ganzheit. Ihr Ringen dient der Einheit. Im Individuum, der Keimzelle bewußt werden der Einheit und selbst unteilbar, erwächst dem Ganzen der Schlüssel zum Aufstieg. — Es ließen sich noch mancherlei Gedanken an die Korrespondenz von Individuum und Einheit anknüpfen. Sicher ist, daß AUROBINDO im Hinblick auf die Tradition hier eigene Wege beschritten hat.

Die so neuartig anmutende Konzeption AUROBINDOS läßt auf den ersten Blick ihre kritische Bindung an die indische Tradition fast vergessen. Dennoch hat AUROBINDO sich sehr gründlich mit dem Erbe ‚Mutter Indiens‘ auseinandergesetzt und war — wie alle Reformatoren — davon überzeugt, daß man nur die alten Wahrheiten den Anforderungen der neuen Zeit anzupassen und für die Gegenwart wieder lebendig zu machen brauchte. Die Vielfalt der indischen Tradition ermöglicht freilich jedem Interpreten einen geeigneten Ansatzpunkt. Trotzdem gibt es einige Schlüsselbegriffe, an denen kein Inder vorbeikommt, will er nicht als Apostat angesehen werden. AUROBINDO, dessen anthropologischer Ansatz überall hindurchscheint, sagt selbst, daß wir durch den *Geist* an die Wur-

zel der Existenz gelangen, und daß Indien den Schlüssel für den Fortschritt der Menschheit besitze.

Lassen Sie mich einige Zentralbegriffe kurz andeuten. *Schöpfung* wird auch von AUROBINDO als *lila* verstanden, als Spiel und Freude des Unendlichen, das aus seinem Überfluß den Kosmos gebiert und in der Begrenzung seinen verborgenen Selbstausdruck findet. Alles Sein nimmt an *Satcidananda* teil, und die Frage nach dem Warum ist falsch gestellt, weil es zur Natur des Geistes gehört, sich zwecklos zu entfalten. Die Realisation des Möglichen erfolgt durch Bewegung. Auch die Zielrichtung der Evolution, von der wir sprechen, darf man nicht als bewußte Zwecksetzung mißverstehen, sondern als überquellende Bewußtwerdung des immanenten schöpferischen Geistes. AUROBINDO verweist für die Schöpfung immer wieder auf das Symbol von Shivas Tanz, wie wir es aus der künstlerischen Darstellung kennen: Vervielfältigung göttlichen Seins, das Universum als Ausdruck absoluter Freude.

Daß die spirituelle *Maya*-Auffassung des späten *Advaita*, die die Erscheinungswelt als Illusion sieht, nicht recht zu dieser realistischen Betrachtungsweise paßt, versteht sich wohl von selbst. Diese Vorstellung würde sich weder mit dem Gedanken der Integration noch mit dem des kosmischen Werdens vereinbaren lassen. Der Ausdruck ‚maya‘ findet sich nur selten in AUROBINDOS Werken. Er wird nach S. K. MAITRA dynamisch verstanden: Die fortschreitende *Ver-wirklichung* der Welt drängt ihre Irrealität, wie sie das ‚Unwissen‘ hervorbringt, stufenweise zurück. *Maya* in seinem ursprünglichen Wortsinn als Grenze, Maß und Formgebung, sagt N. A. NIKAM, wird geradezu zur Bedingung des Wandels in der Vielfalt<sup>14</sup>.

Von hoher Bedeutung für die Evolutionslehre und die Vision der Menschheitsgeschichte ist natürlich AUROBINDOS Stellung zur traditionellen *Wiedergeburtstheorie*. Er hat sich in einer kleinen Schrift, deren Kern O. WOLFF ausgezeichnet herausgearbeitet hat<sup>15</sup>, gründlich damit auseinandergesetzt. AUROBINDO bezieht einen sehr realistischen und wenig traditionsgebundenen Standpunkt, wenn er den moralgesetzlichen Charakter der Karma-Lehre erheblich auflockert und dem weiten Spielraum der Transformation geistiger Kräfte öffnet. — Daß es eine heilige Weltmoralität nicht gibt, sagt uns die konkrete Erfahrung. Die ethische Deutung der Wiedergeburt nennt AUROBINDO „obstinate Selbstverwirrung“. Die religiöse Begründung erscheint ihm als zu kleinlich, und die mechanistische unzureichend, da Geist und Bewußtsein nicht allein dem Gesetz der Vergangenheit unterliegen können. Mit der neuen Geburt muß ein neuer Anfang gesetzt werden können. Wenn unser Sein geistig ist, muß das Selbst fundamental die eigene Evolution bestimmen. Wäre die Wiedergeburt schließlich auf das konkrete Individuum beschränkt, so käme

<sup>14</sup> N. A. NIKAM: The Problem of Creation, in: *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo*. Ed. by H. Chaudhuri and F. Spiegelberg (1960)

<sup>15</sup> O. WOLFF: Das Problem der Wiedergeburt nach Sri Aurobindo, in: ZRGG 9 (1957) 116—129

das einer Verarmung gleich, keiner Erfüllung. Der einzelne Mensch wird nicht wiedergeboren, das wäre Ausdruck stationärer Ichhaftigkeit. Persönlichkeit kann immer nur zeitlich bedingte Formation des bleibenden Selbstes bedeuten. Eine Person umfaßt viele Persönlichkeiten. Es gilt die extrem individualistische Auffassung zu überwinden, um übergreifenden Zusammenhängen wie Volk und Geschichte Raum zu geben. Ihm kommt es allein auf die Evolution der Seelen im Rahmen des großen Geschichtsprozesses an. Die schöpferische Chance der Individuationen wird jetzt gesehen, nicht die fatale Notwendigkeit ihrer Begrenzung. Die Wiedergeburt erhält also eine teleologische Funktion. Das Individuum wird zum Instrument der kosmischen Zielsetzung. Nicht Erlösung von, sondern Entfaltung durch Wiedergeburt heißt AUROBINDOS Forderung. Ähnlich wie RADHAKRISHNAN sieht AUROBINDO im Karma den „Rhythmus der Freiheit“. Der Mensch übernimmt die Verantwortung für die Teile und das Ganze. Die Karma-Folgen gelten als Stufen, und nicht als Abtragung von Bürde. O. WOLFF spricht vom „Wachsen des Seins“. Damit ist die Bedeutung der Wiedergeburt für den Gesamtprozeß der Geschichte unter Herausarbeitung einer Bewußtseinslinie evident geworden.

Darf man die Achillesferse indischen Denkens — die Frage nach dem Bösen — bei der Betrachtung dieses zukunftsreichen Weltbildes übergehen? AUROBINDO spricht nur selten von diesem Grundfaktor der Menschheitsentwicklung, weil er ihm keine prinzipielle Bedeutung beimißt. Seine dynamische Natur überspielt dieses Element im Glauben an die Verwandlungskraft kosmischen Werdens. — „Wenn die Welt teuflisch ist, muß sie für den Geist erobert werden“, sagt AUROBINDO einmal und hat damit bereits die Brücke geschlagen zwischen dem europäischen Standort, der das „radikale Böse“ (KANT) für dauernd real hält und damit einen Dualismus ohne Entwicklung begründete, und der indischen Position, die das Böse zu einer Frage des Bewußtseins macht und es der Irrealität des ‚Unwissens‘ anheimgibt.

S. K. MAITRA hat in einem AUROBINDO-Essay dazu bemerkt, daß die einzige Chance zur Lösung dieses Problems allein in einer Kombination beider Positionen zu suchen sei, nämlich in der Verbindung von Immanenz und Entwicklung, d. h. der dynamischen Auffassung des göttlichen Geistes, wie sie auch AUROBINDO vertritt. Das Böse erhält dadurch Stufencharakter im Evolutionsprozeß, der ohnehin eine „Umwertung aller Werte“ einschließt. Die Begriffe ‚ewiges Böse‘ und Evolution schließen einander aus. Das Böse wird zu einem relativen Begriff, so kraß und unverändert es sich in der überschaubaren Geschichte auch ausnehmen mag. Es wird als zeitlich bedingter Zustand verstanden, der grundsätzlich der Veränderung unterliegt wie auch die wechselnden moralischen Normen. Auf der materiellen Ebene zeigt es sich als Isolierung und Beharrung, auf der vitalen Ebene als Aggression, auf der mentalen Stufe als Begrenzung und Ichverhaftung. Das Getrennte allein kann Böses verursachen. Seine Überwindung wird erst durch die radikale Transformation in die geistige Stufe eintreten, der die Erfahrung und der Vollzug

der Einheit zugrundeliegt. — Über die Möglichkeit einer Verwandlung der menschlichen ‚Natur‘ erfahren wir wenig bei AUROBINDO. Ein kurzer Überblick mag abschließend den Gang der Geschichte in der Sicht AUROBINDOS erhellen. Zugrunde liegt überwiegend sein geschichtsphilosophisches Werk *The Human Cycle*, das den Verlauf der Menschheitsgeschichte in fünf Stufen einteilt, die sich natürlich am Rahmen der kosmischen Evolution orientieren.

Die früheste Stufe wird *symbolisch* genannt. Sie wird durch die religiöse Schau des Universums geprägt und führt den Menschen zum Erfassen einer göttlichen Realität, die sich hinter seinem eigenen Leben und dem der Natur verbirgt und als tragende Kraft seines Daseins in vielfältigen Formen und Bildern wahrgenommen wird. In dieser Welt bilden sich religiös bestimmte Verhaltensweisen durch Sitte und Ritus heraus. Die Sprache der Metaphern kündigt vom Charakter dieser Welterfahrung. Mythische Daseins- und Erlebnisformen spiegeln die verborgene Wirklichkeit.

Es folgt die *typische* Stufe, die sich wie jede Stufe von der vorangehenden durch Krisenzeiten herausbildet. Sie zeigt eine mannigfaltige Differenzierung der Lebensformen, entwickelt die Teilbereiche des Staates durch Recht und Ordnung, eine natürliche, gesellschaftliche Hierarchie, ethische Normen und soziale Ideale. Eine Kulturstufe, in der der *direkte* Ausdruck des Göttlichen in den Hintergrund tritt, hat sie jedoch die Fülle typischer Daseinsordnungen herausgearbeitet.

Der Übergang in die *konventionelle* Stufe geschieht unversehens, wenn das Ordnungsgefüge sich verselbständigt und die Verwurzelung im inneren Leben der Menschen nicht mehr gegeben ist. Äußerlichkeiten gewinnen an Bedeutung auf Kosten wahrer ethischer Vollendung. Verstandeskkräfte nehmen überhand, und Gesellschaftsformen wirken konstruktiv. Das Leben wird systematisch und organisiert wie eine Maschine. Die Form herrscht, der Geist geht zurück. So wird ein Abstieg unvermeidlich. Große Männer stemmen sich umsonst gegen die Zeit. Schließlich wird die Kluft zwischen Konvention und Wahrheit unerträglich (vgl. V. S. NARAVANE).

Seine besondere Aufmerksamkeit widmet AUROBINDO dem *individualistischen* Zeitalter und preist dessen Beitrag zum modernen, durch Freiheit und dynamische Rationalität geprägten Lebensstil. Das wissenschaftliche Denken schafft sich Lebensraum. Entdeckersinn und Persönlichkeitsentfaltung verwandeln die Lebensstruktur. Der Individualismus birgt den Ansatz zum Durchbruch der gnostischen Stufe in sich, da das Individuum die Basis zum Übermenschen abgibt. —

Aber dem Individualismus drohen auch erhebliche Gefahren. Singuläre Machtentfaltung und hemmungsloser Egoismus mißachten die Ordnung des Ganzen, und ungezügelter Meinungswirrwarr bereitet den Pluralismus vor und begünstigt das Schwanken der Werte. Das Gemeinschaftsleben kann freilich nur auf eine zukunftsträchtige Grundlage gestellt werden, wenn die Versöhnung von individueller Entfaltung und sozialer Gerech-

tigkeit gelingt. Das zwingt den Menschen zur Festlegung einer allgemeinen Wahrheitsgeltung und zur Entwicklung eines universal annehmbaren Prinzips sozialer Ordnung.

Wie sich zeigt, führt die Beschäftigung mit der Stufe des Individualismus von selbst in die zeitkritische Betrachtung der Gegenwart. AUROBINDO widmet einen erheblichen Teil seines Werkes dieser Analyse. Insbesondere befaßt sich der west-östliche Denker immer wieder mit der europäischen Dauerkrise, da sie auch Indien in ihren Prozeß einbezieht, andererseits aber Chance und Gefahr für den Übergang in die letzte Phase der Menschheitsgeschichte herausgebildet hat. AUROBINDO sieht die Ära des Individualismus, in der sich das mentale Denken — als Stufe zwar notwendig — bis zur Denaturierung gesteigert hat, nicht als Übergang, sondern als Ende eines Zeitalters an. Die Apotheose der Wissenschaft hat letztlich keinen Fortschritt, sondern gerade die Auflösung der Individualität und Freiheit gebracht. Die technische Machbarkeit, das Großkollektiv und die desintegrierte Spezialisierung führen zur Austrocknung des Menschen. Individueller Egoismus — eine Perversion vom Selbst zum Ich — weitet sich zum Egoismus der Klasse, Rasse oder Nation. In jedem Falle setzt die fehlende Integration Aggression frei. Die Alternative von hemmungslosem Egoismus oder zwangsweise gesteuertem Kollektiv betrachtet AUROBINDO als unvermeidliches Paradox der modernen wissenschaftlichen Gesellschaft.

Es gibt nur eine Hoffnung für die Zukunft der Menschheit: den Eintritt in das *spirituelle* Zeitalter. Der Geist der Integration — als Möglichkeit im *Yoga* realisiert — wird die große Verwandlung bringen und mit dem Sprengen der mentalen Grenzen die Teile im Ganzen vollenden. Das Individuum wird befreit und erhöht, nicht für das Ego, sondern zum Wohle des Ganzen. Die neue menschliche Gesellschaft des gnostischen Zeitalters wird ein ‚geistiger Sozialismus‘ sein, wie G. CAIRNS<sup>16</sup> interpretiert. Im *Ideal of Human Unity* hat AUROBINDO den zukünftigen Weltstaat entworfen, aus dem Feindschaft, Haß und Gewalt verbannt sein werden, da die bewußt gewordene Identität aller Selbste die Trennung der Egos aufgelöst haben wird.

Wir denken an Sarastros Reich in Mozarts „Zauberflöte“? — ein Irrtum, denn das Vernunftideal kann diese Wandlung nicht herbeiführen.

AUROBINDO war der Überzeugung, daß die Krise der heutigen Menschheit den Beginn des gnostischen Zeitalters anzeigt und der indische Geist berufen sei, die Menschheit zur höheren Einheit zu geleiten. Man dürfe die geschichtliche Entwicklung nicht ausschließlich unter dem Aspekt der Vergangenheit betrachten, sondern müsse den Maßstab der Zukunft anlegen, und die geistige Bestimmung des Menschen ernst nehmen. Da alle Geschichte letztlich Geschichte des Bewußtseins ist, wird sich der Kreis schließen und die Welt ihrem Ziel entgegenstreben, bis die „Morgendämmerung“ anbricht.

<sup>16</sup> G. CAIRNS: *Philosophies of History* (1963)

## KLEINE BEITRÄGE

### ÖKUMENISMUS IN INDONESIEN

von Linus Föh OFMCap

Jakarta wird in den nächsten Monaten häufiger als bisher in der kirchlichen Presse genannt werden. Nach Amsterdam, Evanston, New Delhi und Uppsala soll Jakarta 1975 der Schauplatz der Fünften Vollversammlung des Weltkirchenrates werden.

Am 22. Juli 1972 wurden Vertreter des Nationalen Rates der Kirchen Indonesiens sowie einige Spitzenleute des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes von Präsident SUHARTO empfangen, der die Wahl Jakartas als Versammlungsort begrüßte. Er betonte, daß er dies nicht nur als eine hohe Ehre für die christliche Gemeinschaft in Indonesien betrachte, sondern auch für Regierung und Volk Indonesiens. Er versicherte den Kirchenmännern, daß die Regierung alles tun werde, um im Geist der Toleranz einen guten Verlauf der Versammlung zu ermöglichen.

Im Hinblick auf dieses kommende kirchliche Ereignis ist es angebracht, jetzt schon die ökumenische Lage in Indonesien etwas näher kennenzulernen. Dabei können die Arbeiten von TH. MÜLLER-KRÜGER: *Der Protestantismus in Indonesien* (Stuttgart 1958) und M. P. M. MUSKENS: *Indonesie. Een strijd om nationale identiteit* (Bussum 1969) eine gute Einführung bieten.

#### *Evangelische Kirchen in Indonesien*

Die vielen kleinen Freikirchen und kirchlichen Bewegungen ausgenommen, sind die protestantischen Kirchen Indonesiens in der Mehrzahl entweder reformiert oder lutherisch. Das erklärt sich aus kolonial- und missionshistorischen Gründen. Das orthodoxe Christentum und die Anglikanische Kirche sind in Indonesien nicht vertreten — ein Grund dafür, daß man sich an einem theologischen Gespräch mit ihnen nicht sonderlich interessiert zeigt, weil man sich diesen Kirchen nicht direkt als Partner gegenübergestellt sieht.

Die vielen Einzelkirchen, die im Zusammenhang mit der Unabhängigkeit des Staates Indonesien von den Missionsgesellschaften zur vollen Selbstbestimmung entlassen wurden, schlossen sich erstmals 1950 zusammen. Im Mai 1950 kam es zur Gründung des DGI (*Dewan Gereja-Gereja di Indonesia* = Rat der Kirchen in Indonesien). Die Zahl der Mitgliedskirchen ist seitdem von 32 auf 42 angestiegen. Einige weitere Kirchen bemühen sich derzeit um die Mitgliedschaft. Die wirkliche Zahl aller Kirchen liegt aber viel höher. Eine Übersicht, die von M. P. M. MUSKENS zusammengestellt wurde und in *Spectrum* (Jg. 1972, Heft 4), dem Dokumentationsorgan der Indonesischen Bischofskonferenz, erschien, gibt die Zahl 152 an. Dabei führt auch diese Zusammenstellung, wie Stichproben ergaben, noch nicht alle bestehenden Kirchen auf.

Die *Vielzahl* und *Vielfältigkeit* der Kirchen Indonesiens, dieses ‚Landes‘, das aus mehreren tausend Inseln besteht, ist schon rein geographisch bedingt. In gewisser Hinsicht stellte und stellt sich der Kirche in Indonesien das gleiche Problem wie dem Staat, der seit der Erreichung der Unabhängigkeit 1945 immer noch seine nationale Einheit sucht. Auf der letzten Vollversammlung des Nationalen Kirchenrates, die im April 1971 in Pematang-Siantar stattfand, versuchte man, die zahlreichen Kirchen auf eine Einheitskirche hinzuführen. Doch trotz allem Willen zur ökumenischen Zusammenarbeit sind die einzelnen Kirchen,

besonders einige der starken Volkskirchen wie z. B. in Nordsumatra und Nordcebeles, noch ängstlich darauf bedacht, von ihrer Selbständigkeit nichts einzubüßen — eine Erscheinung, die ebenfalls auf politischem Gebiet ihre Parallele findet in der Zurückhaltung gegenüber dem Zentralismus Jakartas. Zudem könnten die vielfältigen Verbindungen mit Kirchen und Missionsgesellschaften in Europa und Amerika innerhalb einer Einheitskirche nicht im bisherigen Sinn weitergeführt werden, was vor allem finanziellen Schaden bringen würde (vgl. TH. MÜLLER-KRÜGER: Indonesien, in *Das Wort in der Welt*, Jg. 1972, Heft 5).

Der *öffentliche Einfluß* der Kirchen ist weit größer, als der christliche Bevölkerungsanteil vermuten läßt. (Das gilt in gleicher Weise auch von der katholischen Kirche.) Nicht zuletzt sind es die Persönlichkeiten, die im Nationalen Kirchenrat eine führende Rolle spielen, die der Kirche auch außerhalb Gehör verschaffen: T. B. SIMATUPANG, ein ehemaliger General, präsidiert als Laie dem Nationalen Kirchenrat und ist auch Mitglied verschiedenster internationaler kirchlicher Gremien. Ehemalige Minister wie J. LEIMENA und W. J. RUMAMBI tragen durch ihr Engagement für die Kirche ebenfalls dazu bei. Auch der Einfluß von Theologen wie J. L. Ch. ABINENO und P. D. LATUIHAMALLO, die an der Theologischen Hochschule von Jakarta wirken, ist nicht zu unterschätzen. Ferner darf der bekannte Jurist Dr. THIAM HIEN YAP, ein Chinese, nicht übergangen werden, der gelegentlich oder ungelegen für die Menschenrechte eintritt. Schließlich ist auch S. A. E. NABABAN, der Generalsekretär des DGI, zu erwähnen, der u. a. auch Erster Vizepräsident des Lutherischen Weltbundes ist.

Bis zu den Gesamtwahlen in Indonesien im Juli 1971 war auch die PARKINDO (*Partai Kristen Indonesia* = Christliche Partei Indonesiens) am politischen Leben beteiligt und brachte nebst der *Partai Katolik* die christliche Weltanschauung ins politische Forum ein. Bedingt durch die Umstrukturierung des Parteiwesens Indonesiens, die auf Reduzierung der Zahl und Loslösung vom konfessionellen und ideologischen Hintergrund tendiert, wird sich eine christliche Präsenz im öffentlichen Leben finden lassen müssen, die nicht zu stark parteigebunden ist und weniger auf Verbänden und Organisationen beruht.

Nach wie vor spielen auch die christlichen *Universitäten* (Jakarta, Salatiga, Medan/Pematang-Siantar) eine Rolle im öffentlichen Leben des Landes. Erfreulich ist auch, daß die protestantische Tageszeitung *Sinar Harapan* ebenso wie der katholische *Kompas* zu den auflagestärksten und bestredigierten Zeitungen Indonesiens zählen.

Will man einige *Probleme und Fragen* anführen, die mehr oder weniger alle Kirchen beschäftigen und in der theologischen Diskussion immer wieder auftauchen, dann ist neben Kircheneinheit und gesellschaftlicher Präsenz vor allem das Stichwort *Pembangunan* d. h. *Aufbau* zu nennen. Mit dem Jahr 1969/70 begann ja für Indonesien eine neue Periode nationalen Aufbaus. Der erste Fünfjahresplan, REPELITA (= *REntjana PEmbangunan Lima TAHUN*), wurde auch von den Kirchen als Thema übernommen, wie man auch vorher schon Fragen nationalen Lebens aufgegriffen hatte, wie z. B. in der SUKARNO-Aera das Thema: Der christliche Beitrag zur nationalen Revolution. Das Thema *Aufbau* kommt aber jetzt so oft zur Sprache, daß einige bereits von einer *Repelitis* reden und es lieber hätten, wenn auch andere Probleme christlicher Existenz zur Sprache kämen. In einer solchen Kritik meldet sich das Bedenken an, nicht zu rasch und ungeschützt einen neuen Slogan des Staates zu übernehmen und ihn zu einem kirchlichen Programmwort umzumünzen. Erinnerungen und Erfahrungen aus jüngerer Zeit wirken hier mit und mahnen zu einiger Vorsicht. — Umgekehrt kommt es hierdurch auch zu vorschnellen Polarisierungen und werden auf die

Fragen: Was ist Heil? und: Worin besteht der kirchliche Dienst am Heil? sehr verschiedene Antworten gegeben und Akzente verschoben — ein Vorgang, der sich ständig wiederholt, wo über Kirche, Mission, Heil, Entwicklung, Dienst, Solidarität, Zeugnis u. a. debattiert wird.

Weniger im Vordergrund stehend, aber nach wie vor beachtet, ist der *Dialog*. In einem Land wie Indonesien darf das gar nicht anders sein, und doch muß sogleich hinzugefügt werden, daß die traditionelle christliche Haltung gegenüber dem Islam revisionsbedürftig ist. Da seit 1967 Spannungen und Auseinandersetzungen mit dem Islam abgeklungen sind, besteht die Versuchung, diesem Bereich zu wenig Aufmerksamkeit zu schenken. Gleichwohl besteht begründete Hoffnung, daß das neuformierte Studieninstitut des DGI unter Leitung von Pfarrer FRIDOLIN UKUR auch diesem Anliegen das nötige Interesse entgegenbringt. Das Programm, das den Delegierten der einzelnen Mitgliedskirchen anläßlich einer Tagung vom 16.—21. Oktober 1972 in Sukabumi vorgelegt wurde, ist jedenfalls vielversprechend.

Gleichsam als Vorprobe und Einübung der Weltkirchenkonferenz in Jakarta 1975 haben zwei Weltkirchenbünde 1972 die Jahressitzung ihrer Exekutivkomitees in Indonesien gehalten: Das Exekutivkomitee des *Lutherischen Weltbundes* traf sich vom 10.—20. Juli 1972 in Parapat/Nordsumatra, während das des *Reformierten Weltbundes* in Jakarta zusammentrat. ANDRÉ APPEL, der Generalsekretär des LWB, gibt einige seiner Eindrücke in dem Artikel wieder: *Begegnungen in Parapat*. Ein lutherischer Kommunikationsversuch (*Lutherische Monatshefte* 1972, Heft 10): Jede Jahressitzung ist praktisch ein Kommunikationsversuch, zumindest in der gastgebenden Kirche und in dem besuchten Gebiet. Einfacher und billiger wäre es, diese Sitzungen in Genf abzuhalten. Dennoch erweist es sich immer wieder als günstig, in einer Mitgliedskirche (diesmal war es die HKBP, die *Huria Kristen Batak Protestan* = die Protestantische Christliche Batakirche, die eine der größten lutherischen Kirchen Asiens ist und vor 20 Jahren dem LWB beitrug) zu tagen, um die auf Weltebene geleistete Arbeit mit einer bestimmten lokalen Situation zu verbinden. Als Novum kam hinzu: Im Anschluß an Parapat traf sich eine Delegation des LWB in Jakarta zum ersten Mal einen Tag lang mit der Exekutive des Reformierten Weltbundes. Neu und bezeichnend war, daß auch an diesem Gespräch ein dritter Partner teilnahm: Vertreter des Indonesischen Nationalen Rates der Kirchen. In Parapat selbst nahm der Erzbischof von Medan FERRERIUS VAN DEN HURK OFMCap namens der Indonesischen Bischofskonferenz an der Konferenz als Beobachter teil, um auf diese Weise das lebendige Interesse der katholischen Kirche Indonesiens an der ökumenischen Bewegung zu bekunden.

#### *Ökumenismus in der katholischen Kirche Indonesiens*

Die katholische Kirche in Indonesien, die 33 kirchliche Sprengel zählt, besitzt in der MAWI (*Majelis Waligereja Indonesia* = Indonesische Bischofskonferenz) das Organ, das auf nationaler Ebene als Partner gegenüber der Regierung und den anderen Kirchen und Religionen auftritt. Für die einzelnen Sachbereiche bestehen neben einem ständigen Generalsekretariat entsprechende Kommissionen. Vorsitzender der *Ökumene-Kommission* ist Bischof GEISE OFM von Bogor. Deren Sekretär ist P. G. ZEGWAARD MSC in Jakarta. Überraschend mag sein, daß neben dem Dialog mit den christlichen Kirchen auch der mit den nichtchristlichen Religionen zum Aufgabenkreis der Ökumenekommission gehört. Für diese zweite Aufgabe ist P. J. BAKKER SJ, Dozent in Yogyakarta, zuständiger Sekretär. Da der Dialog mit den Nichtchristen ein gemeinsames Anliegen aller Kirchen ist,

werden auch die Kirchen selbst zueinandergeführt und finden zugleich ein konkretes Betätigungsfeld der Ökumene.

Auf nationaler Ebene ergeben sich aber noch viele andere Möglichkeiten zum Gespräch miteinander. Sie werden dadurch erleichtert, daß die ständigen Sekretariate der Kirche alle ihren Sitz in Jakarta haben. So bestehen z. B. gute Kontakte in bezug auf das Verlagswesen. Bei theologischen Konsultationen werden regelmäßig Beobachter eingeladen. Auf sozialem Gebiet kam es zur Gründung der SODEPAXI, eines nationalen Zweigs der SODEPAX, der ‚Interkonfessionellen Gemeinschaft für Entwicklung und Frieden‘; doch hat sie noch nicht ihre volle Effektivität erreicht.

Besonders erwähnenswert ist die erfreuliche Tatsache, daß eine gemeinsame neue indonesische *Bibelübersetzung* zustande kam. Dabei sei nicht verschwiegen, daß P. CLETUS GROENEN OFM, Exegeseprofessor in Yogyakarta, großmütig für die Einheitsbibel eintrat und ihr seine Mitarbeit zusicherte, obwohl er die Hauptarbeit an einer neuen katholischen Übersetzung des Alten Testaments geleistet hatte. Unterdessen ist das Neue Testament bereits erschienen; das Alte Testament wird hoffentlich auch bald folgen.

Nach dem II. Vatikanischen Konzil wurden in den meisten Diözesen Indonesiens Kommissionen für ökumenische Fragen errichtet. Um diese Arbeit auf Diözesanebene kennenzulernen und zu aktivieren, fand vom 23.—27. 8. 1971 eine erste Zusammenkunft von Vertretern der diözesanen Ökumene-Kommissionen statt. Die weiten Entfernungen, die langen Reisezeiten und die hohen Reisekosten wiesen allein schon darauf hin, das man in Indonesien nicht von einer ökumenischen Situation sprechen kann. Wie unterschiedlich die Lage jeweils ist, zeigten deutlich die Arbeitsberichte der einzelnen Delegierten. — Um das ökumenische Anliegen in die Gesamtpastoral zu integrieren, waren auch die Sekretäre der übrigen nationalen Kommissionen der Bischofskonferenz eingeladen worden. Besonders hilfreich erwies sich die Mitarbeit der Kommission für Sozialarbeit und Entwicklung sowie der Kommission für die Seminaristen. — Die Erfahrungsberichte wurden durch einige Grundsatzreferate vertieft. Besonders nützlich war das Referat von P. ROBERT HARDAWIRJANA SJ, Rektor und Dogmatikprofessor in Yogyakarta. Er sprach über die ‚Entwicklung ökumenischen Bewußtseins‘. Doch lassen sich für manche konkrete Probleme der Praxis keine fertigen Lösungen anbieten.

Um die ökumenische Arbeit an Ort und Stelle kennenzulernen, hatte das *Einheitssekretariat in Rom* die Tagung angeregt und war durch P. BASIL MEEKING vertreten. SODEPAX entsandte Herrn ANTHONY CHULLIKAL als ihren Vertreter. Auf diese Weise soll die ökumenische Arbeit dezentralisiert und die regionale Entfaltung gefördert werden. Dem gleichen Ziel diente ein vorhergehender Besuch von P. MEEKING in Nordsumatra, wo er einige der wichtigsten ökumenischen Aspekte am Modell einer konkreten Ortskirche und ihrer Partner ablesen konnte. Leider fand der so glücklich begonnene Kontakt mit dem Einheitssekretariat in der Folgezeit nicht die erhoffte intensive Fortsetzung. Daß man von dieser Schwäche weiß, kam bei der letzten Sitzung der Vertreter der nationalen Ökumene-Kommissionen in Rom (15.—22. November 1972) deutlich zum Ausdruck. Übrigens waren der Vertreter Indonesiens, der bekannte Journalist vom *Kompas* MARCEL BEDING, und der Vertreter Maltas die einzigen Laien in der Versammlung.

Zu der ersten Zusammenkunft waren für einen Nachmittag auch drei Vertreter des Nationalen Rates der Kirchen Indonesiens eingeladen. Das bot die Möglichkeit, manche gemeinsamen Fragen zu erörtern und einander persönlich

kennenzulernen. Ein Gegenbesuch der Tagungsteilnehmer am Sitz des Kirchenrates machte mit weiteren Kirchenmännern und Aufgaben bekannt. Es blieb also nicht bei theoretischen Erörterungen über Ökumene im Konferenzsaal, sondern es kam auch zu konkreten Begegnungen. Allerdings hätte ein solches *Teach-in* noch intensiver sein dürfen. Denn selbst unter den Delegierten wußte mancher noch sehr wenig von unseren Partnern im Gespräch, den anderen christlichen Kirchen in Indonesien.

Auf diesem Gebiet ist noch manches aufzuholen. Daß man sich auch katholischerseits auf *Jakarta 1975* vorbereiten will, beweist u. a. der Plan der Dokumentationsstelle der Indonesischen Bischofskonferenz, weitere Nummern ihres Organs der ökumenischen Aufklärungsarbeit zu widmen. Glücklicherweise besitzen wir in Indonesien im *Pedoman Kerja* eine Grundsatzerklärung der Bischöfe, die die wichtigsten Probleme der Kirche in Indonesien umreißt. In ihr wird die ökumenische Verpflichtung der Kirche eindeutig herausgestellt.

Was die Gesamtkirche bewegt und was auf nationaler Ebene angeregt wird, bekommt erst dann einen Sinn, wenn die jeweilige *Ortskirche* die Anregungen aufgreift und zu verwirklichen sucht. Das ist z. B. in Nordsumatra noch recht schwierig (vgl. hierzu L. FÄH: Die Batak Indonesiens zwischen den Konfessionen, in *Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz* 1970, S. 86—93). Denn nach wie vor ist hier die ökumenische Bewegung innerhalb der protestantischen Kirchen selbst noch ein dringendes Anliegen. Im Blick auf die Lage in Sumatra sagt A. APPEL in dem oben angeführten Artikel: „Daß durch solche Spaltungen Unruhen und Spannungen entstehen, ist klar. Der LWB bemüht sich, in solchen Situationen vermittelnd seine Dienste anzubieten. — Die Anwesenheit von Brüdern aus aller Welt, ihr ernstes Bemühen um die Einheit dieser Kirche, die offenen Aussprachen und das Zusammenbringen von Gegnern um einen Tisch eröffnen Möglichkeiten, die zur Hoffnung Anlaß geben.“

Die Auseinandersetzungen der katholischen Kirche mit den Protestanten, die zu Beginn der dreißiger Jahre recht stürmisch verliefen, gehören nunmehr der Vergangenheit an. Inzwischen haben die Kirchen zu einer gewissen Koexistenz gefunden. Doch gibt es Zeichen der Hoffnung auf mehr. So machte es auf der Vollversammlung des Nationalen Kirchenrates in Pematang-Siantar im April 1971 doch einigen Eindruck auf die Gläubigen beider Bekenntnisse, als zum Eröffnungsgottesdienst im Stadion eine Gruppe von Ehrengästen der katholischen Kirche erschien, darunter der Erzbischof von Semarang Kardinal DARMOJUWONO, Bischof GEISE von Bogor als Präsident der Ökumene-Kommission und der Ortsbischof VAN DEN HURK. Auch der ökumenische Appell von CARSON BLAKE, dem Generalsekretär des Weltkirchenrates, war ein notwendiges und hilfreiches Wort an die Kirchen hier. — Im Blick auf die Zukunft ist weiter ein Experiment erwähnenswert, das vom *Health Centre* in Seribudolok gestartet wurde: Ein gemischtes Team, das aus einem Arzt, einigen Krankenpflegerinnen, einer Diakonissin und einem Ordensbruder besteht, besucht gemeinsam die Dörfer im Umkreis, ohne irgendwelche Unterschiede zu machen. Das ist ein erstes konkretes Zeichen von Koordinierung und Zusammenarbeit, das bis dahin von beiden Kirchenleitungen gebilligt wurde.

Schließlich darf auch noch darauf hingewiesen werden, daß sich die katholische Kirche in Nordsumatra vermehrt fragt, wie ihr Beitrag in dieser, auch konfessionell pluralistischen Gesellschaft auszusehen hat. Die kommenden Jahre müssen zu notwendigen Klärungen führen. Nur so ist zu hoffen, daß *Jakarta 1975* sowohl für die Weltkirche wie auch für die Kirchen in Indonesien Anruf zu neuem Aufbruch wird.

## WESTÖSTLICHE MYSTIK

von Paul Hacker

Die *Westöstliche Mystik*, ein Vergleich zwischen ECKHART und ŚANKARA, ist wohl die bedeutendste der Indisches mit Christlichem vergleichenden Arbeiten RUDOLF OTTOS. Worin besteht die Überarbeitung, durch die sich die Neuausgabe\* von der 2. Auflage, die 1929 erschien, unterscheidet?

Ein paar „Änderungs- und Ergänzungswünsche“, die der Verfasser in einem nachgelassenen Handexemplar an den Rand geschrieben hatte, sind eingearbeitet, und Fehler in ECKHART-Zitaten und Stellenangaben sind berichtigt. Soweit gut. Andere Eingriffe aber sind bedauerlich, während manche notwendigen Berichtigungen bzw. Anmerkungen unterlassen wurden. Der Abschnitt C, in der 2. Auflage 68 Seiten, dazu die Bemerkungen von S. 383—404 der 2. Auflage sind „um der Geschlossenheit des Werkes willen“ gestrichen worden. Aber „Geschlossenheit“ ist doch überhaupt so ungefähr das Gegenteil von OTTOS Stil, der gekennzeichnet ist durch eine sprudelnde, zunächst immer neue Unterteilungen erzeugende und dann den einmal erreichten Abschluß immer wieder überflutende Fülle von Einfällen, Vergleichen und Kontrasten. Auch die Teile A und B sind nicht „geschlossen“. Schon dort nimmt OTTO öfters Bezug auf manche Leistungen westlichen und östlichen Denkens, die nicht zu seinem engeren Thema gehören. Wer also OTTOS Ausführungen besonders über FICHTE (2. Aufl. S. 303—323) und SCHLEIERMACHER (324—341) lesen will, wer ferner OTTOS reichhaltige und interessante, aber von ihm nicht in den Text eingefügte Notizen zum Thema lesen will, bleibt weiterhin auf die 2. Auflage angewiesen.

Die mittelhochdeutschen und lateinischen Texte, die OTTO nach den zu seiner Zeit verfügbaren Ausgaben und Übersetzungen angeführt hatte, sind inzwischen größtenteils durch die große kritische Ausgabe der Werke MEISTER ECKHARTS (Stuttgart: Kohlhammer) überholt. Nun durften die Zitate natürlich nicht geändert werden, da OTTOS Nachdenken von ihnen ausgeht; aber um der wissenschaftlichen Brauchbarkeit des Buches willen wäre es doch notwendig gewesen, daß den Stellenangaben eine Konkordanz zur Stuttgarter Ausgabe hinzugefügt worden wäre. Das ist nicht geschehen. Die Nachprüfung der Stellen in ihren Zusammenhängen ist also sehr mühsam, zumal da, wie in der 2. Auflage, Stellen nicht nach Predigtnummern, sondern nach Seiten und Zeilen der alten Ausgaben angegeben sind. Außerdem sind die verhältnismäßig wenigen Zitate, die OTTO im mhd. Original angeführt hatte, leider ins Neudeutsche übersetzt worden.

Für OTTOS (teils eigene, teils zitierte) Übersetzungen aus dem Sanskrit, ferner für seine Angaben bezüglich der indischen Philosophie und Religionsgeschichte wäre eine Überprüfung durch einen Kenner der Sprache und Sache notwendig gewesen; Fehler hätten in Anmerkungen berichtigt und neuere Forschungsergebnisse notiert werden können. Auch das ist unterlassen worden.

Das Buch ist also nicht das, was es vor 42 Jahren war, und nicht das, was es heute sein könnte. Die Leistung des Herausgebers ist unbefriedigend.

An OTTOS Leistung kann man sehr viel kritisieren. Zunächst seine Denkvoraussetzungen. Ihm, dem Verehrer LUTHERS, Nachfolger SCHLEIERMACHERS und

\* OTTO, RUDOLF: *Westöstliche Mystik*. Vergleich und Unterscheidung zur Weisensdeutung. 3. Auflage, überarbeitet von Gustav Mensching. C. H. Beck/München 1971

Menschen der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts, fehlte eine wesentliche Voraussetzung zur Interpretation ECKHARTS vollständig: Das Sein ist ihm so fremd, daß er nicht sieht (was ECKHART sah), daß Wert und Heil im Sein begründet sind; paradoxerweise kann er dem Sein erst dadurch einen Sinn abgewinnen, daß er es zu einem „Wert“ macht und speziell mit „Heil“ identifiziert (S. 20ff). Seine zeitgebundene Wertschätzung des „Irrationalen“ bricht öfters durch (z. B. 28ff, 163, 177<sup>12</sup>). Geradezu grotesk ist, wie er bei ECKHART eine Art präexistenten liberalen Protestantismus findet (144).

In den Übersetzungen aus dem Sanskrit und den Berichten über Fakten der indischen Philosophiegeschichte enthält das Buch eine Reihe von Fehlern, teils auf OTTO selber, teils auf die benutzten Übersetzungen zurückgehend. Ich merke einige von diesen Fehlern an. S. 6: Daß die *Avidyā* aus der *Māyā* „entsteht“, ist weder ŚANKARAS Lehre noch die Ansicht anderer Philosophen des Geistmonismus. — S. 12: *anirvacanīya* (*indefinitum*) wird im Advaitismus nie auf das Absolutum bezogen (wie OTTO will), sondern auf die *Avidyā*, *Māyā* oder (bei ŚANKARA) auf die *avyākṛte nāmarūpe* (vgl. des Rezensenten Abh. in: ZDMG 100, 1950, S. 261ff). — S. 14: *na manāg api* heißt nicht „auch in Gedanken nicht“ (*manāk* hat nichts mit *manas* zu tun), sondern „auch nicht ein bißchen“. — S. 21 letzte Zeile: Die Stelle steht nicht in der *Māṇḍūkya-Upaniṣad*, sondern in GAUDAPĀDA's *Māṇḍūkya-kārikā*. — S. 22 und 107: ŚANKARA selber beschreibt die *Avidyā* nie (wie es andere Advaitisten tun) als *sadasadbhyām anirvacanīya* (vgl. die soeben zitierte Abhandlung des Rezensenten). S. 112<sup>22</sup>: *sadāśpadam sarvaṃ sarvatra* (ŚANKARA zu *Bh. Gītā* 13,14) wird von OTTO falsch übersetzt: „Eine Speicherstätte des sat (des Seienden, Realen, Wahren) ist das All allenthalben.“ *sad-āśpadam* ist aber nicht substantivisches, sondern adjektivisches Kompositum. Der Satz bedeutet: „Das All hat in allem das (Ur-)Seiende als Daseinsort.“

Während manche Versehen OTTOS keinen wesentlichen Einfluß auf seine eigentliche Leistung haben, bedeuten seine Aufstellungen über ŚANKARAS angebliche Seinslehre eine arge Verzerrung. S. 182 übernimmt OTTO DEUSSENS falsche Übersetzung „das... sich selbst als Licht dienende Sein“. Im Sanskrit steht hierfür *svayamjyotiḥsvabhāvam* (Brahmasūtrabhāṣya 1,1,4). Das ist ein Adjektivkompositum und bedeutet: „das, dessen Natur selbstleuchtend ist“. Vom Sein ist nicht die Rede. Nach OTTO aber soll ŚANKARA eine Seinsmetaphysik gelehrt haben (S. 5ff) und darin wesentlich mit ECKHART übereinstimmen. Aber OTTO vermag keinen überzeugenden Text für die angebliche Seinsmetaphysik ŚANKARAS anzuführen. ŚANKARAS Verständnis des *sat* (des Ur-Seienden von Chāndogya-Upaniṣad 6) hat mit dem *ipsum esse* ECKHARTS (und des hl. THOMAS v. A.) wenig, wenn überhaupt etwas gemeinsam. Für ŚANKARA ist das Absolutum *sat*, insofern es Materialursache ist; das *ipsum esse* aber ist gerade nicht Materialursache (vgl. die Ausführungen des Rezensenten in: *Filosofia e Vita* [Rom] nuova serie, anno 10, 1969, no. 4, S. 33; in: WZKSO 12/13, 1968/69, S. 131 und in: *India Maior*, Congr. Vol. presented to J. Gonda, Leiden 1972, S. 125f). Erst da, wo ECKHART über die Seinspekulation hinaus zur Geist-spekulation übergeht, beginnt eine Ähnlichkeit mit ŚANKARA. OTTOS Spürsinn hat zwar diesen Übergang sowohl bei dem Hindu wie bei dem christlichen Mystiker bemerkt (S. 28—31). Aber die Kategorien, die ihm zur Verfügung stehen, gestatten ihm nicht, hier angemessen zu interpretieren. Der Übergang hat weder bei ŚANKARA noch bei ECKHART etwas mit der „Grenze des Begrifflichen“ und dem „Irrationalen“ zu tun, wie OTTO will (S. 30f). Im Gegenteil,

auch und gerade außerhalb der Seinsphilosophie wird „rational“ geredet. Vielmehr handelt es sich hier um das Problem der Beziehung von Sein und Geist, die ECKHART so beschrieb: *ipsum intelligere est fundamentum ipsius esse* (Lat. Werke, Stuttg. Ausg. 5,40,5), und auf deutsch: *vernünfticheit ist der tempel gotes* (Stuttg. Ausg. Deutsch 1,150,3; vgl. dazu QUINTS Angabe von Parallelen in den Anm.). Damit kann man den folgenden Satz ŚANKARAS vergleichen: *sarvā hi kārya-karaṇādi-vikriyā nitya-caitanyātma-svarūpe sarvāspada-bhūte saty eva bhavanti* (Īsopaniṣadbhāṣya 4, am Schluß), d. h.: „Alle Modifikationen — Körper, Sinne, usw. — [wir könnten etwa sagen: Alle geschaffenen Dinge] existieren nur, insofern die Wesenheit des Selbst, das *beständiger Geist* und die *Grundlage von allem* ist, existiert.“ Kurz: sowohl für ECKHART wie für ŚANKARA beruht das Sein letztlich auf dem Geist. Den Unterschied von Geist und Sein aber kann OTTO mit seinen Möglichkeiten gar nicht wahrnehmen; daher zitiert er Stellen, wo ECKHART von der Geistigkeit Gottes spricht (*vernünfticheit, intellegere* — S. 12—14), ohne Unterscheidung von solchen, die von Gott als Sein reden (S. 16f) — obwohl doch ECKHART klar genug sagt, daß und warum seiner Meinung nach das Sein nicht das letzte sei. Vgl. etwa folgende Sätze: *intelligere est altius quam esse* (Stuttg. Ausg. 5,42,1 und 7); *quicquid est in Deo, est super esse et est totum intelligere* (44,13); *ipse Deus est ipsum intelligere et non ipsum esse* (60,9). Deutsch: *wesen ist sîn vorbürge... vernünfticheit ist der tempel gotes* (1,150,1).

Es wäre noch manches andere kritisch anzumerken. Aber hat dann OTTOS Buch überhaupt noch einen anderen Wert außer dem Wert, den eine verfehlte, aber geistvolle Interpretation hat: daß sie nämlich dem, der sie durchdenkt, hilft, zu einer klareren und richtigeren Erkenntnis zu gelangen? Nun, ich möchte annehmen, daß einige wesentliche Ergebnisse von OTTOS Forschung bleiben. Zwar scheint mir etwas übertrieben, was MENSCHING in seinem Vorwort sagt: daß das Buch „von größter Bedeutung sowohl für die Eckhart-Analyse als auch für das Verständnis des indischen Philosophen Sankara und nicht zuletzt auch für eine sachgemäße Erfassung des Wesens der Mystik überhaupt ist“. Zunächst ist OTTOS Werk kein Beitrag zur Erkenntnis „des Wesens der Mystik überhaupt“. Wohl aber kann man festhalten, daß das Buch einen Typus der Mystik als anthropologische Möglichkeit scharf herausgearbeitet und diesen Typus durch eine große Anzahl von überraschenden Begriffsparallelen zwischen ECKHART und ŚANKARA überzeugend beschrieben hat — überzeugend trotz aller Fehler in Einzelheiten. Auch negativ wird dieser Typus gegen andere Typen abgegrenzt (S. 82ff). Ferner ist in der Unterscheidung der beiden „Wege“ der Mystik, der Selbstversenkung und der Einheitsschau (S. 43—82), sicher etwas Richtiges gesehen und fein durchgearbeitet — Anlaß zu weiterem Nachdenken auch über indische Phänomene (Upaniṣaden, Buddhismus). Besonders wichtig aber sind die Ausführungen über den „theistischen Unterbau“ (119—160) bei ŚANKARA und ECKHART. Zur Śaṅkaradeutung ist dies in der Tat ein wichtiger Beitrag. Schließlich: OTTO erliegt nicht der Gefahr, die Ähnlichkeit zwischen dem Hindu und dem Christen überzuinterpretieren. Ein großer Teil des Buches (S. 191—258) arbeitet gerade die Unterschiede heraus. OTTO sieht: „Eckharts Mystik... ist durchchristete Mystik“ (219). Gerade in den Unterscheidungen finden sich viele treffende Bemerkungen: „Eckharts Gottesbegriff ist durchaus dynamisch“ (195f); „Das Verhältnis vom Einen zum Vielen aber ist bei Śaṅkara das des strengsten *Ausschlusses*, hingegen bei Eckhart das lebendigster *Polarität*“ (201); ECKHARTS Mystik als praktische Liebesgesinnung (246) u. a. m.

An eine Bedeutung des Buches für die Missionswissenschaft hat sein Verfasser, liberaler Protestant, sicher nicht gedacht. Doch kann gerade dieses Buch fruchtbare Anregung geben, die Vergleichung weiterzuführen mit dem Ziele, indisch von Christus zu reden. Wenn Eckhart, ohne es zu wissen, als Christ der vorchristlichen Mystik so weit entgegengekommen ist, so ist es möglich, den Weg auch in umgekehrter Richtung zu gehen: von den scheinbar die Spannung aufhebenden Identitätsaussagen hin zu der Fülle der „Polarität“. Einer der kenntnisreichsten und gedankenreichsten katholischen Theologen unserer Zeit bemerkt mit Recht, daß „von einem christlichen Eckhart aus, und wohl nur von ihm her, der Dialog mit den metaphysischen Erlösungswegen Asiens möglich“ wird (H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit* III 1 S. 410, vgl. ebendort S. 38). Hierzu wäre aber eine Ergänzung von OTTOS Teil B („Eckhart gegen Sankara“) nötig: ein Vergleich des für ECKHART zentralen *lâzen* bzw. der *abegescheidenheit* mit indischem Weltverzicht, *tyāga*. Im *lâzen* begegnen sich die identifizierenden Erlebnisse mit der Haltung der liebenden Anbetung; von hier wird das „Ausblühen“ der Liebe (OTTO, S. 247) möglich und auch das Verständnis des christologischen und trinitarischen Dogmas. Philosophisch aber wäre die Spannungsharmonie von Sein und Geist zu bedenken.

## BERICHTE

### DIE KATHOLISCHE MISSIONSWISSENSCHAFT IN EINZELNEN LÄNDERN

von Willi Henkel OMI

Vor 25 Jahren gab Professor J. BECKMANN einen sehr guten Überblick über den Stand der katholischen Missionswissenschaft in den verschiedenen Ländern<sup>1</sup>. Das markanteste Ereignis, das in die seitdem verflossene Zeit fällt, war sicher das 2. Vatikanische Konzil, das der missionarischen Tätigkeit der Kirche ein eigenes Dekret gewidmet hat und das auch der Missionswissenschaft neue Impulse verliehen hat. Das Konzil hat dazu beigetragen, daß sich die verschiedenen „Schulen“ einander genähert haben und daß die Kontakte zu den protestantischen Missiologen häufiger und intensiver geworden sind<sup>2</sup>. Weitere Kreise haben sich an missionswissenschaftlichen Fragen interessiert und so fanden z. B. zahlreiche Tagungen für Urlobermissionare statt. Zu den bekannten Studienwochen von Löwen, Burgos und Bériz sind in den letzten Jahren neue hinzugekommen, wie z. B. Mailand, Freiburg/S. und Navan in Irland. In Deutschland fanden zwei Steyler Missionsstudienwochen und in den USA die Tagung in Woodstock statt. Schließlich wurden in den Missionsländern mehrere Institute für Bibelwissenschaft, Katechese, Pastoral, das Studium der nicht-christlichen Religionen, für ein-

<sup>1</sup> J. BECKMANN, Die Pflege der katholischen Missionswissenschaft in den einzelnen Ländern. In: NZM 5 (1949) 19—29

<sup>2</sup> Vgl. A. SEUMOIS, Teologia e missioni. In: *Vita e Pensiero* 53 (Milano 1970) 568—574

heimische Kultur, Soziologie und ökumenische Zusammenarbeit gegründet.<sup>3</sup> Das Konzil gab auch die Anregung für eine Studienreform, die an einigen Theologischen Fakultäten und Hochschulen bereits eingeführt wurde. Die neue Ordnung sieht eine Dreiteilung der Studien vor: ein Grundstudium, das eine Einführung in die Theologie vermittelt; darauf folgt eine Einführung in die Methoden der Forschung, die mit dem Lizentiat in der Theologie bzw. der Missionswissenschaft abschließt; der dritte Zyklus ist für das Doktorat und die Habilitation bestimmt. — An dieser Stelle soll nun ein neuer Versuch unternommen werden, einen Überblick über die Zentren und ganz besonders über die Fakultäten und Lehrstühle für Missionswissenschaft zu geben.<sup>4</sup>

Die Missionswissenschaftliche Fakultät an der Universität Gregoriana und das Missionswissenschaftliche Institut an der Urbaniana in Rom haben ihre Studien neu geordnet<sup>5</sup> und können das Doktorat in Missionswissenschaft verleihen.

Von jeher hat die missionswissenschaftliche Fakultät der Gregoriana<sup>6</sup> großes Gewicht auf das Studium der nicht-christlichen Religionen gelegt, was auch in den *Studia Missionalia* zum Ausdruck kommt. Neben dem früheren Dekan und langjährigen Professor des Buddhismus und der Missionstheologie JOSEPH MASSON lehren dort eine ganze Reihe Professoren aus Missionsländern: M. DHAVAMONY (Hinduismus und Religionsgeschichte und -philosophie), J. SHIH (Chinesische Religion und Katechese), A. PIERIS (Buddhismus), O. KAPITA (afrikanische Religionen). Mgr. P. ROSSANO behandelt theologische Fragen der nicht-christlichen Religionen und der jetzige Dekan J. LÓPEZ GAY Missionsgeschichte. Die vorgesehenen Fächer für das erste Jahr sollen eine allgemeine Einführung in die Missionswissenschaft vermitteln; es folgen sodann biblische Missionslehre, Theologie der Mission, Ökumenismus und die verschiedenen Religionen, Missionskatechese, Missionsrecht. Bis zum Lizentiat sind 23 Vorlesungen und 2 Seminare vorgeschrieben. Die akademischen Grade sind das Bakkalaureat, gewöhnlich nach zwei Jahren, das Lizentiat nach einem weiteren Jahr und das Doktorat nach Abschluß der Dissertation. Neu ist, daß ein Student, der ein Lizentiat in der Theologie und den Doktorgrad in Missionswissenschaft erwirbt, auch Theologie dozieren kann. Auch Hörer anderer Fakultäten gehen in missionswissenschaftliche Vorlesungen und können ein Diplom erlangen. Die Professoren bemühen sich um einen besseren Kontakt mit den übrigen theologischen Disziplinen.

Zahlreiche Studenten, vor allem auch aus den Missionsländern, haben in den vergangenen Jahren am Missionswissenschaftlichen Institut der Urbaniana studiert<sup>7</sup>, das 1931 gegründet (und 1933 kanonisch errichtet) wurde. Nach der jetzi-

<sup>3</sup> A. SEUMOIS, a.a.O. 573

<sup>4</sup> Über die protestantischen Fakultäten cf. O. G. MYKLEBUST, *The Study of Missions in Theological Education*, 2 vol. (Oslo 1955—57). F. J. VERSTRAELEN, *Missionsologie in Nederland*. In: *Wereld en Zending* 1 (Amsterdam 1972) 59—80; vgl. auch ZMR 57 (1973) 285—295

<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang wurde auch von einer Zusammenlegung der beiden Institute gesprochen. Man kam jedoch zu keinem konkreten Ergebnis.

<sup>6</sup> Vgl. F. CLAUSEN, SJ, *Die Stellung der Missionswissenschaft an der Päpstlichen Universität Gregoriana*. In: NZM 5 (1949) 301—305

<sup>7</sup> Einen Überblick gibt A. SEUMOIS, *Thèses missionnaires à l'Université „De Propaganda Fide“* (1956—1967). In: *Euntes Docete* 21 (1968) 601—612. Für alle römischen Fakultäten von 1946—1956: J. BOUCHARD, SJ, in: NZM 12 (1956) 224—234

gen Studienordnung, die das theologische Grundstudium voraussetzt, beträgt die Studiendauer drei Jahre. Im ersten Jahr wird eine Einführung in die Missionswissenschaft und in die nicht-christlichen Religionen gegeben. Am Ende dieses Zyklus kann das Lizentiat in der Missionswissenschaft und bei Abschluß des dritten Zyklus das Doktorat erworben werden. Es gibt ferner allgemeine Vorlesungen über Missionswissenschaft für alle Hörer der Theologie, und es werden Gasthörer für weitere Vorlesungen zugelassen, die ein Diplom erhalten können. Am Institut lehren, ähnlich wie an der Gregoriana, auch Professoren aus den Missionsländern: Professor P. TCHAO YUN-KOEN und C. PAPALI über asiatische Religionen und Prof. I. LEE TING-PONG und V. CHE CHEN-TAO über Missionsrecht. Für den Islam ist Prof. R. ZACHARIAS zuständig, für Missionsgeschichte Prof. METODIO DA NEMBRO, für Missionstheologie Prof. A. SEUMOIS. Seit 1943 gibt es innerhalb des missionswissenschaftlichen Instituts eine Sektion für Missionsrecht, in der nach dem Studium des gesamten *Codex Juris Canonici* das Lizentiat, nach Abschluß der Dissertation das Doktorat erworben werden.

Unter den deutschen Lehrstühlen für Missionswissenschaft muß an aller erster Stelle Münster genannt werden<sup>8</sup>. Dort lehrte seit 1910 Prof. J. SCHMIDLIN, der seinen Auftrag vor allem historisch auffaßte. Er schrieb jedoch auch die erste katholische Missionslehre. Sein Nachfolger Professor THOMAS OHM OSB widmete den Religionen und ganz besonders der Missionstheorie seine Aufmerksamkeit<sup>9</sup>. Professor JOSEF GLAZIK MSC vertiefte die Missionstheologie nach der bibel-theologischen Seite hin und leistete einen wertvollen Beitrag zur Diskussion auf dem Konzil und in der Zeit nach dem Konzil<sup>10</sup>. Die katholische Fakultät der Universität Münster hat außerdem einen eigenen Lehrstuhl für Religionswissenschaft.

In Würzburg gibt es seit 1924 an der Theologischen Fakultät Vorlesungen in Missionswissenschaft. 1958 wurde dort ein außerordentlicher und einige Jahre später ein ordentlicher Lehrstuhl für Missionswissenschaft errichtet. Prof. BERNWARD WILLEKE OFM, der seit 1961 Vertreter des Lehrstuhls und seit 1966 Ordinarius ist, hat als besondere Interessengebiete den Fernen Osten, besonders China und Japan. Die Seminarbibliothek besitzt zwei wertvolle Archivalsammlungen, das Müllener-Archiv und das Stumpf-Archiv, die der Erforschung des Lebens und Wirkens dieser beiden Chinamissionare dienen<sup>11</sup>.

An der Universität in München ist die Missionswissenschaft durch den Erzabt von St. Ottilien Prof. SUSO BRECHTER OSB vertreten.

Eine ganz neue Möglichkeit der Promotion in Missionswissenschaft besteht seit kurzem an der Hochschule der Steyler Missionare in St. Augustin bei Siegburg. Diese wurde 1964 als theologische Fakultät der päpstlichen Hochschule

<sup>8</sup> Vgl. J. SCHMIDLIN, Lehrstuhl und Seminar für Missionswissenschaft. In: ZM 25 (1935) 226—234; J. GLAZIK, 50 Jahre Katholische Missionswissenschaft 1911—1961 (Münster/W. 1961)

<sup>9</sup> Th. OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker*. Theorie der Mission (Freiburg/Br. 1962)

<sup>10</sup> J. GLAZIK, Jesus — Apostel und Hoherpriester. Skizze einer biblischen Missionslehre. In: ZMR 44 (1960) 87—98, 175—183, 282—292. — J. GLAZIK, Die Mission im II. Vatikanischen Konzil. In: ZMR 50 (1966) 3—25. — J. GLAZIK, Das Konzilsdekret Ad Gentes. In: ZMR 50 (1966) 66—71.

<sup>11</sup> B. H. WILLEKE, Das Seminar für Missionswissenschaft der Universität Würzburg. In: ZMR 56 (1972) 42—45

S. Anselmo in Rom angegliedert und kann seit 1972 das Doktorat in Theologie mit missionswissenschaftlicher Spezialisierung verleihen<sup>12</sup>. Auf das Grundstudium, das der Ausbildung von Priestern in der Dritten Welt dient, folgt das Spezialstudium, das mit vier Semestern zum Lizentiat und nach vier weiteren Semestern zum Doktorat führt. Die Vorlesungen behandeln Einleitungsfragen, Missions-theologie, Missionsgeschichte, die Dritte Welt, Weltreligionen, Missionspastoral und die Organisation des Missionswerkes. Verantwortlicher Leiter ist Prof. Dr. J. BETRAY SVD.

An der Katholischen Fakultät der Universität Wien ist die Missionswissenschaft durch den Dozenten Dr. KURT PISKATY SVD vertreten, der dieses Fach auch gleichzeitig an der Ordenshochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien doziert.

Erfreulicher Weise interessiert man sich neuerdings auch in Polen für die Missionswissenschaft, wo Prof. F. ZAPLATA SVD an der Katholischen Fakultät der Universität Warschau doziert. Regelmäßig erscheint in den *Collectanea Theologica* ein Bulletin für Missions- und Religionswissenschaft.

Auch in Holland gibt es reges Interesse für die Missionswissenschaft, und es bestehen mehrere Möglichkeiten zu ihrem Studium. Der älteste Lehrstuhl ist dort an der R.-Kath. Universität Nijmegen, der 1930 gegründet wurde. Seit 1948 gibt es ein eigenes Institut für Missionswissenschaft, das 1966 in die theologische Fakultät eingegliedert wurde und jetzt „Instituut voor Missiologie en Godsdienswetenschap“ heißt<sup>13</sup>. Das Studium umfaßt fünf Semester, wovon das erste der Einleitung dient und die vier folgenden für systematische Untersuchungen verwandt werden. Als Ausgangspunkt für die Missionswissenschaft betrachtet man den missionarischen Charakter des christlichen Glaubens. Dieser wird sodann in seinem geschichtlichen und in seinem aktuellen Bezug zur heutigen Welt untersucht. Besondere Aufmerksamkeit wird der Dritten Welt geschenkt. Ordinarius für Missionswissenschaft ist Professor A. CAMPS OFM. Dr. J. M. VAN PINXTEREN MHM (†) ist Lektor für aktuelle Fragen in Afrika, Drs. G. J. W. VAN ROSSUM SSCC Dozent für Lateinamerika und Drs. J. M. VAN ENGELEN wissenschaftlicher Mitarbeiter für missionarische Planung.

Nach der Integrierung der Katholisch-Theologischen Hochschule (K. T. H. U.) in die Reichsuniversität von Utrecht bieten sich neue Möglichkeiten für das Studium der Missionswissenschaft, die bis zur Promotion gehen. Die Missionswissenschaft wird zwar nicht als besonderes Fach behandelt, sondern als ein Teil der systematischen Theologie und der Kirchengeschichte betrachtet. In der Ekklesiologie schenkt man den Doktoranden der Missionswissenschaft besondere Aufmerksamkeit. Es werden vier Semester Religionswissenschaft verlangt<sup>14</sup>. J. M. VAN DER LINDE ist ordentlicher Professor der Missionswissenschaft. — Die *Stichting Theologische Faculteit Tilburg* (S. T. F.) bietet ebenfalls ein Doktorandenprogramm an. 1970/71 war das Thema der Vorlesungen: „Das Christentum in der nicht-westlichen Welt“; 1971/72 konzentrierte man sich auf Basispastoral und Katechese und Liturgie. Dozent für Missiologie ist Dr. F. J. VERSTRAELEN<sup>15</sup>. Schließlich soll noch das *Interuniversitair Instituut voor Missio-*

<sup>12</sup> H. BETTSCHIEDER, Die missionarische Ausrichtung des theologischen Studiums. In: *Verbum SVD* 13 (1972) 398—402

<sup>13</sup> A. CAMPS, De Nijmeegse bijdrage aan de beoefening van de Missiologie van 1963 tot 1970. In: *Het Missiewerk* 50 (1971) 5—20

<sup>14</sup> F. J. VERSTRAELEN, Missiologie in Nederland. In: *Wereld en Zending* 1 (1972) 63—64

<sup>15</sup> F. J. VERSTRAELEN, a.a.O. 74—75

logie en Oecumenica genannt werden, das 1969 gegründet wurde und dessen missionswissenschaftliche Abteilung ihren Sitz in Leiden hat, während die ökumenische Sektion sich in Utrecht befindet. Dieses Institut soll die wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiet der Mission und der Ökumene koordinieren.

In Belgien gibt es immer noch keinen Lehrstuhl für Missionswissenschaft, aber es besteht die Möglichkeit, das Lizentiat in Missiologie in Löwen zu erwerben. Professoren sind dort F. DE GRAEVE SJ und M. STORME CICM. Das Doktorat kann anschließend in einer anderen theologischen Disziplin erlangt werden<sup>16</sup>.

In Freiburg/Schweiz gibt es seit 1929/30 einen Lehrstuhl für Religionswissenschaft, dem 1938/39 auch die Missionswissenschaft hinzugefügt wurde. Durch Hinzuziehen weiterer Dozenten wurde 1944 das Institut für Missionswissenschaft gegründet. Unter diesen seien wegen ihrer schriftstellerischen Tätigkeit besonders Prof. Dr. JOHANNES BECKMANN SMB und P. Dr. WALBERT BÜHLMANN, der jetzige Missionssekretär der Kapuziner, genannt. Seit 1971 ist Professor RICHARD FRIEDLI OP Inhaber des Lehrstuhls.

In London wurde vor wenigen Jahren das *Missionary Institute* errichtet, das von mehreren Missionsgesellschaften (Mill Hill, Weiße Väter, Consolata-Missionare, Söhne des hl. Herzens Jesu, Spiritaner, SMA) getragen wird und das Löwen affiliert ist. Dort kann ein Diplom in Missionswissenschaft erworben werden.

In Frankreich ist man vor allem am Studium der Religionen interessiert. Vor einigen Jahren wurde dafür am *Institut Catholique* von Paris von der bischöflichen Kommission für die Missionen und den Oberen der Missionsorden ein *Institut de Science et de Théologie des Religions* gegründet. Ähnlich ist die Lage in den Vereinigten Staaten, wo 1969 das *Institute for Advanced Religious Studies* an der Notre Dame University (Indiana) gegründet wurde<sup>17</sup>. In Rom besteht unter Leitung der Weißen Väter seit 1964 das *Pontificio Istituto di Studi Arabi*, an dem nach zwei Jahren ein Diplom in arabischen Studien und nach einem weiteren Jahr das Lizentiat erworben werden kann.

Über Spanien und Portugal kann man den oben genannten Ausführungen BECKMANNS nichts Neues hinzufügen.

In Kanada gibt es seit 1931 einen Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Universität St. Paul von Ottawa, zu dem 1950 ein Institut für Missionswissenschaft hinzukam<sup>18</sup>. Nach den neuen Normen bietet die theologische Fakultät ein besonderes missionswissenschaftliches Programm für die Studenten des zweiten Zyklus. Sie können ein Diplom in Missionswissenschaft, den *Master's Degree (M. A. Miss. Sc.)* und den Doktorgrad in der Theologie erwerben. Der augenblickliche Direktor des Instituts ist Prof. HENRI GOUDREAU OMI. Von den 19 Lektoren seien genannt: Bischof J. BLOMJOUS WF, J. BOUCHARD SJ,

<sup>16</sup> In der französischen Universität von Löwen gibt es kein Lizentiat in Missionswissenschaft, wohl aber Vorlesungen.

<sup>17</sup> A. SEUMOIS, *Teologia e Missioni*. In: *Vita e Pensiero* 53 (1970) 573.

<sup>18</sup> J. E. CHAMPAGNE, *Bref rapport concernant les fins, l'organisation, l'état actuel et le développements immédiats ou prochains de l'Institut de Missiologie*. In: *Kerygma* 3 (1969) 75—83. — R. GAUTHIER, *Le Père Champagne . . . de la missiologie*. In: *Kerygma* 3 (1969) 56—64. Eine eigene Fakultät mit missionswissenschaftlichen Graden wurde von der Kongregation für Seminare und Universitäten nicht bewilligt. Vgl. auch ZMR 57 (1973) 130ff

JOHN HARDON SJ und M. ZAGO OMI. An der Universität gibt es ferner ein *Centre Canadien de Recherches en Anthropologie*, dessen Direktor ebenfalls Prof. H. GOUDREAULT ist.

Was nun die sog. Missionsländer selbst betrifft, so gibt es zwar schon eine ganze Reihe hervorragender Missiologen, die z. T., wie wir sahen, an europäischen Universitäten lehren. Die Anzahl der Universitäten in diesen Ländern ist jedoch noch sehr klein. Es seien genannt: die Nationale Universität von Zaïre mit dem *Centre d'Etude des Religions Africaines*, dessen Direktor Professor MULAGO ist, die *Fujen*-Universität in Taichung/Taiwan und die *Sophia*-Universität in Tokyo. Es wäre zu wünschen, daß die Missionswissenschaft von einem voll ausgebildeten Missiologen wenigstens in den Regionalseminaren gelesen würde.

Überblicken wir noch einmal kurz die missionswissenschaftlichen Bestrebungen der beiden letzten Jahrzehnte, so stellen wir fest, daß kaum neue Lehrstühle hinzugekommen sind. Die Anzahl der Missionswissenschaftler aus den Missionsländern ist bedeutend größer geworden, obgleich sie noch immer zu klein ist. Neu ist das Interesse für die nicht-christlichen Religionen, die fast überall intensiver studiert werden. Neu ist auch das Interesse an den Problemen der Dritten Welt, wie man aus den zahlreichen Kommentaren der Enzyklika Papst PAULS VI. *Populorum Progressio* und der andauernden Diskussion über Mission und Entwicklungshilfe entnehmen kann.

Schon aus rein arbeitstechnischen Gründen wird es auch weiterhin notwendig sein, die Missionswissenschaft als besondere Disziplin zu behandeln<sup>19</sup>. Gleichzeitig sollte man sich aber auch um eine Integrierung der Missionswissenschaft in die Theologie bemühen<sup>20</sup>, so daß man sie nicht als Hobby von einigen Spezialisten betrachtet, sondern sie im Rahmen der gesamten Theologie sieht, deren missionarischen Bezug man ebenso aufweisen muß, wie man heute ihre ökumenische und pastorale Dimension darstellt.

## STUDY CONFERENCE DER IAHR IN TURKU

Vom 27. bis 31. August 1973 veranstaltete die *International Association for the History of Religions* in Turku eine *Study Conference* über das Thema „Methodology of the Science of Religion“. Die Organisation und Durchführung der Tagung lag in den Händen der *Finnish Society for the Study of Comparative Religion*. Vorsitzender des Organisationskomitees war LAURI HONKO (Turku); die weiteren Mitglieder waren HARALDS BIEZAIS (Turku), ÅKE HULTKRANTZ (Stockholm), JUHA PENTIKÄINEN (Helsinki), HELMER RINGGREN (Uppsala) und

<sup>19</sup> Vgl. K. RAHNER, Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche. In: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. II/2 (Freiburg 1966) 46—80. — J. BAUMGARTNER, *Missionswissenschaft im Dienste der Weltkirche* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXII) (Schöneck/Beckenried 1970) 48—50

<sup>20</sup> Ein Beispiel dafür ist die interdisziplinäre Diskussion an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schw., die auf Anregung von Dr. WALBERT BÜHLMANN OFMCap vom 14.—16. Mai 1970 stattfand. Vgl. ferner W. HENKEL, Organischer Einbau des Missionsgedankens in die Theologie. In: *NZM* 20 (1964) 283—285

ERIC J. SHARPE (Lancaster). Das Programm der Konferenz sah drei verschiedene Sektionen vor, deren Sitzungen allerdings nicht gleichzeitig, sondern nacheinander abgehalten wurden.

In der Sektion I — „Oral and Written Documentation of Religious Tradition“ — wurde zunächst von den vorliterarischen Stadien und dem Prozeß der Kanonbildung in Buchreligionen gehandelt. HELMER RINGGREN (Uppsala) sprach über „Problems of the Formation and Function of a Canon“. M. HEERMA VAN VOSS (Amsterdam) referierte über „Methodology and the Egyptian Book of the Dead“. Mit der Bewertung der mündlichen Überlieferung, vor allem im Blick auf religionsethnologische Feldforschung und Interviewmethoden, beschäftigten sich JUHA PENTIKÄINEN (Helsinki) in seinem Beitrag: „Taxonomy and Source Criticism of Oral Tradition“ und ANNA-BRIGITTA ROTH (Uppsala). Ihr Vortrag hatte den Titel: „On the Difficulty of Transcribing Synchronic Perception into Chronological Verbalization“. Unter dem Thema „Early Shinto: a Case Study“ berichtete JOSEPH KITAGAWA (Chicago) über die Anwendung literarkritischer Methoden auf religiöse Quellentexte. Einen grundsätzlichen Beitrag zu dieser

Die Sitzungen der Sektion II — »The Future of the Phenomenology of Religionswissenschaft« lieferte abschließend KURT RUDOLPH (Leipzig).

Die Sitzungen der Sektion II — „The Future of the Phenomenology of Religion“ — begannen mit einer kritischen Bewertung der bisherigen Methoden. Über „Religionstypologie und die phänomenologische Methode“ sprach HARALDS BIEZAIS (Turku); CARSTEN COLPE (Berlin) referierte über „Symboltheorie und Abbildtheorie als Grundalternative religionswissenschaftlicher Erkenntnis und Begriffsbildung“. Die Einwirkung geographisch-ökologischer Faktoren auf die Religion und die damit verbundenen Probleme behandelten ÅKE HULTKRANTZ (Stockholm) in seinem Vortrag: „Ecology of Religion: Its Scope and Methodology“ sowie SVEIN BJERKE (Oslo) in seinem Referat: „Ecology of Religion, Evolutionism, and Comparative Religion“. Die beiden letzten Vorträge dieser Sektion beschäftigten sich mit der Anwendung der Methoden und Forschungsergebnisse der modernen Anthropologie auf die Religionswissenschaft. UGO BIANCHI (Bologna) nannte seinen Beitrag: „The History of Religions and the ‚Religio-anthropological Approach‘“; MELFORD E. SPIRO (San Diego) sprach über „Symbolism and Functionalism in the Anthropological Study of Religion“.

Die Tagung schloß mit den Sitzungen der Sektion III — „Religion as Expressive Culture“ —. Eine grundsätzliche Einführung zum Problem des Ritus gab LAURI HONKO (Turku) unter dem Titel: „Theories Concerning the Ritual Process: an Orientation“. Danach lieferte JAMES L. PEACOCK (San Diego) „Notes on a Theory of the Social Evolution of Ritual“. Die Beziehungen von Sprache und Religion untersuchten JAMES BARR (Manchester) in einem Vortrag: „The Language of Religion“ und JACQUES WAARDENBURG (Utrecht) in einem Referat: „The Language of Religion, and the Study of Religions as Signification Systems“. Den Abschluß der Tagung bildeten zwei Beiträge, die von den Tiefenstrukturen in den Äußerungen und Artikulationen religiöser Erfahrung handelten. J. VAN BAAL (Utrecht) nannte seinen Vortrag: „The Scandal of Religion“. KURT GOLDAMMER (Marburg) nahm Stellung zu der Frage: „Gibt es eine Methode der Symbolforschung als hermeneutischen Zugang zu Tiefendimensionen der religiösen Erfahrung?“.

Will man das Ergebnis dieser Tagung zusammenfassen, so ist dies angesichts der großen Fülle des dargebotenen Materials nicht leicht möglich. Neben den 18 Vorträgen muß man die Stellungnahmen der vom Organisationskomitee benann-

ten Kommentatoren und die zahlreichen Diskussionsbeiträge berücksichtigen. Es soll daher genügen, lediglich anzumerken, daß für die gegenwärtige Methodendiskussion in der Religionswissenschaft, wie sie sich bei dem Kongreß in Turku darstellte, wohl folgende Tendenzen charakteristisch sind: zunächst die betonte Hinwendung zur empirischen Arbeit am konkreten historischen Material, verbunden mit der Ablehnung des Gebrauchs umfassender Kategorien wie des Heiligen oder Numinosen; ferner der Versuch, an die Stelle der Religionsphänomenologie, die vor allem bei VAN DER LEEUW als zu abstrakt und zu sehr mit philosophischen Implikationen belastet empfunden wird, eine Religionstypologie zu setzen, die auf den historischen Fakten aufbauen und in ständigem Bezug zu diesen Fakten entwickelt werden soll; schließlich das große Interesse an den Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft im weitesten Sinne, bis hin zur Einbeziehung ideologiekritischer Fragestellungen.

Köln

Ulrich Vollmer

## STATISTIK

### INDIEN IN ZAHLEN\*

	in Millionen		Anteil in %	Wachstumsrate in %	
	1971	1961		1961—71	1951—61
Gesamtbevölkerung	547,9	439,0	—	24,80	21,50
Hindus	432,2		82,72	23,69	20,29
Muslims	61,4		11,21	30,85	25,61
Christen	14,2		2,60	32,60	27,38
Sikhs	10,3		1,89	32,28	25,13
Buddhisten	3,8		0,70	17,20	1700,00 <sup>1</sup>
Jainas	2,6		0,47	28,48	15,17
andere	2,1		—	—	—

ohne Bekenntnis 36 000

#### Zahlenverhältnis Frauen zu Männern

Auf 1000 Männer kommen bei den	Christen	986 Frauen
	Hindus	930 Frauen
	Muslims	922 Frauen
	Sikhs	859 Frauen

#### Aufschlüsselung der Christen

Die 14,2 Millionen Christen teilen sich folgendermaßen auf

	1961	1971	Zuwachs in %
Katholiken	6 282 409	7 966 285	27,3
andere Christen	4 400 000	6 200 000	40,0
			} $\phi$ 32,6

\* Angaben nach der indischen Volkszählung vom April 1971 und dem *Catholic Directory of India 1972*, cf. *The Clergy Monthly*, vol. 36 (Delhi 1972) 394ss

<sup>1</sup> Diese hohe Prozentzahl erklärt sich durch die ‚neo-buddhistische‘ Bewegung unter den Harijans Mitte der 50er Jahre.

### *Anteil der Christen an der Bevölkerung*

60 % aller Christen wohnen in Kerala, Tamil Nadu und Andhra Pradesh.

Im Naga-Land sind	66,70 %	der Bevölkerung christlich	
in Meghalaya	46,98 %	in Goa, Daman, Diu	31,77 %
auf den Andamanen		in Manipur	26,03 %
und Nikobaren	26,35 %		
in Kerala	21,05 %		

### *Kirchliche Gebietsaufteilung*

Insgesamt gibt es 87 kirchliche Jurisdiktionsbezirke.

Davon sind	18	Erzbistümer
	60	Bistümer
	6	Exarchate
	3	Apostolische Präfekturen

Mit Ausnahme von 6 Bischöfen und 2 Ap. Präfekten sind alle Ordinarien Inder.

Die katholischen Christen leben in 3513 *Pfarreien* und 10 025 Außenstellen. Das heißt, daß im Durchschnitt auf die Pfarrei 2267 Katholiken entfallen, auf die Gemeinde 588.

Priester gibt es insgesamt 9 211. Von ihnen sind

5 789	Weltpriester
3 422	Ordenspriester( aus 33 Ordensgemeinschaften)

1961 betrug die Gesamtzahl der Priester 6 818, Zuwachs also 35 %. Die Zahl der *ausländischen* Priester ist von 1 412 i. J. 1961 auf 787 i. J. 1971 zurückgegangen.

Ebenso ist die Zahl der *Neupriester* rückläufig; sie ist in den letzten Jahren von rd. 400 auf 177 im Jahre 1971 zurückgegangen.

Im Durchschnitt entfallen auf einen Priester 965 Gläubige.

### ORDENSBRÜDER

15 Institute	1961 — 1503	Brüder
	1971 — 2272	Brüder, davon 270 Ausländer (= 12 %)

### ORDENSFRAUEN

122 Gemeinschaften	1961 — 21 895	Schwestern
	1971 — 33 595	Schwestern (+ 53 %!), davon sind
	1 934	Nichttinderinnen = 5,75 %

Dazu kommen noch 6 *Säkularinstitute* für Frauen mit 159 Mitgliedern und 21 Novizinnen.

Das bedeutet, daß rd. 250 Katholiken je eine Schwester stellen.

### SCHULWESEN

In katholischen Schulen und Colleges lernten 1971 etwa 2,5 Millionen (1961 : 1,4 Mio), d. h. 3 % aller Lernenden besuchen katholische Schulen.

In den 122 Universitätscolleges gibt es 110 000 Studierende, davon 28 % Katholiken.

In den Schulen unterrichten 70 000 Lehrer, darunter	2 000	Priester
	1 000	Brüder
	14 000	Schwestern.

# BESPRECHUNGEN

## MISSIONSWISSENSCHAFT

**Andreae, Joh. Valentin:** *Christianopolis* 1619. Originaltext und Übertragung nach D. S. Georgi 1741. Eingeleitet und herausgegeben von Richard v a n D ü l m e n (= Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, 4). Calwer Verlag/Stuttgart 1972.

J. V. ANDREAЕ ist vor allem bekannt durch seine Rosenkreuzerschriften für die von ihm mitgegründete Rosenkreuzerbewegung. Nachhaltigere Wirkung jedoch erzielte er mit seiner utopischen Schrift *Christianopolis*, der »Beschreibung einer christlichen Stadt«. Die Herausgabe dieses Werkes kann die heutige Diskussion des Themas Utopie wirklich bereichern, handelt es sich doch um die einzige Utopie eines Deutschen und Lutheraners, in der eine christliche Gesellschaft (*societas christiana*) als Ideal beschrieben wird. Richard v a n D ü l m e n schreibt in seiner instruktiven Einleitung zum Schluß: „Das in der *Christianopolis* dargestellte bürgerlich-christliche Weltbild, Sozialprogramm und Frömmigkeitsideal war der Zeit Andreaes soweit voraus, daß es erst in der Blüte des Pietismus, vor allem durch August Francke in Deutschland erneute Aufnahme und Würdigung fand.“ Hier setzt das Interesse des Missionswissenschaftlers an. Hoffentlich gelingt es bald, die Bedeutung der Utopie für die konkrete Missionsplanung und Missionstätigkeit herauszuarbeiten. Daß diese Utopie *Christianopolis* auch für die Missionstätigkeit der protestantischen Missionsgesellschaften — z. B. der von A. FRANCKE initiierten Halleschen Mission und aller pietistischen Missionsgesellschaften — bedeutsam geworden ist, dürfte kaum zu bestreiten sein; wie weit aber wirkt sie auch heute noch nach?

Münster

Reiner Jaspers

0  
2-11  
**Eberhard, Wolfram:** *Predigten an die Taiwanese*. Hgb. von der Chinesischen Gesellschaft für Volkskunde (= Asian Folklore and Social Life Monographs II, vol. XXXIII) The Orient Cultural Service, 422 Fulin Rd, Shihlin, Taipei (Taiwan/China) 1972. — Kommission: Evangelischer Missionsverlag/Stuttgart 1972; 169 S., US-Dollar 4.50

Um die religiöse Geisteswelt, zumal des gewöhnlichen Volkes, auf Taiwan kennenzulernen, hat Prof. W. EBERHARD den jungen Soziologen WANG CH'ING-LI mit seinem Team veranlaßt, 50 Predigten der verschiedenen Religionen und Kirchen Taiwans (Baptisten, Methodisten, Presbyterianer, Christliche Ta-tung Gemeinde, „Neue Lehre“, Katholiken, Buddhisten, Volksreligion) aufzunehmen, um sie hier kurz zu analysieren. Zwar ist Zahl und Auswahl der Predigten unzureichend, um zu allgemeingültigen Folgerungen zu kommen. Aber die Ergebnisse bieten einen interessanten Einblick in Umfang und Qualität der religiösen Kommunikation. In den traditionellen chinesischen Religionen ist die geistliche Ansprache weniger in Gebrauch als bei den Christen. Die Predigt scheint bei den Presbyterianern am besten gepflegt zu sein. Auffallend ist die Auswahl der katholischen Predigten. Von 11 sind zwei von Franzosen, eine von einem Spanier, fünf von einem Filipino mit chinesischem Namen und drei von chinesischen Priestern. Inhaltlich sind sie „wie in jedem katholischen Land“, nur auf die

Mitglieder der Kirche berechnet, mit Ausdrücken, die für Außenstehende kaum verständlich sind (z. B. Erbsünde), ohne Bezug zur Jetztzeit, zu Tagesfragen oder modernen Kulturgütern, mit gelegentlichen Hinweisen auf die klassische Literatur. Ob damit der Stand der katholischen Glaubenspredigt auf Taiwan richtig gekennzeichnet ist, bleibt fraglich. Aber es wäre wünschenswert, daß die katholische Predigt auf Taiwan (und auch anderswo) einmal auf breiter Ebene und kritisch studiert würde, um zu sehen, wie dort die Verkündigung des Evangeliums heute aussieht.

Würzburg

Bernward H. Willeke

**Haas, Odo, OSB:** *Paulus, der Missionar*. Ziel, Grundsätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen. Geleitwort von Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg (= Münsterschwarzacher Studien, Bd. 11) Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach 1971; IX + 132 S., DM 20.40

Mit dieser Studie wird die Lizentiatsarbeit des Vf.'s im Druck vorgelegt, die bereits im Wintersemester 1959/60 von der Theologischen Fakultät Würzburg angenommen wurde. Wie RUDOLF SCHNACKENBURG in einem „Geleitwort“ zu verstehen gibt, wurde der Vf. durch seine Tätigkeit in der Missionsarbeit in Korea daran gehindert, die wissenschaftliche Arbeit fortzusetzen und das vorliegende Werk auf den gegenwärtigen Stand der Forschung zu bringen. So dokumentiert diese Studie vor allem den exegetischen Aufbruch am Ende der vergangenen 50er Jahre. Daher erklärt sich auch die Feststellung des Vf.'s in seiner Einleitung, daß man noch weitgehend den Einfluß der Exegese auf die Missionswissenschaft vermisst. Inzwischen hat sich das Bild diesbezüglich nicht unwesentlich geändert. Man kann sagen, daß die neuere exegetische Erforschung der biblischen Grundlagen des Christentums die Missionswissenschaft wie auch die übrigen theologischen Disziplinen nicht nur beeinflusst, sondern auch zu einer erneuten Überprüfung bisher unangefochtener Ergebnisse herausgefordert hat.

Die vorliegende Arbeit bemüht sich nicht nur um die Erhellung der Missionsarbeit des Apostels Paulus, sondern auch um mögliche Anregungen, die aus dem „Vorbild“ des Paulus für die heutigen Missionsaufgaben zu gewinnen wären. Darauf verweisen schon die Stichworte „Akkommodation“, „Missionsstrategie“, „Praxis“ u. a. Mit Recht werden die Paulusbriefe als primäre Quellen von der Darstellung der Apostelgeschichte unterschieden. Vf. folgt in seiner Arbeit nur den Briefen, jedoch ohne zwischen den ursprünglichen und deuteropaulinischen Schriften zu unterscheiden. (Allerdings spricht er S. 41 zu *Röm* 16,25–27 vom „Verfasser der Schlußdoxologie“.)

Behandelt werden im einzelnen die „Missionssendung“ des Apostels, sein Missionsziel (universal-eschatologisch) sowie die Grundsätze und Methoden seiner Missionstätigkeit. Die Berufung zum Apostolat wird richtig als Berufung zur Mission gedeutet. Zum „Missionsziel“ wird, wenn auch nur in einer Anmerkung, kritisch auf die vielfach diskutierte Alternative „Gemeindegründung“ oder „Glaubensgehorsam“ hingewiesen (S.43). Im großen und ganzen stellt diese Arbeit eine hilfreiche Materialdarbietung zum Thema dar. Die dabei entstehenden Einzelfragen bedürften allerdings unter exegetischem und missionstheologischem Gesichtspunkt einer ergänzenden Weiterführung.

Trier

Karl Kertelge

**Jakobsson, Stiv:** *Am I Not a Man and a Brother?* British Missions and the Abolition of the Slave Trade and Slavery in West Africa and the West Indies, 1786 — 1838 (= *Studia Missionalia Upsaliensia*, XVII) Gleerup/Uppsala 1972; 661 S. (22 Tafeln und 7 Karten).

Der Autor hat es sich zum Ziel gesetzt, den Einfluß der neu erwachten missionarischen Tätigkeit auf die Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei durch das britische Parlament (1807 und 1833) sowie die Beeinflussung der missionarischen Tätigkeit durch diese Emanzipationsgeschichte herauszuarbeiten. Er setzt sich damit bewußt ab von der Fragestellung COUPLANDS und WILLIAMS', die in der Emanzipationsbewegung vornehmlich eine Geschichte bestimmter Personen bzw. eine Geschichte wirtschaftlicher Entwicklung gesehen hatten. Beides will er nicht in Frage stellen, er will ihre Arbeit durch einen Blick in die Archive der betroffenen Missionsgesellschaften ergänzen.

Der zeitliche Ausgangspunkt der Untersuchung ist das Jahr 1786, in dem die Pläne zur Ansiedlung befreiter Sklaven im heutigen Sierra Leone festere Formen annahmen. Sie erstreckt sich bis zum Jahre 1838, als das *apprenticeship system* und damit der letzte institutionelle Rahmen der Sklaverei aufgehoben wurde. Geographisch erfaßt die Untersuchung den westafrikanischen Raum des heutigen Sierra Leone und Westindien, besonders Jamaica; diese Wahl wurde getroffen, weil Sierra Leone für die Abschaffung des Sklavenhandels und Jamaica für die Abschaffung der Sklaverei von typischer und entscheidender Bedeutung waren und beide zudem in engstem Handelsaustausch untereinander und mit England standen: die Sklaven wurden von Westafrika nach Westindien verschifft, westindischer Zucker nach England und englische Waren für den Ankauf von Sklaven nach Westafrika.

Im ersten Teil untersucht der Autor die Ereignisse, die zur Gründung der Kolonie Sierra Leone und zum Ende des Sklavenhandels führten. Er stellt die geistige Entwicklung der damaligen Zeit dar, die geprägt war durch den amerikanischen Unabhängigkeitskampf, die französische Revolution und die Napoleonischen Eroberungskriege; er beschreibt die industrielle Revolution und ihre Folgen für Großbritannien, die Entstehung des *Evangelical Revival* und der modernen Missionsbewegung, die Gründung der *Anti-Slave-Trade Society* (1787) und ihre Feldzüge gegen den Sklavenhandel sowie ihre ersten Erfolge: die Gründung der *Province of Freedom*, Sierra Leone, sowie die gesetzliche Abschaffung des Sklavenhandels im Jahre 1807 (21—61). Dabei wird insbesondere die personelle Verbindung zwischen dem *Evangelical Revival* und den Feldzügen gegen den Sklavenhandel — über die *Clapham Sect*, WILBERFORCE, GRANVILLE SHARP, ZACHARY MACAULAY, HENRY THORNTON, JAMES STEPHEN, THOMAS CLARKSON ... — herausgearbeitet. Dann untersucht der Autor die beginnende Missionstätigkeit in Westafrika bis zu diesem Zeitpunkt; er weist nach, daß die *Sierra Leone Company* und die *Baptist Missionary Society* im allgemeinen zur Abschaffung des Sklavenhandels zusammenarbeiteten, vor allem über die schon erwähnte personelle Verbindung und über eine gemeinsame Zielsetzung beider: „Für beide war der Handelsaustausch zwischen Afrika und England, die Ausbreitung des Christentums und der europäischen Zivilisation sowie die Abschaffung des Sklavenhandels ein gemeinsames Interesse“ (86). In GRANVILLE SHARPS Konzept der *Province of Freedom* war gar die Errichtung eines Missionsbischofssitzes in Sierra Leone eine Zentralidee gewesen.

Nach einer kurzen Darstellung der ersten Missionsversuche der *Church Missionary Society* von Sierra Leone aus ins benachbarte Ausland und ihres Scheiterns

durch das Wiederaufleben des Sklavenhandels (131—166) folgt ein umfangreiches Kapitel über die Missionstätigkeit unter den befreiten Sklaven in Sierra Leone (167—230). Die *Church Missionary Society* und die *Methodist Missionary Society* arbeiteten sehr eng mit den Kolonialbehörden, besonders mit Gouverneur MAC CARTHY, an dem Aufbau der Kolonie sowie bei der Organisation des öffentlichen und dörflichen Lebens und im Aufbau des Schulwesens zuammen. Die sich langsam durchsetzende Erkenntnis, daß der Sklavenhandel endgültig erst mit der Abschaffung der Institution der Sklaverei selbst beendet sein würde, ließ aber allmählich eine neue Kampagne, mit der Zielrichtung Westindien, aufkommen.

Der zweite Teil konzentriert sich auf die Zeit von 1823 bis 1838 im westindischen Raum, d. h. auf die Kampagne zur endgültigen Emanzipation der Sklaven. Er schildert die Gründung der *Anti-Slavery Society* 1823 und den sozioökonomischen Hintergrund der britischen Kolonien in Westindien, er deckt die Interessenverbindung der dortigen *Church of England* mit den Plantagenbesitzern auf und weist auf die schwierige Situation anderer Missionsgesellschaften hin, die zunehmend als Spione der Emanzipationskampagne angesehen wurden (233—297). Ein zweiter Abschnitt (298—369) behandelt die Sklavenrevolte auf Demerara, die sich im Anschluß an den britischen Parlamentsbeschluß, das Leben der Sklaven zu erleichtern, und an die Tätigkeit eines Mitgliedes der *London Missionary Society*, JOHN SMITH, entzündet hatte. Die britische Öffentlichkeit war bestürzt über das Todesurteil gegen John Smith, und der Gouverneur John Murray wurde 1824 zurückbeordert. Die Vertreter der westindischen Plantageninteressen hingegen sahen sich in ihren Warnungen vor den Folgen der Sklavenemanzipation und vor der Unruhe stiftenden Mission bestätigt. Eine ausführliche Darstellung der Feindseligkeiten gegenüber der *Methodist Missionary Society* und der *Baptist Missionary Society* in Jamaica, der unpolitischen Haltung dieser Missionsgesellschaften, ein Hinweis auf die grausame Behandlung der Sklaven (370—445) leitet dann über zu der Entscheidung der Missionsgesellschaften, den Kampf um die eigene religiöse Freiheit mit dem Kampf um die Emanzipation der Sklaven zu verbinden (446—515). Unermüdlich setzten sich die *BMS* und die *MMS* in England für diesen doppelten Kampf ein, an dessen Ende nach einer Sklavenrevolte in Jamaica (1831/32) mit dem *Abolition Bill* vom 7. 8. 1833 tatsächlich die Emanzipation aller Sklaven in britischen Territorien stand. Ein Schlußkapitel beleuchtet die Tätigkeit der *MMS*, *CMS*, *BMS* und der *LMS* in Jamaica im Anschluß an die Abschaffung der Sklaverei und in der Vorbereitung auf die endgültige Emanzipation im Jahre 1838, als auch das *apprentice-ship system* abgeschafft wurde (516—577). — Eine ausführliche Bibliographie und eine Aufzählung der Quellen, eine Anzahl von Aufstellungen und Landkarten sowie ein umfassendes alphabetisches Inhaltsverzeichnis runden das Werk zu einem praktischen und übersichtlichen Ganzen ab.

In seiner ersten Fragestellung nach der Beeinflussung der Emanzipationsströmungen durch die britischen Missionsbewegung kommt Vf. zu dem Ergebnis, daß ein entscheidender Anstoß von Kreisen ausgegangen ist, die stark von humanitären und religiös-missionarischen Gedanken geprägt waren, besonders von der *Clapham Sect*. Mit der Gründung von Sierra Leone wollten sie „einen Brückenkopf im Kampf gegen den Sklavenhandel, für die Errichtung von Missionen, für die Verbreitung der europäischen Kultur und Zivilisation und für die Entwicklung des Handels“ errichten (579—580). Dieselbe Einheit der verschiedenen Zielsetzungen sieht er bei den um die Jahrhundertwende entstehenden Missionsgesellschaften, die bereitwillig den Anfragen der *Sierra Leone Company*

nachkamen und als *superintendents* der neuen Dörfer, als Lehrer und Pfarrherren mit den Kolonialbehörden zusammenarbeiteten. Stärker und direkter war laut Vf. der Einfluß der Missionsgesellschaften in der letzten Phase des Kampfes um die Abschaffung der Sklaverei, als diese nämlich unter dem Druck der Verfolgung gezwungen wurden, ihre unpolitische Haltung aufzugeben und für die religiöse und menschliche Freiheit aller zu kämpfen. Die Kampagne in der britischen Öffentlichkeit, die 1833 zu dem Emanzipationsgesetz führte, wurde zu großen Teilen von den Missionsgesellschaften, besonders von der *Methodist Missionary Society* getragen.

Der Einfluß des *abolitionist movement* auf die Missionstätigkeit war hingegen von Anfang an bedeutend stärker; er war in der Vielschichtigkeit der eigenen Zielsetzungen grundgelegt und kam vor allem in dem Einsatz der Missionsgesellschaften für Verwaltungs- und Bildungsaufgaben unter den befreiten Sklaven in Sierra Leone und Jamaica zum Ausdruck. Daß der Autor beide Aspekte in dieser Ausführlichkeit aus den staatlichen und kirchlichen Quellen herausgearbeitet und die ereignisreiche Geschichte der missionarischen Anfänge in Sierra Leone und Jamaica erstmals aufgearbeitet hat, ist sein unbestrittenes Verdienst.

Sowohl die Bewegung zur Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei als auch das neu entstandene Missionsinteresse in Großbritannien waren jedoch eingebettet in einen historischen Gesamtzusammenhang, der hier m. E. nicht genügend herangezogen wurde. Der Autor weist zwar kurz auf die amerikanischen Unabhängigkeitskriege und die amerikanische Menschenrechtserklärung hin und auf die Ideen, die sich in der französischen Revolution entluden; er gibt auch zu, daß *Dissenters and Radicals* diese Ideen teilten (21—22; 91), aber in der Untersuchung wird die Geschichte der Sklavenemanzipation in England in zu großer Isolierung von diesem Gedankengut und von diesen universellen Entwicklungen dargestellt. Die Emanzipation in den französischen Kolonien und ihre Rückwirkung auf Großbritannien wird z. B. nicht erwähnt, es werden auch keine Parallelen zu der später erwachenden katholischen Missionsbewegung gezogen. Vor allem aber hat der Autor verkannt, daß die Emanzipationsbewegung durch eine in weiten Kreisen der damaligen Welt aufkommende Anerkennung allgemeiner Menschenrechte ursächlich mitbedingt und ein umfassendes Phänomen war, das im England der industriellen Revolution „lediglich“ besonders günstige Bedingungen vorfand.

Deshalb ist ihm auch zweitens der Zugang zu dem ökonomischen Ansatz von ADAM SMITH und ERIC WILLIAMS verwehrt, deren Interpretation er zwar im Prinzip ausdrücklich annimmt (592), die er aber nicht richtig einschätzt. Allgemeine Formulierungen wirken in diesem Zusammenhang nur verschleiern, so seine Formel: „Of course, other factors played a decisive role“ (589). Er wendet sich zu Recht gegen eine ausschließlich marxistische Deutung der Ereignisse, verwechselt dabei aber die Berücksichtigung fundamentaler ökonomischer Gegebenheiten, die auch an der Wurzel des missionarischen Aufschwungs stehen, mit bestimmten vorgefaßten Theorien. Wenn er fragt, ob man die missionarische Unterstützung der Emanzipationskampagne deuten könne „in accordance with the Marxist paradigm“, wenn er weiter fragt: „Were they ‚manipulated‘ when they spoke of religious and moral principles and values?“ (297), dann liegt dem eine bedauerliche Verständnislosigkeit gegenüber ökonomischen Faktoren zugrunde, die sich auf die ganze Geistesgeschichte und auch auf die missionarische Bewegung ausgewirkt haben und auch heute noch auswirken.

Diese Gefahr, geistige Tendenzen extrapoliert zu sehen, ist schon im ersten Teil des Buches grundgelegt, wo Vf. für das missionarische Erwachen auch wirtschaftliche Ursachen anführt, diese aber folgendermaßen skizziert: „The Industrial Revolution helped to create the economic conditions for missionary efforts and to open and extend trade connections“ (35). Liegt darin nicht eine schwerwiegende Unterbewertung ökonomischer Einflüsse? Haben die industrielle Revolution und der Aufschwung des Welthandels nicht mitgewirkt, überhaupt erst die Augen und das Interesse für fremde Völker zu öffnen und damit die Voraussetzungen für missionarisches Denken zu schaffen? Von dieser initialen Unterbewertung wirtschaftlicher Faktoren und von der weitgehenden Isolierung des Untersuchungsgegenstandes aus seinem universalen Kontext kommt Vf. m. E. zu einer den Leser nicht ganz befriedigenden Extrapolierung geistiger Entwicklungen und politischer Entscheidungen in Großbritannien und zu einer zu beziehungslosen Nebeneinanderstellung der verschiedenen Entwicklungselemente. Er kann deshalb am Schluß auch nur versöhnend formulieren: „Both ideological and material factors were important for the abolition of slavery“ (592). Damit wird es zwar seiner Zielsetzung gerecht, diese resümierende Formel überrascht aber nach den Ausführungen doch etwas. Außerdem wäre am Schluß ein kurzer Blick auf den Anteil der anderen britischen Kolonien am Zustandekommen der gesetzlichen Maßnahmen wünschenswert gewesen. Trotz dieser Einschränkungen ist das Werk ein sehr wichtiger Beitrag zur Erforschung der Kolonial- und Missionsgeschichte, weil hier aus den Quellen das konkrete Zusammengehen von Kolonial- und Kirchenbehörden und der Anteil humanitärer Zielsetzungen an der Sklavenbefreiung nachgewiesen wird.

Berlin

Dr. Leonhard Harding

**Jennes, Joseph CICM:** *A History of the Catholic Church in Japan. From its beginnings to the Early Meiji Era, 1549—1873. A Short Handbook.* Oriens Institute for Religious Research/Tokyo 1973; XII + 277 p. — Für Europa: E. J. Brill/Leiden, nfl 29.—

Bereits als dieses Werk 1959 zuerst erschien, wurde es als eine brauchbare und wissenschaftlich fundierte Zusammenfassung der älteren Missionsgeschichte Japans begrüßt. Es behandelt die Zeit von 1549 bis 1873, also die Gründung der Japanmission durch Franx Xaver, die Ausbreitung der Kirche bis zum Verfolgungsedikt von 1614, die Jahrhunderte der schweren Verfolgung und die Restauration bis 1873. Auch von der vorliegenden zweiten Auflage gilt, was bereits H. CIESLIK von der ersten schrieb: Sie bietet „nicht so sehr eine glanzvolle Darstellung jener Missionsperiode noch bringt es neue Forschungsergebnisse, sondern es will schlicht und knapp zusammenfassen, was bisher von der Fachwissenschaft erarbeitet worden ist“ (NZM 1960, S. 232). Zum größten Teil ist der Text unverändert geblieben, doch bemerkt man neben Verbesserungen und z. T. bedeutenden Erweiterungen auch neue Abschnitte wie über die Schicksale der verbannten japanischen Christen in verschiedenen Ländern Asiens, über den Einfluß der Holländer und Chinesen in Nagasaki während der Zeit der Verfolgung und über die Versuche japanischer Kreise, das Land wieder der Außenwelt zu öffnen. Auch die nach 1959 erschienenen einschlägigen Studien, wenn auch offenbar nicht alle, wurden in den Fußnoten und in der Bibliographie ergänzt. Das Buch ist aus Vorträgen über japanische Missionsgeschichte, die der belgische Missionsobere in Japan den neuangekommenen Missionaren hielt, erwachsen. So erklären sich auch die vielen und schönen Ausführungen missionsmethodischer Art, die dem Werk einen eige-

nen Akzent geben. — Als kurzes Handbuch ist es nicht nur den Missionswissenschaftlern eine gute Hilfe, sondern auch allen Missionsfreunden Japans eine zuverlässige und aufschlußreiche Einführung.

Würzburg

Bernward H. Willeke OFM

**Kaspar, Adelhard / Berger, Placidus (Hrg.):** *Hwan Gab. 60 Jahre Benediktinermission in Korea und in der Mandschurei* (= Münsterschwarzacher Studien, Bd. 15) Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach 1973; XI + 368 S. u. 16 Bildtafeln. Kart. DM 38.—

Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien haben aus Anlaß ihrer sechzigjährigen Tätigkeit in Korea (1909—1969) eine Gedenkschrift herausgebracht, die „einen geschichtlichen Überblick zur Mission der Benediktiner in Korea bieten, auf wichtige Aspekte der kirchlichen Situation des heutigen Koreas aufmerksam machen und bestimmte geistesgeschichtliche Hintergründe der Missionsarbeit in Korea darlegen“ (V) will. Die für uns westliche Menschen ungewöhnliche Jubiläumszahl erklärt sich aus dem fernöstlichen Sechzigjahre-Zyklus. Tatsächlich hat sich für die Benediktiner „mit diesem ihrem 60. Jahre... ein Kreis geschlossen... und zwingt sie damit zu einem Neubeginn“ (12). Dabei geht es nicht um Zwang durch widrige äußere Umstände, wie ihn das Werk der Benediktiner in Korea wiederholt erfahren hat, sondern um den Zwang des Auftrags in „Koreas Stunde heute“ (359). Darüber wird in der Festschrift viel gesagt. Sie ist nicht nur eine Rückschau, sondern entwirft auch ein Programm für die Zukunft. Es ist im Grunde kein anderes als das Programm des heiligen Benedikt, das die deutschen Mönchsmissionare ihren koreanischen Ordensbrüdern als heiliges Erbe vermachen und das von diesen zu wahren und zu mehrern sein wird. Deshalb wäre auf richtig zu wünschen, daß diese gehaltvolle Festschrift der Kirche in Korea und ihren Benediktinern auch für die Zukunft tatkräftige Freunde wirbt (VIII).

Münster

Josef Glazik MSC

**Manecke, Dieter:** *Mission als Zeugendienst.* Karl Barths theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu den Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag und Joh. Christiaan Hoekendijk. Theol. Verl. R. Brockhaus/Wuppertal 1972; 288 S., DM 28.—

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine unter W. KRECK 1969 in Bonn angenommene Dissertation. Die Fülle des Stoffes, die verschiedenen behandelten Theologen und ihre theologischen Ansätze machen eine Besprechung nicht gerade einfach. Erleichtert wird die Arbeit des Rezensenten jedoch durch die klare Gliederung und die guten Zusammenfassungen der Argumente, die Vf. selber am Ende der Hauptabschnitte liefert.

M. geht aus von einer alles beherrschenden Grundfrage: Unter welchen theologischen Voraussetzungen ist Mission verantwortlich zu begründen? Vf. stellt fest, daß in Deutschland die traditionelle Theologie und die theologische Begründung der Mission in der Missionstheologie lange getrennte Wege gegangen sind. Unter dieser Rücksicht will er das theologische Werk eines der einflußreichsten Theologen unseres Jahrhunderts, KARL BARTHS, im Gegenüber zu den Entwürfen dreier namhafter Missionstheologen befragen. So behandelt er im inhaltsreichsten I. Teil die Aussagen von W. HOLSTEN, W. FREYTAG und J. Ch. HOEKENDIJK, die je in

ihrer Weise das Anliegen der dialektischen Theologie aufgegriffen und im Hinblick auf die Mission weitergeführt haben. Der II. Hauptteil umfaßt die Darstellung der theologischen Begründung der „Mission als Zeugendienst“ der durch Gott versöhnten Gemeinde im theologischen Gesamtwerk BARTH'S. Dabei betont M.: „Unsere Untersuchung soll weniger ein Beitrag zur Grundlagenforschung über die Theologie Barths als ein Beitrag zur Diskussion über die Grundlagen der Mission unter Berücksichtigung vor allem von Barths Versöhnungslehre sein“ (11).

Im I. Hauptteil hat M. die Schwierigkeit zu überwinden, bei aller Verschiedenheit des theologischen Ansatzes der von ihm behandelten Missionstheologen und der Fülle der von ihnen angeschnittenen Fragen den Grundsatz seiner Untersuchung durchzuhalten. Als allen Entwürfen gemeinsame Grundlage stellt er heraus, daß eine Wandlung der Missionstheologie sich angebahnt hat, bei der die alten Probleme der „äußeren Mission“ — Kultur, Ethnologie und die Frage nach den Religionen — abgelöst wurden durch Grundfragen der Theologie überhaupt, Fragen der Christologie, der Ekklesiologie und der Eschatologie (162). Dabei verfällt M. jedoch nicht in den Fehler, die einzelnen Theologen in eine systematische Zwangsjacke zu spannen und bestehende Unterschiede unter ihnen einzuebneten. Es ist sicher ein Vorzug der vorliegenden Arbeit, daß sie geduldig und einführend versucht, den jeweils behandelten Theologen in seinen Worten zur Sprache kommen zu lassen. Systematisch geht M. so vor, daß er jeweils a) den Horizont, in dem Mission gedacht wird, darstellt; b) die Aussagen über Jesus Christus als Gegenstand des missionarischen Zeugnisses beschreibt und c) die Bestimmung der Mission bei dem jeweiligen Autor gibt. Ohne die einzelnen Aussagen nachzeichnen zu können, wird man M. bestätigen müssen, daß die Darstellung und Kennzeichnung der wesentlichen Elemente der Missionstheologie beim jeweiligen Autor gelungen sind.

Bei der Darstellung des II. Hauptteils beginnt M. mit dem Vortrag „Die Theologie und die Mission der Gegenwart“, den BARTH 1932 in Berlin gehalten hat. Auch wenn dies die umfangreichste Äußerung BARTH'S zum Thema der Mission in all den langen Jahren seines theologischen Schaffens bleibt, so ist es ein Vorzug der Arbeit M.'s, daß er die Hinweise, Andeutungen und Teilaussagen in anderen Werken BARTH'S zusammenträgt und in das Gesamt der Theologie BARTH'S einordnet. Sorgfältig arbeitet er den Ausgangspunkt der Missionstheologie BARTH'S — die Ablehnung jeden natürlichen Anknüpfungspunktes der christlichen Botschaft — heraus. Die Rechtfertigung der Mission liegt im Versöhnungshandeln Gottes in seinem Bundesschluß. Der weitaus größte Teil der Darstellung ist der Nachzeichnung der Versöhnungslehre BARTH'S vorbehalten. Gegenüber dem allmächtigen Versöhnungshandeln Gottes an allen Menschen tritt der Gehorsamsdienst des Christen als eines von Gott zum Zeugen berufenen Menschen in seiner Bedeutung stark zurück. Die Betonung des „Triumphes der Gnade“ in der „Allversöhnungslehre“ BARTH'S führt zu der von M. sicher zu Recht angebrachten Kritik, daß es nicht mehr recht deutlich bleibe, warum die Missionstätigkeit überhaupt noch so wichtig und wirklich notwendig sei (285f).

Mißt man die Arbeit M.'s an seiner Zielsetzung, einmal die systematischen Voraussetzungen der Missionstheologie von HOLSTEN, FREYTAG und HOEKENDIJK zu erarbeiten, andererseits nach den missionstheologischen Folgen eines systematischen Entwurfs (BARTH'S) zu fragen, so muß man die Arbeit für durchaus gelungen halten. Die Begrenzung auf diese Fragestellung läßt es leider nicht zu, die gefundenen Ergebnisse auf die heute vorliegende Missionsituation anzuwenden.

Eine Fehlanzeige sei noch angemerkt, die möglicherweise jedoch auf drucktechnische Erwägungen zurückgeht: Es finden sich leider kein Literaturverzeichnis und keine Indices, die das Werk für den Leser benutzbarer gemacht hätten.

Für seinen sorgfältig gearbeiteten Beitrag zur Missionstheologie unserer Zeit wird man dem Autor jedoch dankbar sein müssen.

Bendorf

Georg Evers

**Rutishauser, Josef:** *Die Kirche ist tot — Lebt die Kirche?* Fragende Notizen eines Afrika-Missionars (= Kritische Texte, 8) Benziger Verlag/Köln-Einsiedeln 1972; 86 S.; DM 4.80

Kritische Texte muß man kritisch lesen. Im vorliegenden handelt es sich um eine stark persönlich gefärbte Auseinandersetzung mit institutionellen und zumal menschlichen Schwächen innerhalb der Kirche. Vf. bescheinigt sich zu Beginn Abstand von den angeschnittenen Problemen (7) und Humor (10), um dann recht distanz- und humorlos seine Kritiken anzubringen. Nichts, worüber sich nicht schon jeder Priester und Laie in irgendeiner Form geärgert hätte, wird ausgespart: die restaurative Tendenz der römischen Kurie, Legalismus und Formalismus in Frömmigkeit und Moral, fehlende Brüderlichkeit, mit dem Zölibat zusammenhängende menschliche Schwächen, Rassismus in der Missionskirche usw. Leider geschieht das alles in einer naiven Schwarz-Weiß-Malerei, die zudem noch in einem unkontrolliert pathetischen Ton angebracht wird. Das artet bis zur Peinlichkeit aus (25f), zumal wenn es sich noch um persönliche Bekenntnisse handelt (34). Selbstverständlich sollen die vielfachen Verirrungen nicht verkleinert werden: Das gilt für eine engstirnige kirchliche Disziplin ebenso wie für eine europäisierende Missionsmethode. Hier werden aber nur Ressentiments abgeladen, so daß ungeachtet alles Wahren das Ganze über ein klerikales Stammtischniveau nicht hinausreicht. Man kann sich angesichts eines solchen Machwerks nur fragen, wozu es eigentlich Verlagslektoren gibt.

Oeventrop

K. Demmer MSC

**Shorter, Aylward:** *The African Contribution to World Church and other Essays.* Pastoral Institute of Eastern Africa/Gaba P.O.B. 4165, Kampala, Uganda 1972; 73 p., E. A. Shs 9.—

Die vorliegende Schrift ist eine Veröffentlichung des Pastoralinstituts Gaba in Uganda. Sie enthält sechs Untersuchungen bzw. Konferenzen, die bei verschiedenen Tagungen gehalten wurden. Die Themen: Der afrikanische Beitrag zur Weltkirche (vgl. *Intern. Afrikaforum* 1971 (564—569); Anthropologie der Feier und des Festes (vgl. *Kunst und Kirche* 1971 (65—68)); Das afrikanische Verständnis von Gemeinschaft und Freundschaft; Anschauungen über Sünde, Schuld und Sittlichkeit im traditionellen Afrika; Zwei Beispiele von Entwicklung und Kontinuität: afrikanischer Sozialismus — Urbanisierung in Afrika; Christliches und afrikanisches Verständnis von Ehe und Familienleben. Schon diese Aufzählung läßt die Aktualität des Dargebotenen erkennen. Die Schrift bietet dem Missionar das für seine Arbeit nötige soziologische Wissen und läßt ihn den Untergrund erkennen, in den die Kirche eingepflanzt werden soll. Die Darlegungen sind übersichtlich und mit großer Sachkenntnis erarbeitet und darum eine wertvolle Hilfe für den Missionar von heute.

Walpersdorf, A-3130 Herzogenburg NÖ

P. Dr. Frid. Rauscher WV

**Antes, Peter/Rück, Werner/Uhde, Bernhard:** *Islam — Hinduismus — Buddhismus*. Eine Herausforderung des Christentums (= Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung, Bd. 1) Matthias-Grünewald-Verlag/Mainz 1973; 132 S., DM 14.50

In der neuen Reihe „Grünewalder Arbeitshilfen — Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung“ erschien als erster Band die vorliegende Einführung in die im Titel genannten Weltreligionen. Die Veröffentlichung ist didaktisch hervorragend gegliedert, in jeder Hinsicht auf die unmittelbare Praxis der Seminararbeit mit religionsgeschichtlich nicht vorgebildeten Menschen abgestellt. Es enthält jeweils gut gegliedert das zu verarbeitende Material, didaktisch-methodische Hinweise, graphische Erläuterungen. Auswahltexte aus den Klassikern, außerdem am Schluß Vorschläge für Texte, die den Teilnehmern in die Hand gegeben werden können, runden die Einführungen ab. Eine gelungene Hilfe für die Erwachsenenbildung und ein vielversprechender Start für die Reihe!

H. Waldenfels

**Biezais, Haralds:** *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten* (= Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 5). Almqvist & Wiksells/Uppsala 1972; 593 S.

Kaum je zuvor ist eine solch monumentale Arbeit über die Religion der alten Letten im Fachgebiet der vergleichenden Religionswissenschaft erschienen. Eine Trilogie darüber kann man nur einmal in einem Jahrhundert erwarten. Eine derartig erschöpfende Arbeit hat Haralds BIEZAIS geleistet. 1955 gab er sein Buch: *Die Hauptgöttinnen der alten Letten* heraus (s. ZMR 1958, 92f), 1961: *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion* und nun vorliegendes Werk.

Das Lettische gehört sprachlich wie das Litauische nach P. W. SCHMIDT („Schmid“ im Vorwort ist wohl ein Druckfehler!) zum baltisch-slawischen Zweig der indoeuropäischen Sprachfamilie. Bei der Begriffsanalyse verwendet Verf. vielfach und ausführlich die Etymologie eines Wortes, und daher ist das Buch auch für die lettische Linguistik wichtig. Aber schließlich ist es ihm um die Religionsgeschichte zu tun. Seine Auseinandersetzungen haben jedoch eine weitgehendere Bedeutung als die des speziellen Forschungsgebietes der lettischen Religionsgeschichte. Diese Monographie gibt zugleich einen Ausblick und eine Vertiefung in die universellen Fragen der indoeuropäischen Religionsproblematik und bekommt demzufolge einen weit größeren Wert, als der Titel in erster Linie vermuten läßt. Vielfach nimmt BIEZAIS ausdrücklich Bezug auf die indoeuropäischen Götter, z. B. bei der Auseinandersetzung mit der Vorstellung des Donnergottes Perkon (130, 168—179) und der Sonnentöchter (475ff). Die Darstellung der alt-lettischen Gewohnheiten bietet ein gutes Vergleichsmaterial und wirft ein neues Licht auf so manche folkloristische Bräuche in den germanischen Ländern.

Im Anschluß an seine früheren Veröffentlichungen hat Verf. sich bei dieser Arbeit die Behandlung der himmlischen Götter der alten Letten zum Thema gestellt. Dafür kommen in Betracht: der Morgenstern, der Mond, der Donnnergott, die Sonne, die Gottessöhne und die Sonnentöchter und schließlich die übrigen Himmelsgötter. Es ist überraschend, wie Verf. die ausgedehnten Quellen und die Literatur benutzt hat; nicht nur die *Dainas* (Lieder und Märchen der lettischen Volksliteratur), sondern auch fast alle Bücher und Zeitschriftenartikel, die sich

auf seine Problemstellung beziehen, sind berücksichtigt. So hat er erfreulicherweise manche Publikation in der lettischen Sprache für die deutschsprachigen Leser zugänglich gemacht.

Zur Klärung der lettischen Himmelsgötter hat BIEZAIS allen beeinflussenden Faktoren Rechnung getragen und alle Hypothesen, die von früheren Autoren aufgestellt wurden, berücksichtigt und kritisch gewürdigt. Dafür kommt an erster Stelle der Einfluß des Christentums in Betracht. Bereits am Ende des 12. Jh. hat die Missionierung Lettlands ihren Anfang genommen. Die Form, die gewählt wurde, war oft die eines Kreuzzuges, getragen von den „fratres gladiferi“, die 1217 eine Fusion mit dem Deutschen Orden eingegangen sind. Ende des 13. Jh. war die Eroberung Lettlands vollzogen. Als aber Gotthard Kettler, der Großmeister des Deutschen Ordens, 1562 zum Protestantismus übergang, wurden die Bistümer säkularisiert und wurde die katholische Religion weitgehend unterdrückt. Eine solche gewaltsame „Bekehrung“ läßt aber die völkischen religiösen Vorstellungen und Gepflogenheiten vielfach beim Wechsel der sozialen und politischen Struktur weiter fortbestehen. Andererseits hatte das Christentum, als es im 12. und 13. Jh. Lettland erreichte, bereits viele Elemente (z. B. den Sonnenkult, das Johannisfeuer usw.) aus Kulturen romanischer und germanischer Prägung in sich aufgenommen und umgedeutet. Eine weitere Verschmelzung der Vorstellungen lag bei der Berührung mit den lettischen Bräuchen auf der Hand. Mehreren lettischen Himmelsgöttern (z. B. den Gottessöhnen) werden Funktionen aus dem christlichen Glaubensbereich zuerkannt und Jesus, der Gottessohn im Christentum, übt in den Volksliedern Funktionen aus, die ursprünglich nicht mit dem christlichen Gottessohn verbunden sind; das Gleiche gilt von Maria, die sogar „mit einem silbernen Melkeimer“ auftritt.

An zweiter Stelle sind die himmlischen Figuren mit der alten Kultur des alltäglichen bäuerlichen Lebens verbunden und geben daher in der lebendigen Beschreibung der *Dainas* weitgehend Aufschluß über die Kultur der alten Letten: über ihr religiöses, aber auch über ihr wirtschaftliches und soziales Leben. Man darf nur nicht so weit gehen zu behaupten, daß die himmlischen Götter schlechthin vergöttlichte und überhöhte lettische Bauertypen sind; es ist übrigens verhältnismäßig genauso bestellt mit den Helden der griechischen Mythologie.

An dritter Stelle bringt die Religionswissenschaft die himmlische Götterfamilie in Zusammenhang mit personifizierten Naturerscheinungen. Beim Donnergott ist das ganz klar; bei anderen himmlischen Wesen wie bei den Sontentöchtern, die mit der Morgenröte in Verbindung gebracht werden, ist es wenigstens wahrscheinlich.

Das Buch ist breit angelegt und kulturhistorisch von großer Bedeutung; es ist gleichzeitig eine Fundgrube für die Religionserforschung und für die indogermanische Sprachkunde. Ein Werk von solch wissenschaftlichem Gehalt schließt selbstverständlich mit ausführlichen Verzeichnissen der benutzten Literatur, der verwandten Abkürzungen, mit einem Sach- und Personenregister und schließlich einem Verzeichnis der benutzten *Dainas*. Eine vorzügliche Arbeit!

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFM<sup>Cap</sup>

**Döbler, Hansferdinand:** *Magie — Mythos — Religion* (= Kultur- und Sittengeschichte der Welt, 4). C. Bertelsmann Verlag/München-Gütersloh-Wien 1972; 357 S. mit 172 Abb., davon 72 in Farbe. Ln. DM 24.—

Im vorliegenden Band der „Kultur- und Sittengeschichte der Welt“ behandelt DÖBLER jenen Bereich, den wir Abendländer gewöhnlich mit „Religion“ oder

„Glaube“ umschreiben. Beabsichtigt ist aber keine ausgesprochene Religionsgeschichte; das Interesse ist phänomenologisch, auf beherrschende Ideen samt der darauf gegründeten praktischen Lebensgestaltung, nicht auf historische Abläufe gerichtet. Dabei läßt sich Vf. von der Überzeugung leiten, daß Religion ihrem Wesen nach „Selbstverständliches“ in Frage stellt und sich mit „naturegebenen“ Bedingungen nicht abfindet. Deshalb setzt er bei den verschiedenen Ausformungen des Totenglaubens ein.

Die Darstellung reicht von der Frühgeschichte bis zu Mme. Tussauds Wachsfigurenkabinett, dem Inbegriff einer zum Schaugeschäft gewandelten, aber „letzten Endes in der Idee des ‚lebenden Leichnams‘ wurzelnden Kunst der Herstellung von Abbildern“ (68). Typische Gottesvorstellungen, Welt- und Menschenbilder schließen sich an. Bewegt sich der vorige Abschnitt vorwiegend in der Welt der sog. Naturvölker, so stammt das Anschauungsmaterial jetzt vor allem aus den klassischen Religionen Zentralamerikas und des orientlich-mittelmeerischen Raumes (71—118). Unter dem Titel „Religion des Ostens“ geht es dann um Marksteine der Entwicklung Indiens und der buddhistischen Länder (119—170).

Breiten Raum nimmt das Christentum ein. Müssen auch zunächst Israel, das antike Judentum und der frühe Islam mit berücksichtigt werden (171—231), so konzentrieren sich die Schlußkapitel (232—351) auf religiöse, soziale und missionarische Aktivitäten der westlichen Kirchen. Dabei werden „die kritischen Stimmen, auch hinsichtlich der ‚Leben-Jesu-Forschung‘, stärker akzentuiert als die des gläubigen Bekenners“ (11), Randerscheinungen und Volksfrömmigkeit umfassender behandelt als die Ebene des Offiziellen.

Der Autor hat es verstanden, ein abgerundetes, wenn auch „durchaus subjektives“ und allein in den Proportionen nicht immer ausgewogenes „Gesamtbild“ (11) zu entwerfen. Den Stoff übernimmt er von Völkerkunde, Religionsgeschichte und Mythenforschung. Trotzdem fehlen weder originelle Beobachtungen noch einprägsame Details, die man längst nicht in jedem Standardwerk nachlesen kann. Wie bei einer gerafften, zu Anschaulichkeit verpflichteten Dartellung kaum zu vermeiden, haben ich aber Fehler und Ungenauigkeiten in größerer Zahl eingeschlichen. So hat keineswegs der Römer PETRONIUS „die erste religionspsychologische Deutung (der Religion) versucht“ (82); DEMOKRIT, die Epikuräer u. a. haben die Religion längst vor ihm auf die Angst zurückgeführt. Natürlich hat man auch vor dem 18. Jahrhundert „über die Religion als menschliche Haltung... nachgedacht“ (aaO) und dabei höchstens das Christentum ausgeklammert. Der Islam kennt keine „organisierte Kirche wie... das Christentum“ (125). Auch andere Grundbegriffe der Religionswissenschaft müßten sorgfältiger gebraucht oder wie das Gegensatzpaar „reine Naturgötter... charakteristische Göttergestalten“ (128) für fachlich nicht geschulte Leser näher erläutert werden. Die Verbindung bestimmter Religionen mit Offenbarung sichert sich unzureichend gegen das Mißverständnis ab, als gäbe es Heilslehren, die sich ihrer eigenen Logik nach nicht von Offenbarungen ableiteten (vgl. 172ff). Und wenn es unter einer Abbildung heißt, „buddhistische Gläubige gelangten durch eigene asketische Übungen zur Einsicht des Nirwana“ (148), wird dem beliebten, christlich motivierten Vorwurf der Selbsterlösung Vorschub geleistet.

So wäre noch manche gewagte Parallele oder mißverständliche Wendung zu erwähnen. Da sie aber die Grundkonzeption des Buches nicht berühren, sehen wir davon ab und schließen mit einem Hinweis auf die ausgezeichneten Illustrationen. 172 Abbildungen, davon nahezu die Hälfte in Farbe, begleiten die Darstellung. Die „Verherrlichung Homers“ aus dem Jahre 1827 (vgl. 106) oder ein

Zarathustra-Gemälde aus dem 19. Jahrhundert (vgl. 289) geben für den angezielten religionsgeschichtlichen Tatbestand wenig her. In der Regel wurden aber künstlerisch wertvolle Produkte des jeweils behandelten Glaubensbewußtseins getroffen, die den dokumentarischen Wert des Buches beträchtlich erhöhen.

St.-Augustin

Karl Hoheisel

**Farner, Konrad/Post, Werner:** *Marxistische Religionskritik* (= Reihe: Stichwörter zur Kirche, 24). Laetare Verlag/Stein b. Nürnberg in Gemeinschaft mit Imba Verlag/Freiburg i. Ue. 1972; 73 S., DM 5.—

Wenn man dieses übersichtliche Büchlein liest, kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß die heutige Religionskritik, in diesem Fall die marxistische, doch sehr zeit- und kulturbedingt ist. Gerade deshalb muß man hoffen, daß die Entwicklung des Marxismus in Asien und die ur-asiatische Religionskritik mit gleichem Mut und gleicher Sachkenntnis bald mal zur Sprache kommen werden.

Heerlen, NL

Harry Haas

**Béky, Gellért:** *Die Welt des Tao* (= Alber Broschur Philosophie). Verlag Karl Alber/Freiburg-München 1972; 253 S., DM 24.—

Kein Erzeugnis der fernöstlichen Geisteswelt ist auch nur annähernd so oft kommentiert und auch außerhalb Chinas übersetzt worden wie das schmale Büchlein *TAO-TE-CHING*, das man heute ziemlich einhellig um 300 v. Chr. entstanden sein läßt und einem im übrigen völlig unbekanntem LAO-TSE als Verfasser zuschreibt. Der seit Jahren in Japan lebende Ungar GELLÉRT BÉKY sucht in seiner Studie *Die Welt des Tao* Idee und Tragweite des *Tao*, einem — wenn nicht dem — Grundbegriff chinesischer Weltanschauung, dem westlichen Denken näherzubringen. Obwohl dieses *Tao* auch im Konfuzianismus, dem alten sowohl im Gefolge seines Begründers Kung-tse wie im Neukonfuzianismus des 11. und 12. Jahrhunderts, eine gewichtige Rolle spielt, beschränkt sich BÉKYS Arbeit auf das genannte eigenartige und tief sinnig dunkle Werkchen, das den Sinologen zu allen Zeiten schon kaum je zu lösenden Rätseln aufgegeben hat.

Die verdienstvolle Arbeit des Verfassers eignet sich gut als erste Einführung eines interessierten Laien in jene dem abendländischen Denken nur schwer zugängliche Geisteswelt, soweit es sich (dem Titel des Buches gemäß) ausschließlich um die Idee des *Tao* darin handelt, läßt allerdings alle übrigen Fragen und Vermutungen über das *Tao-te-ching* beiseite. Es ist dies freilich auch für die Zielsetzung des Buches, d. h. für die Analyse des *Tao*-begriffes selber von einiger Relevanz, weil eben letzterer von der ganzen Grundrichtung des *Tao-te-ching* her schon in einer gewissen Richtung präjudiziert erscheint: LAO-TSE'S *Tao* ist nicht in einem philosophisch oder doch weltanschaulich zunächst noch neutralen Ort angesiedelt, sondern — wie gerade die Arbeiten eines J. J. L. DUYVENDAK und ARTHUR WALEY zeigen konnten — in beträchtlichem Maße nach zwei Seiten hin engagiert. Das *Tao-te-ching* tritt uns entgegen einmal als Reaktion auf die konfuzianischen Schulen mit ihrer fast pedantischen Vorliebe für die alten Sitten und ihrem Pochen auf einen streng geregelten Sittenkodex, sodann als eine Absage oder Anklage an die sozialpolitischen Zustände in der ausgehenden Chouzeit mit ihren dauernden Hegemoniekämpfen der führenden Feudalstaaten und der Ausbeutung der recht- und wehrlosen Volksmassen seitens des Hochadels und der Reichen.

Es hätte den Umfang der wertvollen Arbeit des Verfassers um nicht einmal zwanzig Seiten erweitert, wenn ihr anhangsweise sämtliche der wichtigeren Kapitelchen des *Tao-te-ching* im Wortlaut beigegeben worden wären; gerade er vermittelt dem Erstleser zwanglos einen guten Eindruck in jene fremde Gedankenwelt. Es bieten sich dafür bewährte Übertragungen führender Sinologen an sowohl älterer Herkunft wie jüngerer Datums wie etwa die von V. VON STRAUSS (1924), DUYVENDAK (1953), WALEY (1956) und KIMURA (1959), letztere drei allerdings in französisch bzw. englisch und japanisch. Recht dankenswert ist bei BÉKY die gut ausgewählte und ausführliche, ja relativ vollständige Bibliographie zum *Tao-te-ching* auf fast 30 Seiten, die kaum ein wichtigeres Werk unerwähnt läßt.

Um nun die Studie selbst in der gebotenen Kürze etwas zu charakterisieren, so sieht ihr Verfasser im *Tao-te-ching* eines der bedeutendsten Erzeugnisse der Weltliteratur und ist der Überzeugung, jener LAO-TSE habe dem *Tao*-begriff bis dahin unbekannte und auch später nicht mehr erreichte neue Dimensionen metaphysischer Art erschlossen. Uns will freilich scheinen, als werde damit das originelle und stellenweise gewiß tiefsinnige Büchlein doch reichlich überbewertet. Solcherlei Betrachtung gewisser Werke des altklassischen chinesischen Schrifttums mit angeblich metaphysischem Tiefgang steht freilich nicht vereinzelt da. Da sich das *Tao-te-ching* in mehr als nur einer Hinsicht gerade mit dem *I-ching* enger berührt, sei jenes seltsame altklassische Orakelbuch als Beleg dafür erwähnt. Weniger in dessen Haupttext als in seinen später entstandenen sogenannten *Appendices* („Flügel“ genannt) spielt u. a. das Begriffspaar *Yin* und *Yang* eine erhebliche Rolle, wie der *Tao*-begriff gleichfalls zum Urbestand chinesischer Weltbetrachtung seit ältesten Zeiten gehörend. In ihm nun sehen manche chinesische wie westliche Ausleger bereits die neuesten Ergebnisse der heutigen Biochemie und Atomphysik in genialer Weise vorausgeahnt und vorweggenommen. So wenig natürlich davon die Rede sein kann, so bleibt doch bestehen, daß jene althinesische Weltanschauung — von DE GROOT *Universismus* genannt — unter allen uns bekannten vorwissenschaftlichen, also mythischen Weltbildern nicht nur eine Sonderstellung, sondern den führenden Rang beanspruchen darf. Und dazu haben gerade Schriften wie das *Tao-te-ching* und das *i-ching*, so unwissenschaftlich, ja abstrus sie stellenweise sind, in bemerkenswerter Weise beigetragen.

So ist der Rezensent geneigt, das *Tao* des *Tao-te-ching* wesentlich nüchterner zu verstehen und auch sonst da und dort hinter Aufstellungen BÉKYS ein Fragezeichen anzubringen. So etwa, wenn (159) bei KONFUZIUS „ein echter, sehr monotheistisch gefärbter Theismus“ zutage trete, der mit Recht bewundert werde; oder wenn der spätere Neukonfuzianismus sowohl „*Shangti*“ als auch den „Himmel“ ihres transzendenten Charakters völlig beraubt, ja durch rationalistisch-materialistische Theorien aus der Philosophie verdrängt habe (155). In einem ziemlich eingehenden Vergleich wird auf die Nähe MEISTER ECKHARTS zum *Tao-te-ching* hingewiesen (200—205), den ja auch der Zen-Buddhismus immer wieder für sich in Anspruch nimmt. Wohl werden grundlegende Unterschiede nicht verschwiegen, aber u. E. fehlt auch hier (wie bei den Zen-Aposteln) der Hinweis gerade auf die entscheidende Diskrepanz zwischen dem aristotelischen wie neuplatonischen und dem althinesischen Denken: letzteres fühlt sich (genau so wie das indische) an die allgemeinen logischen Denkgesetze nicht gebunden. Weder ist PLOTIN ohne PLATO und damit auch ohne ARISTOTELES zu denken, noch MEISTER ECKHART ohne seinen Ordensgenossen THOMAS VON AQUIN und damit

wieder ohne den Stagiriten. Fundamentale Denkgesetze aber (wie etwa der Satz vom ausgeschlossenen Dritten) scheinen weder die altindischen wie die altchinesischen Denker behelligt zu haben (trotz gelegentlicher vereinzelter Ansätze zu logischen Untersuchungen, in China etwa in der späteren Gefolgschaft Mo-ti's, keineswegs aber der Taoisten). So enthält auch das *Tao-te-ching* eine Menge von Aussagen, die sich gegenseitig aufheben oder jedenfalls aufzuheben scheinen, und uns dünkt gerade diese logische Ungebundenheit mit ein Grund zu sein für die heutige Wertschätzung des Büchleins auch in der westlichen Welt, die ja weithin dem überkommenen aristotelischen und thomistischen Denken jedes Interesse zu kündigen scheint.

Abschließend sei noch einmal beteuert, daß mit der herausgestellten unterschiedlichen Bewertung der Tragweite des *Tao*-begriffes im *Tao-te-ching* keineswegs auch der Wert der Studie BÉKYS gemindert werden soll; sie bleibt vielmehr ein durchaus schätzenswerter Beitrag zu der fast überreichen *Tao-te-ching*-Literatur und damit zu einem wichtigen Kapitel der fernöstlichen Gedankenwelt überhaupt.

Jerusalem, Dormition Abbey

Olaf Graf OSB

**Hein, Norvin:** *The Miracle Plays of Mathurā*. Yale University Press/ New Haven and London, 1972; XI + 313 p., US-Doll. 15.—

Thema des vorl. Buches ist die Beschreibung verschiedener Arten von volkstümlichen schauspielerischen Darbietungen im heutigen Indien, wie sie Verf. 1949/50 während eines einjährigen Forschungsaufenthaltes im Distrikt von Mathurā (ca. 130 km südsüdöstl. v. Delhi) untersucht hat. Für den Religionswissenschaftler sind die hier behandelten schauspielerischen Darbietungen von Interesse, weil sie ganz auf religiöse Inhalte ausgerichtet und von entscheidender Bedeutung dafür sind, daß diese Inhalte auch in der breiten Masse der einfachen und ungebildeten Volksschichten bekannt und lebendig bleiben.

Die Gegend von Mathurā ist das Hauptzentrum des Kṛṣṇa-Kultes, einer erotisierenden, stark emotionalen Form der indischen Gottesverehrung (*bhakti*). Die Sehnsucht der menschlichen Seele nach Gott findet ihre mythologische Entsprechung in der Sehnsucht der Hirtenmädchen (*gopī*) nach dem schönen Hirtenjüngling Kṛṣṇa, in dessen Gestalt sie der höchste Gott durch seine spielerischen Taten (*līlā*) an sich zu ziehen versucht (zur kṛṣṇaitischen Theologie vgl. vor allem S. 9 und S. 141f.). Die schauspielerische Wiederholung dieses mythologischen Geschehens ist die *Rāslīlā* (S. 129ff.), die künstlerisch hochstehende Verbindung eines rituellen Tanzes (des *Rās*) mit der Darstellung irgendeiner der vielen spielerischen Taten (*līlā*) des jungen Kṛṣṇa.

Das Vorherrschen des Kṛṣṇa-Kultes in Mathurā verhindert nicht, daß dort auch der Rāma-Kult — eine von erotischer Symbolik freie, vor allem durch TULSĪ DĀS († 1623) zu ihrer größten Reinheit und Tiefe geführte Form der Gottesverehrung — eine große Rolle spielt; Rāma und Kṛṣṇa sind ja lediglich zwei verschiedene Verdiessseitigungen des höchsten Gottes Viṣṇu, und Meinungsverschiedenheiten können allenfalls die Frage betreffen, wer von beiden das eigentliche Wesen des höchsten Gottes repräsentiert. Die Rāmalegende findet ihre schauspielerische Darstellung in der Vorführung der über große Teile Nordindiens verbreiteten und sehr populären *Rāmlīlā* (S. 70ff.).

Von den übrigen Formen schauspielerischer Darbietungen ist religionswissenschaftlich vor allem die sog. *Jhānkī* (S. 17ff.) interessant, die sich als eine besondere Art der Idolverehrung bestimmen läßt; nur werden hier die Götter-

statuen durch lebende Personen ersetzt, u. zw. durch Knaben, die in den Rollen von Rāma (oder Kṛṣṇa) und seiner Gemahlin auftreten, auf einem Thron Platz nehmen und dort die Huldigung ihrer Verehrer entgegennehmen. Man ist der Ansicht, daß eine solche Person — wie übrigens auch das geweihte Idol — für die Dauer der Zeremonie wirklich das Wesen des von ihr dargestellten Gottes annimmt, so daß in ihrer Gestalt der Gott seinen Verehrern die Gnade seines leibhaftigen Anblickes gewährt. Ähnliches gilt übrigens auch für die *Rāmlīlā* und die *Rāsīlā* (beachte auch S. 265ff.).

Verf. hat durch seine genaue und verständnisvolle Beschreibung der von ihm untersuchten Phänomene unser Wissen über den zeitgenössischen Hinduismus wesentlich erweitert. Besonders dankenswert ist, daß er sämtliche von ihm behandelten Formen des religiösen Schauspiels durch Textbeispiele oder -auszüge illustriert. Insbesondere enthält das Buch ein vollständiges Spezimen des Textes einer *Rāsīlā* (S. 182ff.). Verf. geht ferner ausführlich auf die Geschichte der verschiedenen Schauspielformen ein und gelangt dabei zu mancher wertvollen und überzeugenden Einsicht, wengleich einige seiner diesbezüglichen Ausführungen der kritischen Überprüfung bedürfen (so etwa die syntaktisch und inhaltlich problematische Interpretation der Stelle aus dem *Mahābhāṣya* zu Pāṇini III, 1, 26 auf S. 240ff.).

Hamburg

Lambert Schmithausen

**Raguin, Ives:** *Wege der Kontemplation in der Begegnung mit China.* Übersetzt aus dem Französischen von H. Urs von Balthasar (= Sammlung Neues Beten, 1). Johannes-Verlag/Einsiedeln 1972; 154 S., brosch. DM 14.—

Dieses Buch ragt glücklich heraus aus allem, was augenblicklich in Europa über Yoga und Zen geschrieben wird. Seine grundsätzliche Haltung hat der Übersetzer im Vorwort klar wiedergegeben. Gewiß steht die chinesische Spiritualität im Vordergrund; das heißt aber nicht, daß dieses Buch nur jemanden interessieren könnte, der selbst Fachmann in der chinesischen Geistigkeit ist. Es ist geradezu ein Charakteristikum dieses Buches, daß es diese Geistigkeit wohl aufnimmt, dann aber in christlichen Kategorien weiterarbeitet. Dadurch kommt Verf. über den Rationalismus der christlichen Lehrbücher hinaus in das eigentliche Mysterium des Christentums, das nun seinerseits im Wortschatz Chinas eine neue Dimension erreicht und über diesen Wortschatz neu zum Christlichen geleitet.

Eigentlich wird sehr wenig gesagt über Aussprüche chinesischer Weisen, die im Chinesischen als Heilige geschätzt werden. Soviel wir sehen, werden ausdrücklich nur das *Tao-te-king* (19) und MENGZE/MENCIUS (21) zitiert. Doch im ganzen Buche meditiert Verf. immer über den *Weg*; denn um einen *Weg* handelt es sich hier. *Weg* ist keine statische Kategorie, sondern bezeichnet den dauernden Fortgang und das dauernde Streben auf ein Ungeschautes hin, das aber nie vom Menschen ganz ergriffen wird. Da der Mensch immer auf dem *Wege* ist, also, christlich gesprochen, ein Wanderer und *peregrinus* ist, ist er auf diesem *Wege* immer auch schon von Gott ergriffen, auch dann schon, wenn der Mensch sich noch nicht als Ergriffenen weiß. Erst wenn der Mensch sich gänzlich loslöst, wird er verfügbar für Gott, der stets als der „Formlose“, d. h. als das Geheimnis, den Menschen ergreift und in dessen Gefügigkeit dem Menschen seine eigentliche Form geben wird.

Dieser *Weg* hin zu Gott kann aber nur gelingen, wenn der Mensch anfängt zu beten; denn das Geheimnis Gottes erschließt sich nicht einem intellektuellen

Bemühen, sondern kann nur betenderweise erfahren werden. Hier haben wir nun ein zweites Stichwort: *betende Erfahrung*. Auch der christliche Glaube ist nicht nur eine intellektuelle Funktion, sondern der Glaube muß zur Erfahrung werden, und in diesem erfahrenden Glauben haben wir den Anfang einer jeden echten Mystik.

Sobald dieser erfahrene Glaube den Menschen faßt, befindet er sich in einer eigenartigen Region, wo plötzlich alle früheren Bilder und Anschauungsformen verblassen und wo eine Region des Schweigens und Leidens sich eröffnet, die aber letzten Endes durch die Sehnsucht hindurch bis zur Liebe führt — d. h. eine neue Liebe, die dem Heidentum noch unverständlich ist, aber deren Wegweisung es schon in seinem eigenen Weg erkennen läßt.

Verf. weiß natürlich um die Bedrohung durch die Praktiken und Gewohnheiten der nichtchristlichen Religionen. Aber er überwindet diese nicht im Streitgespräch, sondern in der *Erfüllung* auf den Weg Christi hin. Was den Asiaten so sehr zum Pantheismus und Monismus hintreibt, ist die kosmische Erfahrung, weil er sie allezeit im täglichen Leben macht. Gerade hierin ist die Wegweisung des Verfassers eine ausschlaggebende Hinweisung. Die asiatischen Religionsphilosophen betrachten den christlichen Weg mit seinem personalen Gott sicherlich in großer Sympathie; aber sie halten dafür, daß dieser Weg zum personalen Gott nur ein steckengebliebener Pantheismus ist, aus dem die christliche Religion befreit werden muß. Hier kann nur eine Mystik, wie Verf. sie darbietet, den letzten Ausschlag geben, ohne daß das Kosmische dieses Weges übersehen wird. Denn diese neue Liebe und, daraus folgend, dieses neue Leiden um Gott, ist nicht so sehr ein „personaler“ Gott, wie er in den nichtchristlichen Religionen verstanden wird, sondern der Gott des Mysteriums, der immer neue Blickpunkte eröffnet und immer einen neuen Weg führt im Aufstieg zu Ihm.

Über gewisse schwache Punkte handelt in der Einleitung der Übersetzer. Daher ist es nicht notwendig, weiter darauf zu verweisen. Dem Rezensenten war es eine Freude, dem Verf. auf seinem „Weg“ zu folgen. Aus seiner eigenen Erfahrung konnte er die impliziten Dokumente auch explizit machen, was dem Durchschnittsleser natürlich nicht möglich ist. Daher hoffen wir, wie auch Verf. ankündigt (18), auf eine weitere technische Abhandlung. „Miro enim modo anima delectatur in intelligendo quod perfecte fide credit“ (BONAVENTURA, *In Sent.* proem. 2).

Tokyo

Maurus Heinrichs ofm

**Runes, Dagobert D.:** *Handbook of reason.* Philosophical Library/New York 1972; 200 p.

„Es gibt solche, die halten Lärmen fälschlich für Handeln.“ „Krieg ist des Menschen Hauptbeschäftigung.“ „Recht oder Unrecht — meine Partei: das ist das Unrecht.“ „Man kann Despoten nicht befrieden, man kann sie nur entwaffnen.“ „Napoleon erreichte nichts als Ruhm, die Zwillingschwester der Schande.“ „Das Recht ist nicht immer der Diener der Gerechtigkeit.“ „Zivilisation muß nicht nur nach den Künsten beurteilt werden, die sie hervorgebracht hat, sondern mehr nach dem Stil des menschlichen Zusammenlebens.“ „Neutralität ist selten eine Tugend. Weit öfter als nicht ist sie ein Verbrechen, das Verbrechen der Gleichgültigkeit.“ „Schweigen kann sein und ist oft von allen Verbrechen das abwegigste und verwerflichste.“ „Wir alle sind Agnostiker — aber wir glauben, wir hoffen, wir suchen.“ „Arbeite für Gott und kämpfe für Gerechtigkeit, und du bist auf seiner Seite.“ „Der Geist Christi ist Güte gegen jedermann, Toleranz und Unvoreingenommenheit.“

Ehe man über ein Buch wie dieses spricht, soll man es selbst sprechen lassen, deswegen diese wenigen Kernsätze. Das „Handbuch“ ist eine Sammlung von Aphorismen, von A bis Z nach Stichworten über das Alphabet verteilt. Es gehört in die stolze Reihe der Aphorismen von BALTHASAR GRACIAN, BLAISE PASCAL und FRIEDRICH NIETZSCHE. Die Aphorismen von RUNES sind Brennpunkte oder Leitstrahlen oder einschlußfreie Kristalle. Sie wollen, im Feuer des Erlebens geschmolzen und in der Kälte des Erkennens gehärtet, erkennen helfen, was es um den Menschen ist. Schonungslos entblößen sie die Scheußlichkeiten, deren der Mensch fähig ist, ohne deswegen daran zu zweifeln, daß es anders sein könnte und müßte. RUNES gehört nicht zu denen, die sich selbst und schon gar nicht anderen etwas vormachen wollen. Klar und unerbittlich fordert RUNES die Menschenrechte auch für die Juden. Man könnte meinen, er könne es nicht verwinden, wieso die Christen innerhalb weniger Jahre 6 Millionen Juden umgebracht haben — ungerechnet die Opfer in früheren Jahrhunderten; er könne es nicht vergessen, daß auch sein Vater in einem sibirischen Waldlager umgekommen ist. Das wäre und ist falsch. Er kann es nicht verstehen, wieso das unter Christen möglich war, ohne daß eine der christlichen Kirchen sich dagegen gewehrt oder darüber auch nur empört hätte; daß das unter Menschen möglich war, ohne daß irgendeine Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft oder ein Staat oder eine überstaatliche Organisation sich geregt und zum Widerstand aufgerufen hätte. Er fürchtet vielmehr, daß das immer noch möglich ist und sein wird. Er verwirft die religiöse Begründung des Gottesmordes, wovon die Christen bis auf den heutigen Tag gesprochen haben. Er findet keine zureichende Begründung, und wenn er von Haß spricht, so weiß er auch nicht, wieso man so und gerade die Juden hassen kann. Wer aber weiß es? Warum der Judenhaß? Warum keine Christenliebe? Warum keine Menschenliebe? Wer ist nicht befragt?

RUNES kämpft für Freiheit und Würde, zurückhaltend, aber entschlossen; besonnen, aber unerbittlich; erfahren, aber vertrauend. Das Buch will philosophisch sein: *Handbuch der Vernunft*. Aber es ist religiös. Das freilich nicht in dem Sinne oder deswegen, weil es oft von Jesus und Neuem Testament, von Kirche und Klerus, von Sünde und Gewissen, von Gott und Glauben spricht, gelegentlich auch von Theologen und Kirchenvätern; noch weniger in dem Sinne, daß es für eine bestimmte religiöse Gemeinschaft oder Aufgabe werben will, sondern vielmehr in dem Sinne, daß es danach fragt, wonach sich der Mensch letztlich richten soll, und daß er danach unbeirrbar mit letzter Hingabe und Aufrichtigkeit sucht.

Münster

Anton Antweiler

**Schlette, Heinz Robert:** *Skeptische Religionsphilosophie*. Zur Kritik der Pietät (= Rombach Hochschul-Paperback, Band 52). Verlag Rombach/Freiburg 1972; 157 S.

Das Ziel des vorliegenden Buches ist, die Möglichkeit und die Notwendigkeit von Religionsphilosophie heute aufzuweisen. Im Sinne des Verf. ist Philosophie — nach dem Ende der Metaphysik und nach der neuzeitlichen Emanzipation der Philosophie von der Theologie — heute nur noch als Aporetik möglich, die die alten Fragen der klassischen Metaphysik (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) nicht als erledigt, sondern als unaufgebar betrachtet und sie dennoch nicht — wie die Religion (und die Metaphysik) oder der dezidierte Atheismus — positiv oder negativ beantworten kann und will. Aporetik will dieses Fragen als notwendiges

und zugleich philosophisch unbeendbares offenhalten. Gerade darin liegt die stets gefährdete Chance für Freiheit und Humanität. Die Grenze der Aporie kann auf verschiedene Weise überschritten werden, auch durch den religiösen Glauben und durch Theologie. Die Philosophie kann diese eingenommenen Positionen selbst nicht beurteilen, wohl aber muß sie die Motive oder die Kriterien untersuchen, die für eine geschichtlich gegebene Art der Auflösung der Aporie bestimmend sind, und sie wird zur skeptischen Religionsphilosophie, insofern sie die Kriterien für die Grenzüberschreitung zur „Religion“ hin diskutiert. Als solche ist sie notwendig Kritik der „Pietät“, d. h. jener Formen von Religiosität, die den aporetischen Charakter der „religiösen“ Fragen und damit die Freiheit unterdrücken, indem sie die religiöse Haltung primär als Sicherheitssystem und als Fügung unter die göttliche Autorität und unter die Autorität der (kirchlichen) Institution fordern. Eine skeptische Religionsphilosophie, die die Argumente und Impulse der Religionskritik aufnimmt, soll auch den Weg bereiten für eine (zukünftige) „Übereinkunft im Humanen“, die das gesellschaftlich-politische Engagement vor Exklusivität und Totalitarismus bewahrt und Möglichkeiten der Versöhnung zwischen den einander nähergerückten geschichtlichen Gebilden wie Religionen, Rassen, Völkern, Gesellschafts- und Wirtschaftssystemen eröffnet. — An zwei Themen zeigt Verf., wie eine skeptische Religionsphilosophie entfaltet werden kann. Zum Thema „Gott“ (43—83) skizziert er, ob und wie von einigen Positionen gegenwärtiger Philosophie her ein Reden von Gott möglich ist, und unter dem Stichwort „Tod Gottes“ bzw. „Gott-ist-tot-Theologie“ bestimmt er Nähe und Grenze der Religionsphilosophie zur (kritischen) Theologie. Zum andern untersucht er, in welchem Sinne hinsichtlich der Glaubensbegründung von „Zeichen“ gesprochen werden kann, und weist dabei auch auf die Gefahren hin, die in einem unkritischen Reden von den „Zeichen der Zeit“ liegen (118—143). Die „hermeneutischen Meditationen“ unter dem Titel „Skeptisches Vaterunser“ (84—117) zeigen, welche vermittelnde Hilfe — für den Verf. und für jeden, der seinen Glauben zu verantworten sucht und deshalb Philosoph und Gläubiger in Personalunion ist — eine skeptische Religionsphilosophie leisten kann.

Ludwig Rütli

**Spae, Joseph J.:** *Shinto Man*. Oriens Institute for Religious Research/Tokyo 1972; 80 p.

Gleichsam als ein (vorläufiges?) Abschiedsgeschenk an das Land, in dem er jahrzehntelang an der vordersten Front der wissenschaftlichen Forschung und der der Begegnung Japans mit dem Christentum dienenden publizistischen Tätigkeit gewirkt hat, hat J. SPAE, der seit einiger Zeit in Genf eine neue Tätigkeit übernommen hat, ein schmales, aber äußerst dichtes Buch über das Menschenbild des Shinto verfaßt. Wie seine früheren Veröffentlichungen ist auch diese aus einer Aufsatzsammlung entstanden. Ausgangspunkt bildet eine Reflexion über den Menschen als philosophisches und theologisches Thema. Dabei optiert Verf. für eine inklusive Betrachtung des Menschen, d. h. er möchte von vornherein Abgrenzungen wie Anthropozentrik statt Theozentrik, Immanenz statt Transzendenz, Natur statt Übernatur u. ä. (5f.) abgewehrt sehen. Sein Interesse gilt dem *homo religiosus Japonicus*, der seine Inspiration aus einer Vielzahl traditioneller Quellen, einschließlich dem Christentum, zieht (7). Mehr als in früheren Schriften reflektiert Verf. auf die japanische Sprache, wobei sich gleich zu Beginn zeigt, daß *ningen* = Mensch stärker auf sein „Unter-Menschen-Sein“, Familie, Land, Nachbarschaft, Freundeskreis, verweist als auf seine Individualität. Über-

haupt bietet die Reflexion auf die Wortkreise, die für die Übersetzung von „Natur“ und „Person“ herangezogen werden bzw. in Frage kommen, Ansätze zur Neubelebung festgefahrener Diskussionen. — Da die wissenschaftliche Reflexion und das reflektierte Selbstverständnis des Shinto noch sehr in den Anfängen steckt, ist die Aufgabe des Verf. schwieriger, als sie auf den ersten Blick erscheint. Den Haupttitel beginnt er daher mit einer kurzen Skizze der Geschichte und der Strukturen des Shinto. Auf die Frage nach seiner Zukunft antwortet er: „Persönlich sehe ich keine internationale Zukunft für den Shinto, gerade weil es sich um eine rassengebundene Religion handelt. Ich erkenne auch keine Zukunft für den Schreinshinto als eine nach dem Vorbild des oder in Konkurrenz zum Christentum organisierte Religion. Jedoch sehe ich eine herrliche Zukunft für den Shinto, wenn er nicht mehr zu sein vorgibt, als er in Wahrheit ist — ein edler Ausdruck dessen, was schön und gut und wahr in der Seele Japans ist. Sollte der Shinto hier zustimmen, dann könnte er sich tatsächlich zu einem gewissen Maß von Universalität erheben und ohne Identitätsverlust seine Anhänger zur Weltreligion ihrer Wahl führen. Die traditionelle Toleranz und Offenheit des Shinto für andere Gedankengänge hat ihn hervorragend auf diese Rolle vorbereitet. Nur dann könnte der Shinto hoffen, möglicherweise ‚das Leben aller Völker überall zu bereichern‘ (28). — Das Schwergewicht der Untersuchung liegt dann dort, wo in Kap. 2 und 3 die grundlegenden Ideen über den Menschen und der bzw. die Shinto-Kami behandelt werden. Hier gelingt es Verf. zu zeigen, daß das Sprechen vom Menschen bewußt und unbewußt immer wieder in die Nähe der Kami, des Religiösen, des Sich-Verdankens verweist. Gerade die Besprechung der vielfältigen Schattierungen des japanischen Sprechens von der „Seele“ zeigt aber zugleich, wie schillernd und wie wenig abschließend definierbar oft japanische Begrifflichkeit ist. Das gilt auch für den japanischen Gottesbegriff, der schon etymologisch nicht eindeutig ableitbar ist. Hinsichtlich dieses Begriffes hält es Verf. mit vielen Kennern der japanischen Szene für möglich, daß eine Entwicklung in Richtung auf einen monotheistischen Standpunkt und eine nicht näher beschreibbare Annahme des christlichen Gottesverständnisses sich weiter fortsetzt. Daß der Kami-Begriff auf jeden Fall in der Gegenwartsliteratur einem Wandlungsprozeß unterliegt, steht ohne Zweifel fest (49). — Die beiden abschließenden Kap. 4 und 5 über Elemente einer Shinto-Ethik und Shinto als „Religion“ ziehen in etwa die Folgerungen aus den vorausgegangenen Kapiteln. Im Bereich der Ethik interessiert die Deutung von gut und böse, von Sünde, die geprägt ist vom Gegensatz von (physisch wie moralisch) rein und unrein und folglich nicht nach Vergebung, sondern nach Reinigung ruft. In diesem Sinne ist das Leben des Shintoisten, soweit der Shinto-Einfluß in sich gesehen wird, auch frei von metaphysischer Angst und von Sorge um ein Heil nach dem Tode. Wo nach dem „religiösen“ Charakter des Shinto gefragt wird, ist dann allerdings die moderne Welt mit ihrer Begrifflichkeit nicht sehr fern. Am Ende verspricht denn auch Verf. dem Shinto noch einmal — ähnlich wie zuvor — eine mögliche Vermittlerrolle zwischen Japans grundlegender Religiosität und den organisierten Religionen, Buddhismus und Christentum. Verf. spricht hier von einer „civil religion“, „einem religiösen oder ideologischen System, das sich der sozialen Integration der Gesellschaft widmet und sowohl die Rolle des Menschen als Bürger wie die Rolle seiner Nation unter den Nationen mit ihrer letzten Sinnhaftigkeit verknüpft“ (69). Im Letzten kommt das der Einladung, sich selbst zu übersteigen, gleich. Kann sich aber der Shinto dagegen wehren, wenn in etwa alle Religionen vor derselben Frage stehen?

*Hans Waldenfels*

**Büttner, Friedemann (Hrg.): Sozialer Fortschritt durch Entwicklungshilfe?** Kritische Beiträge zur Praxis westlicher Entwicklungspolitik. Claudius-Verlag/München 1972; 194 S., DM 9.80

Die Evangelische Akademie Tutzing und das Seminar für Entwicklungspolitik am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Universität München veranstalteten im Sommer 1971 eine Tagung, auf der die Praxis westlicher Entwicklungspolitik kritisch durchleuchtet werden sollte. Die Vorträge der Tagung werden in ausgearbeiteter Fassung in der Veröffentlichung des Claudius-Verlages, von FRIEDEMANN BÜTTNER mit einer Einleitung versehen, der Öffentlichkeit nun vorgelegt. — Diese Kritik interpretiert westliche Entwicklungspolitik als Mittel kapitalistischer Systemstabilisierung (JOHN KÜSTER). Sie stellt die Frage, ob eine solche Politik die Stützung des gesellschaftlichen *Status quo* in den Entwicklungsländern vermeiden kann (KARL JETTMAR). Sie untersucht, ob man unsere technische Zivilisation überhaupt in Entwicklungsländer übertragen sollte, an welchen Modellen deutsche Entwicklungshilfe orientiert ist und inwieweit der Transfer von Technologie die entwicklungspolitische Konzeption der Bundesregierung bestimmt (WILLI EHMANN). Es wird der Mangel und die Chance einer Bewußtseinsbildung innerhalb der christlichen Kirchen zugunsten einer breiten Öffentlichkeitswirkung für eine soziale Entwicklungshilfe behandelt (KLAUS LEFRINGHAUSEN). Die „technologische Falle“ wird analysiert, zu der der Transfer moderner Technologien in die Entwicklungsländer werden kann, wenn man die möglichen Auswirkungen auf die Einkommens- und Vermögensverteilung nicht von vornherein berücksichtigt (MANFRED NITSCH). Am chinesischen Beispiel wird die Frage gestellt, inwieweit Entwicklung ohne zwangsläufige Bürokratisierung möglich ist (PETER-J. OPITZ).

Wer das gegenwärtige Dilemma der Entwicklungshilfe kennt, greift gespannt zu diesem Buch mit anspruchsvollem Titel. Jeder Kenner des Komplexes „Entwicklungshilfe“ wird der Feststellung im Umschlagtext im großen und ganzen zustimmen: „Die Entwicklungshilfe war kopflastig an dem Modell der ‚technischen Zivilisation‘ orientiert und exportierte lediglich die Mängel unserer Gesellschaftsordnung in die Entwicklungsländer.“ Nach der Lektüre des Buches ist man versucht zu warnen, daß im Gegenzug zur vorgenannten Feststellung nun kopflastig nur Ideologien westlicher Entwicklungshilfekritik unbesehen in die Entwicklungsländer exportiert werden. Wenn die Autoren sich die Aufgabe stellen, „die Frage zu beantworten, unter welchen Bedingungen Entwicklungspolitik sinnvoll möglich ist, wie sie auszusehen hätte und wer ihre Adressaten sein sollten“ (36), so werden hierzu zwar Hypothesen aufgestellt, einiges an Beweis und die entscheidenden Antworten bleibt das Buch dem erwartungsvollen Leser allerdings schuldig.

Freiburg

Dr. Konrad Pölzl

**Baumeister, Theofried: Martyr invictus.** Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens (= Forschungen zur Volkskunde, Hrsg. B. Kötting und A. Schröer, 46). Verlag Regensburg/Münster 1972; 219 S., kart. DM 50.—

In der straffen und umsichtigen Einführung dieser Promotionsarbeit gibt der Verf. zunächst einen guten Überblick über „Geschichte und Stand der Legenden-

forschung“, wie sie vor allem in der Religionswissenschaft, der Volkskunde, der Literaturwissenschaft und der hagiographischen Forschung zum Ausdruck kommt (11—27). Das Interesse des Autors gilt aber dem Spezialgebiet der Martyrrelgende in der hagiographischen Literatur der frühen koptischen Kirche. Wenn „die Legende . . . vor allem ein Dokument ist, das uns über einen bestimmten Kult und eine bestimmte Religiosität Auskunft zu geben vermag“ (172), dann ist es angebracht, die Auskünfte über den traditionsbedingten christlichen Charakter, aber auch über die besondere Eigenart der ägyptischen Martyrerverehrung festzustellen, welche die Legenden der koptischen Kirche uns liefern.

Ausgangspunkt und Ursprung der koptischen Martyrerverehrung ist die jüdisch-christliche Tradition hellenistischer Prägung, welche den besonderen Schutz Gottes für seine Bekenner hervorhebt. Durch die Kraft Gottes vermag der Martyrer Leiden und Wunden zu ertragen, und zwar bis hin zur übermenschlichen Unempfindlichkeit. Gott greift sogar manchmal ein, um seinen Bekenner, der seinen Verletzungen erlag, nochmal vom Tod zu erwecken zum Zeugnis gegen seine Verfolger. Im Christentum wird dies als ein besonderes Wirken des auf-erstandenen Herrn gedeutet, und somit wird der Tod des Martyrers als sein endgültiger Sieg über seine Verfolger angesehen (Kap. I: 32—50).

Die ausführliche Analyse der koptischen Martyrrelgenden im III. Kapitel (87—148) führt zu folgenden Ergebnissen: Die meisten koptischen Legenden weisen eine feststehende Reihe von Elementen auf, die immer wieder unterstrichen werden und den wesentlichen Inhalt der Legenden darstellen. „Die Legenden des koptischen Konsenses sind zum größten Teil Variationen über ein Thema . . . : Verhör, Marter, Gebet, göttliches Eingreifen durch Schutz und Wiederherstellung des Leibes, Konstatierung des Erfolges im Refrain, kurz, Gottes erlösende Macht in der Bewahrung und Wiederherstellung des Martyrers, des Erwählten Gottes“ (147—148). Man könnte sie, in Anlehnung an eine Formulierung von K. ZWIERZINA, „Legenden vom unzerstörbaren Leben“ nennen (148). Die meisten dieser Elemente sind aber nicht spezifisch koptisch. Die Eigenart der koptischen Religiosität läßt sich also nicht an der Zusammenstellung der Motive der Martyrrelgenden erkennen, und auch nicht an deren selbständiger Gestaltung. Die Eigenart der koptischen Religiosität besteht in der „eigenständigen Auswahl, Rezeption und Umgestaltung“ der übernommenen Motive und in der eigenen Betonung bestimmter Motive, „entsprechend der Struktur des ägyptischen Denkens und Fühlens“ (181). Zunächst einmal „zeigt sich die ägyptische Eigentümlichkeit vor allem in zwei Erscheinungen: Zentrale Aussage der Legenden des koptischen Konsenses ist die Integrität des Martyrers. Darüber hinaus wird diese als Ergebnis eines stets neu beschriebenen göttlichen Eingreifens dargestellt; sie ist nicht statischer Zustand, sondern in einer Geschichte erzähltes Endergebnis einer göttlichen Aktion“ (181). Die immer wiederkehrende Darstellung des göttlichen Eingreifens als Rettung des Leichnams des Martyrers und als partielle oder totale Wiederherstellung seiner Integrität deutet auf das Weiterwirken der ägyptischen Auffassung von der Notwendigkeit der Integrität des gestorbenen Leibes als Voraussetzung des jenseitigen Fortlebens (von der „Martyrerverehrung in Ägypten“ handelt das II. Kapitel, 51—86).

Eine weitere Eigentümlichkeit der koptischen Martyrrelgenden, die mit der oben genannten zusammenhängt, ist die Ortsgebundenheit der Martyrerverehrung: Der Ort, an den der Körper des Martyrers gelangt, ist Gegenstand eines besonderen göttlichen Segens, der sich in den vielen Wundern und den zahlreichen Verheißungen für die einzelnen Verehrer auswirkt. „Unabdingbare Vor-

aussetzung einer solchen Schutz- und Wundererwartung ist der Besitz des Martyrerleichnams, an den der göttliche Segen gebunden ist“ (174). So sind „die Legenden des koptischen Konsenses Kultätiolegien, die dazu dienten, einem Ort einen Martyrer Kult zu sichern“ (172). „Im Kult erwartete man göttliche Hilfe in menschlicher Not, eben Erlösung im Sinne der Volksreligiosität. Das Fundament dieser Hoffnung war die einst am Martyrer sichtbar gewordene göttliche Erlösung“ (177). (Über den gesamten Fragenkomplex siehe Kap. IV: Griechischer Ursprung und koptische Rezeption der Legenden vom unzerstörbaren Leben, 149—183). — Diese im Ganzen gut gelungene Arbeit zeigt an einem Punkt der christlichen Tradition einmal mehr, wie das Christentum verschiedene Rezeptionen entsprechend den verschiedenen Kulturen erfahren hat und, ganz allgemein, wie der Kontakt verschiedener Kulturen bzw. Religionen eine unvermeidbare Umwandlung der jeweiligen Tradition anleitet und herbeiführt.

Münster

A. Khoury

**Hainz, Josef:** *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (= Münchener Universitätschriften, Kath.-Theol. Fakultät, Biblische Untersuchungen, 9). Friedr. Pustet/Regensburg 1972; 400 S., kart. DM 64.—

Der vorliegenden Arbeit zur Theologie und zur Ordnung der pln Gemeinden könnte auf den ersten Blick nur Bedeutung für das ökumenische Gespräch bezüglich Amts- und Kirchenverständnis zugemessen werden. Von gleich hohem Interesse jedoch sind die vorgetragenen Erkenntnisse auch für die Missions-theologie, die zudem als Element der Ekklesiologie von ekklesiologischen Entwürfen stets belastet oder befruchtet, angeregt oder gehemmt wurde und wird. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Ordnung und Führung sowie zum theologischen Verständnis der pln Missionsgemeinden — ein Desiderat im katholischen Raum — könnte fast eine missionstheologische Arbeit *par excellence* genannt werden, lassen sich doch im Verhältnis des „Völkerapostels“ zu den neugegründeten Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands analoge Probleme jeder Missionierung finden: Missionierung heidnischer und religiös gebundener (jüdischer) Gruppen; Entwicklung von Hausgemeinden (Basiskirchen) zu Großgemeinden; Probleme des abwesenden Wandermissionars; unerwünschte missionarische Fremdeinflüsse (bei Pl durch Gnostiker und Judaisten); die in Frage gestellte Autorität und Legitimation des Gemeindegründers usw.

Zwar werden vom Verf. nicht alle Fragen pln Ekklesiologie und seines Amtsverständnisses aufgearbeitet, die pln Ekklesiologie wird vielmehr mit der im Untertitel genannten Beschränkung gesichtet — zu Recht, wie die Ergebnisse (vgl. 359—363) und der Umfang des Buches (dabei hat Verf. die Behandlung so wichtiger Stellen wie *Gal* 6,6 und *Phil* 1,1 für eine spätere Veröffentlichung ausgeklammert) bestätigen. Mit historisch-kritischer Methode werden die Strukturen pln Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung dargelegt — unter chronologisch-geographischen Gesichtspunkten (27f), ausgehend von den konkreten Verhältnissen in den einzelnen Gemeinden (9). In dieser Weise werden im ersten Teil (31—226) in sorgfältiger Einzellexegese alle wichtigen Stellen (bis auf *Gal* 6,6 und *Phil* 1,1) der „echten“ Paulinen (*1 Thess*, *1 Kor*, *Gal*, *2 Kor*, *Röm*, *Phm* und *Phil*) untersucht, während Verf. im zweiten Teil (229—358) die Strukturen pln Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung systematisch verdichtet und zugleich in größere Zusammenhänge der pln Theologie (Pneuma etc) einordnet.

Globales Ergebnis: Für Pl existierte keine festgefügte Ordnung für alle Gemeinden, kein einheitliches Schema; sondern die „konkreten Verhältnisse“ (9) lieferten je neue Lösungsmodelle. Kriterium für die situationsbedingten Regelungen waren seine theologischen Vorstellungen von Gemeinde, vom Apostelamt und ihr Verhältnis zueinander. Da dies drei die Missionstheologie und -strategie tangierende Komplexe sind, seien die Ergebnisse hierzu kurz skizziert.

1. Bei Pl ist der Gedanke vom Volk Gottes mit der Kirche nicht identisch (250). Während die Gemeinde in Jerusalem ein umfassendes Kirchenverständnis entwickelte, entfaltete Pl ein dazu konkurrierendes, das die konkrete, sich versammelnde Gemeinde meint. Die — sicherlich — überspitzte, gesperrt gedruckte These lautet: „Paulus kennt keine Gesamt-,Kirche“ (251; vgl. 359). Die bislang übliche Vorstellung, Kirche beziehe sich bei Pl sowohl auf die Einzelgemeinde wie auf die Gesamtkirche, die Einzelgemeinde sei Darstellung der Gesamtkirche, wird als unpln erkannt (255 Anm. 3). Kirche ist für Pl die konkrete Eucharistie feiernde Gemeinde (361), *sie* ist die Kirche Gottes (251). — Die Spannungen dieses pln Kirchenverständnisses etwa zur zentralistischen Ekklesiologie des Vatikanum I sind überdeutlich, ebenso die Folgerungen für das Selbstverständnis missionarischer Gemeinden.

2. Pl versteht sein Apostelamt und die Tätigkeit seiner Mitarbeiter als Präsentation Gottes und Christi (275—280). Jeder hat zwar verschiedene Funktionen für die Gemeinden, dennoch herrscht Gleichheit zwischen ihnen (305); alle sind Mitarbeiter Gottes (297), durch alle läßt Gott die Versöhnungsbotschaft verkündigen (298). Ein wahrhaft hoher Anspruch, den Pl für sich und seine Mitarbeiter erhebt (298), doch ist er sich bewußt, daß seine Autorität eine abgeleitete und vermittelte ist, sie ist eine „Vollmacht zum Dienen“ (285). — Das Wissen um die eigene Vollmacht und ihre Grenzen gibt dem Völkerapostel eine bleibende Funktion für jedes missionarische Selbstverständnis.

3. Begrenzt ist die apostolische Vollmacht nicht zuletzt durch eine exklusive Hinordnung auf die Gemeinde (361). Diese „Zuordnung ist unkündbar“ (289), die Gemeinschaft miteinander lebt vom wechselseitigen Geben und Nehmen (290). Wenn es auch keine Weisungen ohne Begründung gibt und Pl nicht Gehorsam aufgrund der formalen Autorität als Apostel verlangt, so sind die pln Gemeinden doch keine „pneumatischen Demokratien“ (A. v. HARNACK) bei aller Selbst- und Mitbestimmung (291). Zwischen Apostel und Gemeinde besteht eine wechselseitige, unkündbare, heilsbedeutsame Zuordnung, sie begrenzen sich gegenseitig, sind ganz und gar aufeinander bezogen (311; 361). — Entgegen der bald nach Pl aufkommenden hierarchischen Ämterstruktur der Pastoralbriefe hat Pl mit den Vorstellungen des Dienstes, der Erbauung der Gemeinde und der vom Geist geleiteten Orthopraxis theologisch unaufgebbare Leitgedanken für die christliche Gemeinde jeder Zeit formuliert. Nur in ihrem Spannungsfeld lebt die Gemeinde organisch (ein Lieblingsbild des Pl), nur so entfalten sich die Geistes- und Gnadengaben sinnvoll, nur so sind „Ämter“ notwendige Funktionen.

Nicht nur für das katholisch-evangelische Gespräch, sondern auch für das innerkirchliche Gemeinde- und „Amts“-Verständnis bleibt die Beschäftigung mit der pln Ekklesiologie ein Stachel im Fleisch — etwa im Verhältnis der kontinental-europäischen Kirchen zu den jungen Missionskirchen. Daß sie es bleibt, dazu dürfte die Studie, die durch ein ausführliches Stellenregister sich auch als geeigneter Kommentar erweist, nicht nur den Fachexegeten, sondern auch Ökumenikern und Missionstheologen hinreichend Ansatzpunkte liefern.

**Harding, Leonhard/Traeder, Heide:** *Krisenherde in Afrika* (= Entwicklung und Frieden, 2). Kaiser/München und Grünewald/Mainz 1972; 113 S., Smolin DM 8.—

L'ouvrage réunit deux études qui se proposent d'analyser quelques points névralgiques de l'Afrique indépendante.

La première étude est consacrée à une approche de conflits récents au Nigéria, au Soudan et au Kéni. Chacun de ces trois pays a connu et vécu une situation conflictuelle, symptomatique des jeunes pays africains dans leurs luttes pour l'indépendance et la libération. L'opposition s'est souvent exprimée entre des groupes ethniques différents ou entre une minorité étrangère, comme c'est le cas des Indiens au Kéni, et le gouvernement. Bien que ces conflits ne fussent pas inexistantes dans la période pré-coloniale, l'auteur a raison d'y voir surtout un héritage du colonialisme. En effet, dès l'indépendance, les jeunes gouvernements se sont trouvés confrontés aux structures léguées par les colonisateurs; à l'intérieur de leur pays, les oppositions se sont alors durcies et se sont exprimées dans la violence et dans la lutte armée. Cet état de choses a révélé toute l'impasse du colonialisme et en même temps l'inefficacité des instances internationales comme l'ONU et l'OUA.

Malgré sa brièveté, cette analyse rend compte de quelques caractéristiques propres aux jeunes Etats africains: ces derniers connaissent surtout des „conflits d'intégration“: le découpage colonial des frontières rend difficile l'unification des pays et les naissances des nations. Cette unité n'est pas facilitée non plus par la minorité au pouvoir, souvent formée en Occident et trop enclainte à gérer les intérêts des pays capitalistes. Le fossé ainsi se creuse avec la nouvelle bourgeoisie noire et la masse des travailleurs et des ouvriers. Un autre handicap pour l'unité est souvent concrétisée dans la présence d'une minorité étrangère à pouvoir économique et qui rend l'indépendance des gouvernements très aléatoire.

La seconde étude s'intéresse à la République de Guinée, dont le président Sékou Touré a dès 1958 refusé de rentrer dans la „Communauté“ proposée par la France, pour choisir délibérément l'indépendance politique et économique. Après une allusion à ce pas décisif fait par la Guinée, l'auteur analyse brièvement l'évolution de la situation politique et surtout économique de ces pays aux riches potentialités. Malgré une farouche volonté d'indépendance, les importations et le volume sans cesse croissant des investissements étrangers montrent sa dépendance vis-à-vis des pays étrangers. Puis suit une analyse de l'idéologie politique du Président, qui est à option socialiste. Ces conceptions politiques ont évidemment des répercussions tant sur la situation intérieure du pays que sur les relations avec les autres pays africains et les pays occidentaux. Ensuite, considérant la position de la Guinée dans le réseau des relations internationales, l'auteur trouve plusieurs phases: une phase communiste, caractérisée par l'intensification des rapports avec les pays de l'Est, ensuite une phase américaine, marquée par la croissance de l'aide des Etats-Unis et enfin une phase de radicalisation de la révolution. Et depuis 1967 c'est la phase des agressions extérieures. Ainsi, la politique extérieure de la Guinée a abouti à l'échec et à son isolement dans le contexte international. — L'analyse de l'auteur nous paraît pertinente, mais on aurait souhaité un regard parfois plus positif sur un pays qui fait un essai original d'indépendance, malgré les ambiguïtés inévitables.

F-94 Chevilly-Larue

Gérard Meyer

**Lehmann, Michael:** *Österreich und der christliche Osten*, in: Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien. Wiener Dom-Verlag/Wien 1969; 68 S.

Auf insgesamt 70 Seiten berichtet der Autor über Begegnungen Österreichs mit dem christlichen Osten in Vergangenheit und Gegenwart. Der Bogen umspannt ein Jahrtausend. Von den Pilgern und Kreuzfahrern im hohen Mittelalter gelangen wir in kühnem Sprunge zu den Ostkirchen im Bereich der ehemaligen habsburgischen Länder und zum Kultusprotectorat, das die Habsburger über die in der Türkei lebenden Christen ausübten. Von Heinrich Jasomirgott gleitet unser Blick bis zur Stiftung *Pro Oriente* in unseren Tagen.

Wenn wir den Umfang des Zeitraumes, der behandelt wird, mit dem der Publikation im Zusammenhang sehen, ist es uns erklärlich, daß es sich natürlich nur um eine Sammlung sporadischer Materialien zum Gegenstand handeln kann. Dabei verdient besondere Anerkennung der Umstand, daß Akten des Haus-, Hof- und Staatsarchivs in Wien eifrig herangezogen wurden. Freilich wäre es auch wünschenswert gewesen, neuere Literatur über die Kreuzzüge einzuarbeiten (z. B. P. ROUSSET, *Histoire de Croisades* (Paris 1957); ST. RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, I—III (Cambridge 1951—1954); A. WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge* (Freiburg 1956), und die gute Zusammenstellung von HANS-EBERHARD MEYER, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge* (Hannover 1960).

Für das Mittelalter wurden ansonst keine Quellen benützt oder zur Überprüfung der Literatur eingesehen. So konnte Otakar IV. mit Otakar III. von Steiermark verwechselt werden, der auf einer Pilgerfahrt ins Heilige Land bereits in Ungarn umgekommen ist. Eine Benützung der bisher im Druck erschienenen Regesten über die in den päpstlichen Registerreihen enthaltenen Urkunden hätte sicher auch die Möglichkeit geboten, noch mehr zu bringen.

Leider sind auch die Statistiken nicht immer auf dem laufenden Stand. Nicht selten kommt eine archaische Schreibweise von Namen wie „nordtyroler Provinz“ (12) vor. Der Satz „Kaiser Franz Josef empfing am folgenden Morgen die heilige Kommunion und dann das diplomatische Korps“ (5) wird das Schmunzeln mancher Leser hervorrufen. Ungewöhnlich ist es auch, bei Herrschern und Bischöfen als erste Jahreszahl die der Geburt und nicht die des Regierungsantritts in Klammer beizusetzen (z. B. 5, 40 u. 42f).

Das Büchlein wollte Bericht, Überblick und Information sein (s. Vorwort). Erreicht ist zweifellos ein dankenswerter Ansporn, weitere Untersuchungen über den Gegenstand anhand vielfacher brachliegender Quellen des Mittelalters und der Neuzeit anzustellen.

Bochum

Josef Lenzenweger

**Müller, Gotthold:** *Bibliographie Allversöhnung*. Eine Literaturübersicht zur Frage der Allversöhnung. Basler Missionsbuchhandlung/Basel 1969; SFr/DM 19,—

Gelangt der Mensch im Tode zur Endgültigkeit? Bleibt die im Tode gefällte Entscheidung für ewig maßgebend oder gibt es am Ende eine Allversöhnung („Apokatastasis ton panton“), eine Wiederherstellung der ganzen Schöpfung einschließlich der Sünder und Verdammten zu einem Zustand vollkommener Glückseligkeit? „Zu diesem vielumstrittenen Thema“ legt G. MÜLLER eine „vorläufige Bibliographie“ vor. Vf. erstrebt deshalb keine Vollständigkeit, vielmehr will er „dem interessierten Theologen und Laien in übersichtlicher Form“

das für eine „eingehende und sachgemäße“ Information „unbedingt erforderliche bibliographische Material“ bieten. Obgleich der Hinweis auf die Vorläufigkeit der Arbeit im vorhinein eine definitive Beurteilung der Bibliographie ausschließt, seien dennoch einige Anmerkungen erlaubt: Das Material will Vf. in „übersichtlicher Form“ vorlegen. Die dazu gewählten Ordnungskriterien sind teils formaler, teils materialer Art. Nach einem Hinweis auf „vorhandene Bibliographien“ (Kapitel I) ordnet er das Material zunächst nach seinem Fundort: „Artikel in Nachschlagewerken“ (II). Dann legt er es unter dem Aspekt „Begriffs- und wortgeschichtliche Artikel, Aufsätze und Monographien“ (III) vor und prüft es im IV. Kapitel auf seine „religionsgeschichtlichen Anklänge und Parallelen“ u. a. unter den Themen: „Bodhisattva-Ideal des Mahayama Buddhismus“, „orientalisch-griechische Weltalter-Theorien“, „Einfluß der persischen Religion auf das Alte Testament“. Nach der Durchsicht auf „Systematisch-theologische Beiträge“ (VI) nennt er „übergreifende problemgeschichtliche Darstellungen“ (VII), die er nach der Herkunft der Autoren (amerikanische und europäische) unterteilt. Den „Monographien und Abhandlungen über kürzere Zeiträume“ (VIII) folgen eine „Bibliographie der seit 1800 in deutscher Sprache erschienenen Monographien und Abhandlungen“ (IX) und schließlich die Literatur römisch-katholischer Autoren (IX) sowie „Stellungnahmen von und über Karl Barth“ (XI).

Diese Ordnung, die sich einmal nach Herkunft oder Sprache der Autoren richtet, daneben auf dem Kriterium der Veröffentlichungsart oder dem Erscheinungsgebiet der angeführten Literatur beruht und außerdem chronologische Aspekte sowie Aussageinhalte zugrunde legt, kann zwar einzelnen Lesern helfen, unter einem der genannten Aspekte gesuchte oder vermutete Literatur zu finden. Sie erscheint aber zumindest im Hinblick auf einzelne Literaturangaben problematisch. Denn sie macht nicht allein häufige Wiederholungen notwendig (z. B. III,3 = IV,36; III,4 = IV,11 = IV,37; III,6 = IV,15 = IV,32 = IV,39 = IV,44 = VII,13; VI,9 = VII,12 u. ö.), sondern erschwert auch inhaltlich einen Überblick. Teilweise werden nämlich aus Artikeln und Monographien nur einzelne Seiten oder Kapitel als zum Thema *Allversöhnung* gehörig zitiert (z. B. IV,26 (S. 368, 467f) = IV,30 (S. 347ff, 368, 467f) = IV,45 (S. 259, 286 . . .); III,6 (S. 8ff) = IV,15 (S. 9) = IV,32 (S. 22ff) = IV,39 (S. 11ff) = IV,44 (S. 15ff) = VII,13). Ob und wie dieses Thema in das Gesamt eines anderen Themenkreises hineingehört, ist bei einer solchen Auflösung in Einzelangaben nicht ersichtlich. — Zu einzelnen Artikeln und Abhandlungen gibt Vf. kritische Erläuterungen oder Ergänzungen, die über die bibliographischen Angaben hinausgehen, z. B. II,5 („materialreichster Beitrag“); III,4 („sachlich unergiebig“); VIII,8 („materialreichste Stoffsammlung in deutscher Sprache . . .“) u. ö. Solche Anmerkungen gibt G. MÜLLER vor allem zu dem Material, das in „in Europa nicht ohne weiteres greifbaren amerikanischen Werken“ vorliegt oder „schwer zugängliche oder wegen ihres geringen Umfanges für den wissenschaftlichen Gebrauch nicht primär beachtenswerte Literatur“ ist. Im einzelnen erscheinen solche Auswahlkriterien subjektiv, sie können aber dennoch dem ein langwieriges Suchen ersparen helfen, der nur einen ersten Überblick über das Thema *Allversöhnung* gewinnen möchte.

Auch wenn die vorgelegte Bibliographie dem Spezialisten nicht ausreichend erscheint, gibt sie insgesamt einen guten Einstieg in das vielschichtige Problem. Darüberhinaus kann sie anregen, die Fragen nach den Missionsmotiven und der Missionsbegründung, die unter dem Begriff „Seelenrettung“ zusammengefaßt

werden könnten, in einem größeren Zusammenhang erneut anzugehen sowie die theologischen Implikationen der Entwicklungsarbeit zu untersuchen, ob und inwieweit der Glaube an eine Allversöhnung den Entwicklungsgedanken und die Entwicklungsarbeit zu fördern oder zu hemmen vermag. Eine wertvolle „vorläufige“ Anregung.

Aachen

Dr. August Peters

**Neubauer, Ernst:** *Grenzen der Wissenschaft und Freiheit des Glaubens.* Claudius Verlag/München 1972; 308 S., DM 19.80

In der vorliegenden Schrift gibt der ev. Theologe ERNST NEUBAUER einen straffen und aufgrund der Subtilität der behandelten Problematik nicht immer leicht lesbaren Überblick über die verschiedenen Wirklichkeitsvorstellungen der Wissenschaften. Das Buch gliedert sich in drei Hauptabschnitte, von denen der erste (Teil A: 21—153) das Verhältnis von „Naturwissenschaft und Wirklichkeit“ behandelt. An Hand einer Fülle von sorgsam ausgewählten Originalzitate bedeutender Naturforscher gelingt es N., den interessierten Laien selbst in die schwierigsten Probleme moderner naturwissenschaftlicher Forschung (z.B. Physik, Biologie, Kybernetik, Anthropologie) einzuführen, obgleich manches wohl nur vom ‚insider‘ vollständig begriffen werden dürfte. — In dem wesentlich kürzeren Abschnitt „Geisteswissenschaft und Wirklichkeit“ (Teil B: 154—190) befragt N. die Psychologie, die Geschichtswissenschaft und schließlich einige Vertreter der Philosophie, deren Einfluß auf die ‚Moderne‘ besonders wichtig ist, nach ihren Vorstellungen von „Wirklichkeit“. — Im letzten Hauptteil „Wirklichkeit und Glaube“ (Teil C: 191—304) zielt N. auf die Grenzen der Wissenschaft, um so den freien Raum für den Glauben aufzuweisen. In dem leider viel zu kurzen Abschnitt „Religion — ein Urphänomen der Menschheit“ (211—213) hätte sich der vergleichende Religionswissenschaftler eine sorgsamer ausgewählte Literatur gewünscht, wobei besonders an die bekannte Studie GUSTAV MENSCHINGS *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (1955, als Siebenstern-Taschenbuch 1966, in amerik. Übers. 1971) erinnert sei, weil hier in engagierter Weise gerade das Problem von Wahrheit und Wirklichkeit in den Religionen erörtert wird, um das es auch N. geht. Wie problematisch es ist, in seinen Ausführungen von nur einem einzigen Religionswissenschaftler abhängig zu sein, zeigt die von N. zitierte GLASENAPPSche Definition der Religion, die anfechtbar ist, da sie im Hinblick auf die dominierend impersonalen Vorstellungen des Numinosen in asiatischen Hochreligionen nicht ausreicht.

Von besonderem Interesse ist Teil C, III, wo von „Theologie im Bann des überholten Weltbildes“ (237—263) die Rede ist. Hier wird in selbständiger und kritischer Weise R. BULTMANNS „Entmythologisierung-Dogma“, das auf einem mechanistisch-kausalen Weltbild beruht, auf seine Gültigkeit angesichts der Erkenntnisse moderner Physik befragt. Dabei werden die Grenzen des Bultmannschen „Dogmas“ überdeutlich. Aufgrund seiner konzisen und engagierten Darstellungsweise bietet dieses Kapitel eine vorzügliche Einführung in die mannigfaltigen Verirrungen moderner und modernster Theologen, die sich oft dem jeweils herrschenden Zeitgeist ausliefern (vgl. H. BRAUN, M. METZGER). Hier muß selbst der um (methodische) Neutralität bemühte Religionswissenschaftler im Angesicht der lebendigen Frömmigkeit in der Religionsgeschichte sagen: Wehret den Anfängen! Denn was Religion ist, wird von diesen Theologen nicht mehr verstanden.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß ERNST NEUBAUER ein ungemein lesenswertes (wenngleich auch nicht immer einfaches) Buch vorgelegt hat, das interessierte Leser veranlassen dürfte, sich noch stärker mit dem brennenden Problemen auf dem Grenzgebiet zwischen Religion und Naturwissenschaft zu befassen. Hoffnungsvoll ist NEUBAUERS Resümee: „Indem wir so die Erfahrung des Glaubens inmitten der Wirklichkeit dieser Welt und doch von ihr sich deutlich abhebend umschreiben, sind wir überzeugt, mit dem, was die Wissenschaft über die ihr zugängliche Wirklichkeit zu sagen vermag, in keiner Weise in Kollision zu geraten“ (282).

Mönchengladbach

Udo Tworuschka

### Eingesandte Bücher

In der ZMR werden in der Regel nur Bücher missions- oder religionswissenschaftlichen Inhalts besprochen. Andere, bei der Redaktion eingehende Schriften werden lediglich angezeigt.

ANDREAE, JOH. VALENTIN: *Theophilus*. Lateinisch und Deutsch (Übersetzung von F. Oehler). Eingeleitet und herausgegeben von Richard van Dülmen (= Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, hrg. von Martin Brecht und Gerhard Schäfer, Bd. 5). Calwer Verlag/Stuttgart 1973; 184 S., DM 19.80

KOLBE, MAKSYMILIAN MARIA, Bl.: *Wybór pism*. Przygotował do druku Komitet Redakcyjny pod kierunkiem O. Joachima Romana Bara OFMCon. Akademia Teologii Katolickiej/Warszawa 1973; 664 S., zł 150.—

MAIER, JOHANN/SCHUBERT, KURT: *Die Qumran-Essener*. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde (= Uni-Taschenbücher, 224). Ernst Reinhardt Verlag/München-Basel 1973; 314 S., DM 14.80

MICHEL, HEINER (Hrg.): *Niemand spricht mit mir*. Kommunikationsstörungen. Wege aus der Isolierung. Material zum Fernsehmagazin *Kontakte I*. Laetare-Verlag Stein/Nürnberg und Imba-Verlag/Freiburg i. Ue. 1973; 176 S.

WEBER, HARTWIG: *Schülerinitiative groß geschrieben*. Neue Verfahren im Unterricht (Reihe ru: provokativ, 1). Laetare/Imba 1973; 115 S.

*Neues Meßbuch für Sonn- und Feiertage*. Kirchenjahr C. Herausgegeben von Alfred L ä p l e. Paul Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1973; 680 S., DM 8.50

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes*: Prof. KAZIMIERZ ROMANIUK, Warszawa/Polen, Krak. Przedm. 52—54 · Prof. Dr. RICHARD J. MOHR, Mr. Franckenstraat 12, Nijmegen (Niederlande) · Dr. phil. GUNTHER STEPHENSON, 6101 Traisa b./Darmstadt, Röderstr. 37 · P. LINUS FÄH, D. Th., OFMCap, Seminari Agung, Dj. Sibolga 21, Pematang-Siantar, Sumatra/Indonesia · Prof. Dr. PAUL HACKER, 44 Münster, Besselweg 14 · P. Dr. WILLI HENKEL OMI, Via Aurelia 290, I-00165 Roma · ULRICH VOLLMER, 5 Köln 60, Rotterdamer Str. 19

# RELIGIONEN UND CHRISTENTUM UND DER SÄKULARISIERUNGSPROZESS IN ASIEN\*

von Hans Waldenfels

Die Frage nach Religionen und Christentum im Rahmen des auch in Asien immer deutlicher in Erscheinung tretenden Säkularisierungsprozesses bedarf vorab zweier Hinweise.

Zunächst muß, wo von Asien gesprochen wird, eine Beschränkung auf bestimmte typische Erscheinungsformen des Verhältnisses von Religionen und Säkularisierung vorgenommen werden; denn Asien als solches gibt es nicht. Wir beschränken uns — vielleicht etwas willkürlich — auf die Situationen Indiens und Pakistans, Ceylons/Sri Lankas, Japans und der Philippinen. Der Einfluß des Marxismus scheint in dieser Abhandlung nur am Rande auf, weil auf der Tagung, auf der das Thema behandelt wurde, ein Korreferat sich mit dem christlichen Zeugnis angesichts des Vordringens marxistischen Denkens in Asien beschäftigen sollte<sup>1</sup>. Aus diesem Grunde kommen die typischen Formen des asiatischen Marxismus, die Entwicklung Chinas unter MAO TSE-TUNG<sup>2</sup> oder Nord-Vietnams unter HO CHI-MINH, nicht zur Sprache.

Sodann ist vor einer naiven Übertragung des abendländischen Säkularisierungsverständnisses bzw. der im Abendland geführten Diskussion über diesen Begriff auf den asiatischen Raum zu warnen. Gerade weil aber diese Frage auch in Asien selbst heute noch durchaus im Fluß ist, soll eingangs grundsätzlich auch auf den Diskussionsstand im westlichen und im asiatischen Raum eingegangen werden.

## 1. SÄKULARISIERUNG/SÄKULARISMUS

### 1. 1. *Verschiedene Bedeutungen*

Begriffsgeschichtliche Untersuchungen wie die von H. LÜBBE, auch das Werk von H. BLUMENBERG<sup>3</sup> zeigen, daß der Ursprung des Begriffes „Säku-

\* Der Text stellt die deutsche Fassung eines auf dem Weltkongreß der „International Association for Mission Studies“ im August 1972 in Driebergen, Holland, gehaltenen, ursprünglich in englischer Sprache verfaßten Hauptreferates dar. Zitate aus dem Englischen wurde in der Regel mit Absicht nicht übersetzt.

<sup>1</sup> Ein Korreferat des Kongresses von WON YONG JI, *Christian Witness in View of the Advance of Marxism in Asia*, sollte sich ausdrücklich mit dieser Thematik beschäftigen.

<sup>2</sup> Vgl. W. SCHILLING, *Einst Konfuzius — heute Mao Tse-tung*. Die Mao-Faszination und ihre Hintergründe (Weilheim 1971); W. BAUER, *China und die Hoffnung auf Glück* (München 1971)

<sup>3</sup> Vgl. H. LÜBBE, *Säkularisierung*. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (Freiburg/München 1965); H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frank-

larisierung“, wie er im Westen gebraucht wird, zeitlich wie räumlich einigermaßen feststeht. Er gehört entwicklungsgeschichtlich in das 19. Jahrhundert, und zwar in den abendländischen Sprachraum. Doch auch innerhalb dieses Sprachraumes muß dann unterschieden werden.

Im *deutschsprachigen* Raum finden wir nebeneinander: Säkularisation, Säkularisierung, Säkularismus, Säkularität. Alle diese Wörter haben es mit der Welt, Weltlichkeit, Welt-werdung und im negativen Sinne mit Verweltlichung zu tun. Unterscheidet man die Begriffe, so ist *Säkularisation* „der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft“<sup>4</sup>. Unter *Säkularisierung* „versteht man den Prozeß der Loslösung der verschiedensten Elemente des menschlichen Lebensbereiches (wie Anschauungen, Sitten, Gesellschaftsformen, selbst Sachen und Personen) oder von dessen Gesamtheit aus der Bestimmung durch die Religion“<sup>5</sup>. *Säkularität* ist dann das Ergebnis des genannten Prozesses. *Säkularismus* schließlich ist entweder der zu einem weltanschaulichen Programm erhobene Säkularisierungsprozeß oder das in falscher Weise ideologisierte Ergebnis des Prozesses<sup>6</sup>.

In der *englischen* Sprache lassen sich Säkularisierung und Säkularisation nicht unterscheiden; „secularisation“ steht für beide Bedeutungsinhalte. Selbst „secularisation“ und „secularism“ werden häufig nicht streng geschieden. „Secularism“ wurde definiert: „The doctrine that morality should be based solely on regard to the well-being of mankind in the present life, to the exclusion of all considerations drawn from belief in God or in a future state.“ Wir finden das Wort im Titel eines Buches von GEORGE HOLYOAKE, dem Gründer der Londoner Secular Society. HOLYOAKE selbst ging von der Tatsache aus, daß eine auf Theologie beruhende Moral nicht allgemein akzeptiert werde; daß die ethischen Vorschriften des Christentums anzuerkennen seien, sofern sie mit der Wohlfahrt der Gesellschaft übereinstimmten; daß jedoch im übrigen die vollen Rechte eines Bürgers der säkularen Gesellschaft von Bedingungen eines christlichen Bekenntnisses freizusetzen seien, das die Wirklichkeit dieser Gesell-

furt 1966). Merkwürdigerweise gibt es im RGG V keinen Artikel „Säkularisierung“, sondern lediglich „Saeculum“, „Säkularisation“ und „Säkularismus“. — Über die missiologische Diskussion vgl. P. LÖFFLER, Der Begriff der Säkularisierung in der ökumenisch-missionstheologischen Diskussion: *Ev. Miss. Z.* 23 (1966) 213—227; O. STEGMAIER, Mission und Säkularismus: *Verbum SVD* 11 (1970) 45—53; H. W. GENSICHEN, Mission und Säkularisierung: *Ebd.* 13 (1972) 173—185; J. SWYNGEDOUW, Between the Religious and the Secular: *The North-east Asia Journal of Theol.* Sept. 1970/March 1971 1—20

<sup>4</sup> H. LÜBBE, a.a.O. 23; vgl. P. LÖFFLER, a.a.O. 215

<sup>5</sup> So A. KELLER: SM 4, Art. „Säkularisierung“, 360—372, Zitat: 361; vgl. SWYNGEDOUW, a.a.O. 5

<sup>6</sup> Vgl. die begrifflichen Abgrenzungen: SM 4 360ff

<sup>7</sup> So: *The Oxford English Dictionary*, Art. „Secularism“.

schaft transzendiert<sup>8</sup>. Entscheidend ist, daß diese Anfangsform einer geforderten Säkularisierung keine Kampfstellung gegen die christliche Kirche bzw. gegen die Religion überhaupt zum Inhalt hatte. Doch selbst wenn man dieses zugesteht, läßt sich nicht leugnen, daß die Gegenüberstellung von Säkularität und Christlichkeit bzw. Religiosität den Keim zu einer Gegensätzlichkeit in sich trug. Denn die Zurückdrängung des Religiösen aus Bereichen, die ihm geschichtlich zugewachsen waren, ging nicht ohne Widerstand von seiten der etablierten Religion ab.

## 1. 2. *Einige Eigenschaften des westlichen Säkularisierungsbegriffes*

Damit ergeben sich einige grundlegende Eigenschaften des Säkularisierungsbegriffes, die es auch im Hinblick auf die Säkularisierung in Asien zu beachten gilt:

1. 2. 1. *Säkularisierung als Herausforderung des Christentums*: Da die Forderung nach Säkularisierung im Gegenüber zu der im Abendland vorherrschenden konkreten Religionsform erhoben wurde, bedeutete der Ruf nach Säkularisierung eine klare Herausforderung des Christentums und seiner institutionellen Form, der Kirche. Säkularisierung mußte somit im Raum des Abendlandes als Befreiung von kirchlichen Ansprüchen und kirchlicher Herrschaft verstanden werden.

1. 2. 2. *Unterschiede zwischen Europa und den USA*: Eine solche Befreiung konnte aber schon im Westen nicht in allen Ländern in gleicher Weise gefordert werden. So bestand ein wesentlicher Unterschied zwischen der Alten und der Neuen Welt der USA darin, daß letztere von vornherein unter dem Gesetz der Trennung von Kirche und Staat antraten und folglich dort von Anfang an „weltlicher“ Staat und religiöse Pluralität einander im Geiste positiver Toleranz und Kooperation begegneten.

1. 2. 3. *Ideologisierung des Säkularisierungsverständnisses*: Wo Säkularisierung zu einem Kampfruf gegen die religiösen Einflüsse wurde und sich mit dem Stichwort „Säkularisierung“ die Ideologie reiner Diesseitigkeit und Innerweltlichkeit verband, begann die Ideologisierung des Begriffs. Das wiederum hatte zur Folge, daß Säkularisierung — je nachdem, von wem das Wort gebraucht wurde, — entweder die Geburt einer neuen Werteskala, Mündigkeit und Freiheit besagte oder aber Abfall von der Religion, Verlust des wahren Menschenbildes, Atheismus u. ä. Säkularisierung und Religion besagten dann zwei unversöhnliche Standpunkte.

1. 2. 4. *Theologische Wertungen*: Die theologische Diskussion der neuen Wirklichkeit „Säkularisierung“ führte schließlich zu zwei gravierenden Ergebnissen:

Auf der einen Seite versuchten vor allem evangelische Theologen die mit der Säkularisierungsthese gegebene Religionskritik dadurch zu unter-

<sup>8</sup> Vgl. H. LÜBBE, a.a.O. 49f; in der Deutung der Persönlichkeit HOLYOAKES folge ich LÜBBE; etwas anders LÖFFLER, a.a.O. 214, u. a.

laufen, daß sie das Christentum aus dem Kontext religiöser Angebote und Ansprüche herausbrachen und es als die ganz neue, auch jede Religion unter das Gericht Gottes rufende Weise göttlicher Offenbarung und Selbstmitteilung vorstellten<sup>9</sup>.

Zum anderen — damit kehren wir zur deutschen Unterscheidung von *Säkularisierung* und *Säkularismus* zurück — versuchte man die Säkularisierung als den legitimen Prozeß der Selbstbefreiung zu verstehen, zu dem Gott den Menschen in der Stunde der Schöpfung aufgerufen hat, als er ihm den Auftrag erteilte, sich diese Welt als seine eigene Welt untertan zu machen (vgl. *Gen* 1,28). Insofern der Mensch aber stets in der Gefahr steht, sich Gott und seinem Auftrag zu entziehen, ist auch damit zu rechnen, daß der Mensch den Prozeß der Säkularisierung in Eigenmächtigkeit vollzieht und dann aus der Säkularisierung als Erfüllung eines göttlichen Gebotes Säkularismus als sündhafte Fehlform desselben Prozesses unter Abkehr von Gott und Hinkehr zu selbstgeschaffenen Götzen wird<sup>10</sup>.

1.2.5. *Fragwürdige Konsequenzen*: Die deutliche Unterscheidung von Säkularisierung und Säkularismus führte ihrerseits zu Konsequenzen, die inzwischen Kritik hervorgerufen haben:

Zunächst scheint die These einer auch vom Christentum her legitimen Säkularisierung zu ergeben, daß der Prozeß der Säkularisierung nicht nur zu dulden, sondern positiv zu unterstützen ist<sup>11</sup>. Das bedeutet zugleich, daß der Abbau des Religiösen nicht zu sehr bekümmern darf, sondern im Sinne einer legitimen Fortschrittsbewegung eher noch zu begrüßen ist, und das um so mehr, wenn Religion und Religiösität als eigenmächtiges, gottwidriges Handeln zu verstehen sind.

Zum anderen spitzt sich die These völlig zu, wenn gefolgert wird, daß Säkularisierung letzten Endes nur im Raum der von Gott her ergangenen und verstandenen Offenbarung entstehen konnte und sie somit einseitig als Produkt der jüdisch-christlichen Kulturwelt angesehen wird.

<sup>9</sup> Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/2 § 17; vgl. G. THILS, *Christentum ohne Religion?* (Salzburg 1969)

<sup>10</sup> Vgl. F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Die Säkularisierung als theologisches Problem (Stuttgart 1953)

<sup>11</sup> Vgl. die entsprechenden Aussagen M. XHAUFFLAIRES in seinem Buch: *Feuerbad und die Theologie der Säkularisation* (München/Mainz 1972), vor allem 257—292, wo auch die Ansätze J. B. METZS vor 1967 (damit der größte Teil seines Buches: *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968) unter das Verdikt mangelnder Konsequenz fallen. Zustimmung wird man jedenfalls der Beobachtung XHAUFFLAIRES, „daß die Theologien der Säkularisation die Richtigkeit ihrer These nicht *historisch* entwickeln können, daß nämlich das biblische und christliche Denken die eigentliche Ursache des modernen Säkularisationsprozesses sei. Dies bleibt, genau genommen, eine *These*. Weit davon entfernt, in einer eigentlich historischen Analyse deduziert worden zu sein, bleibt diese vielmehr der Ausdruck eines Wunsches und des Willens zur Systematisierung.“ X. nennt das „ein ideologisches Verfahren“ (a.a.O. 265).

Die Ableitung dieser Thesen, die wesentlich auf theologischen Prämissen beruhen, braucht hier nicht geleistet zu werden. Nur soviel sollte deutlich sein, daß, wer sich mit der Säkularisierung in Asien befassen will, angesichts der im Westen geführten Diskussionen und Definitionsversuche ein praktikable Arbeitshypothese hinsichtlich dessen, was er „Säkularisierung in Asien“ nennen will, vortragen muß.

## 2. SÄKULARISIERUNG IN ASIEN

### 2.1. *Zwei Fragen*

Im Blick auf Asien sind zwei grundlegende Fragen zu stellen und die entsprechenden Phänomene einzuordnen:

2.1.1. *Asiatische Säkularisierung als Ergebnis westlicher Säkularisierungseinflüsse*: Das technische Zeitalter hat vom Abendland her die Länder und Völker der nichtwestlichen Welt erreicht. Zwar sollte zwischen Säkularisierung und Verwestlichung bzw. Industrialisierung und technischer Revolution unterschieden werden. Dennoch kann nicht gelegnet werden, daß zusammen mit den neuzeitlichen westlichen Einflüssen auch das säkulare bzw. säkularistische Denken im westlichen Sinne sich in den ursprünglich außerchristlichen Kulturkreisen ausbreitet. Das führt zu der Frage: Wie wirkt sich der westliche Säkularisierungsprozeß auf Asien, seine Denk- und Verhaltensweisen, seine religiösen Bindungen und Weltanschauungen aus? Ist der Säkularismus Asiens Ergebnis westlicher Einflüsse allein?

2.1.2. *Asiatische Säkularisierung als Ergebnis asienimmanenter Entwicklungen*: Wer sich jedoch nicht die These zu eigen macht, daß Säkularisierung notwendig ein Produkt westlicher Geisteshaltung ist und daher von vornherein gar nicht im Bereich östlicher Religiosität zu suchen ist, wird auch die Frage stellen müssen, ob es nicht in Asien — unabhängig von den modernen westlichen Einflüssen — bereits Säkularisierungsprozesse bzw. zumindest dem westlichen Säkularisierungsverständnis analog zuzuordnende Prozesse gegeben hat. Dabei könnte dann die Frage auf sich beruhen bleiben, ob das Wort „Säkularisierung“ nicht am Ende doch ein Einfuhrprodukt des Westens ist.

Persönlich bin ich geneigt, von Säkularisierungsprozessen in Asien auch vorgängig zur modernen, aus dem Westen kommenden Säkularisierung der Welt zu sprechen. Einige Beobachtungen stützen diese Vermutung.

### 2.2. *Gründe für eine weitere Fassung des Säkularisierungsbegriffes*

2.2.1. *Die Trennbarkeit der Elemente des Säkularisierungsbegriffes*: Der Säkularisierungsbegriff, wie wir ihn heute verstehen, schließt eine Reihe von Elementen ein, die sich voneinander trennen lassen: Befreiung der Gesellschaft von religiösen Einflüssen — Duldung einer Pluralität von Religionen, Weltanschauungen, Ideologien — Trennung von Staat und Religion, Profanem und Heiligem — Rationalisierung und Anerken-

nung menschlicher Autonomie. Sicher stellt sich das Verhältnis von „heilig“ und „profan“ z. B. im Bereich des Buddhismus anders dar als im Bereich des Christentums. Dennoch kann es aber in überwiegend buddhistisch geprägten Ländern ebenso wie in überwiegend christlich geprägten Ländern z. B. das Problem der Pluralität der Religionen geben, muß sich folglich der Staat mit dem Problem einer solchen in seinem Land auftretenden Pluralität befassen. Auch emanzipatorische Prozesse können nicht ohne weiteres ausgeschlossen werden. Nur wenn wir voraussetzen, daß Technik ein konstitutives Element der Säkularisierung darstellt, kann mit HOEKENDIJK geschlossen werden, daß „die Geschichte des Säkularismus in Asien und Afrika erst im 19. Jahrhundert mit der Industrialisierung“ anfängt; nach ihm sind daher die autochthonen Parallelen „Konstruktionen ex post facto“<sup>12</sup>. Es läßt sich jedoch nicht übersehen, daß a) in den beiden großen Ländern, in denen die Säkularisierung auch in der theologischen Reflexion eine bedeutsame Rolle spielt, in Indien und Japan, eine große Zahl von Autoren den Säkularisierungsprozeß als eigenständigen Prozeß zu verstehen suchen und b) geschichtliche Beispiele zeigen, daß tatsächlich von Säkularisierungsprozessen auch vor dem Einbruch westlichen Denkens gesprochen werden kann.

2.2.2. *Autoren Asiens zur Säkularisierung*: Indische und japanische Autoren bzw. auch westliche Autoren, die lange in Asien lebten, tadeln die These, asiatische Säkularisierung sei nichts anderes als das Ergebnis westlicher Säkularisierungseinflüsse, als engstirnig. In einem ausführlichen Kapitel „Säkularisierung und Modernisierung“ gibt SH. YAMAMOTO folgende Begründung der modernen Kurzsichtigkeit<sup>13</sup>: Der moderne Mensch wächst in einer säkularisierten Zivilisation auf, identifiziert dann Säkularisierung mit Modernität und Modernität noch einmal mit Westlichkeit. Das aber ist seiner Ansicht nach schon deshalb unbegründet, weil es in verschiedenen Teilen der Welt und zu verschiedenen Zeiten der Weltgeschichte Säkularisierungsprozesse gegeben hat. Seinerseits entwickelt er folgende Typologie der Säkularisierung: 1) Säkularisierung als Ergebnis einer Auseinandersetzung von Orthodoxie und Heterodoxie (z. B. im Bereich der jüdisch-christlichen Religion), 2) Säkularisierung als Ergebnis von Auseinandersetzungen zwischen Fremd- und einheimischen Religionen und das historische Phänomen der sog. „Renaissance“ (z. B. in China nach den Sui-T'ang-Dynastien, 581—618 bzw. 618—907 n. Chr.), 3) Säkularisierung als Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen politischen und religiösen Autoritäten<sup>14</sup>.

Zumal Typ 3 wird aber inzwischen von asiatischen Autoren als ein auch in Asien mehrfach verwirklichter Typ angesehen. So schreibt der Inder P. K. SUNDARAM in einem Aufsatz „Hinduism and Secularism“:

<sup>12</sup> Vgl. RGG V 1297

<sup>13</sup> Vgl. SH. YAMAMOTO, *Toynbee to bunmeiron no sōten* (Tokyo 1969) 258—270

<sup>14</sup> So a.a.O. 280ff

„The idea of secularism as a state policy, though not in the same detail or orientation, has not been unknown in this country even in earlier periods of its history. Asoka made it known that harmony is good, . . . , and that all faiths of men are to be respected. The 12th Edict declared: ‚His Sacred Majesty the King does reverence to men of all sects, whether ascetics or householders‘, etc. Akbar had the inspiration to formulate the Universal Religion and proclaimed in no uncertain terms his respect for religions other than his own. He sought to minimise religious differences by intermarriage. He had Maulvis, Pandits, Jain monks, and Jesuits in his court. He founded *Din ilahi* by which people worshipped one God whose symbol was the Sun<sup>15</sup>.“

AKBAR suchte somit schon im 15. Jahrhundert eine Einigung des Landes, indem er eine Religion jenseits von Islam und Hinduismus als eine nationale Religion anstrebte und so in einer positiven Trennung von Staat und Religion die Wohlfahrt des Landes zu verwirklichen suchte. Das Anliegen, das bei der Gründung des indischen Staates vorschwebte, war bereits seit Jahrhunderten wirksam.

Auch von einer mehr soziologischen Sicht her ist die Frage, ob die asiatische Säkularisierung nur eine Ausweitungserscheinung der westlichen Säkularisierung oder aber etwas Eigenständiges ist, negativ zu beantworten. R. HEREDIA, Poona, sagt dazu:

„Die Frage so stellen verrät einen engen zeitgenössisch-westlichen Blickwinkel. Säkularisierung als soziologisches Phänomen, das Entmythologisierung, Rationalisierung, Autonomie des Humanen u. a. impliziert, ist doch viel älter als Westeuropa und zeigte sich auch zu anderen Zeiten und an anderen Orten. So kann man in der westlichen klassischen Welt mit Sicherheit feststellen, daß die stoische Bewegung eine Säkularisierung der klassischen Religion im weiteren soziologischen Sinne einschloß. So übte bereits im 5. Jh. v. Chr. der indische Buddhismus einen säkularisierenden Einfluß auf den Hinduismus aus. Er wurde später zwar vom Hinduismus absorbiert, jedoch nicht ohne eine starke säkularisierende Tendenz zu hinterlassen, wie sie sich in der Advaita-Religion Shankaras und seiner Schule zeigt, die heute weithin die Religiosität des gebildeten Hindu ausmacht. Was die moderne westliche Säkularisierung auszeichnet, sind die Idee des Fortschritts und der Begriff der Geschichte, die beide deutlich auf biblische Grundlagen zurückgehen. Ein anderer hervorstechender Faktor sind Wissenschaft und Technik, doch beide abhängig von und vordergründiger als die zuvor genannten Gesichtspunkte. Auch in Japan haben wir vordergründig einen starken Einfluß der westlichen Säkularisierung, doch untergründig wirkt der Zen-Buddhismus, den ich als säkularisierende Philosophie ansprechen würde. So ist auch der Taoismus in China eher soziologisch eine Form der Säkularisierung als der Marxismus, der seinerseits alle soziologischen Eigenschaften einer religiösen Ideologie an sich trägt. In Indien bei seiner starken Beschäftigung mit politischem Säkularismus und der Demokratie gibt es zweifellos starke Obertöne der westlichen Säkularisierung, obwohl ihr Einfluß eher bei der humanistischen Aufklärung als speziell und direkt beim Christentum ansetzt. Doch in der hinduistischen Avidya-Philosophie und der Sympathie, die die Gebildeten für eine buddhistische Philosophie zeigen, lassen sich die Untertöne einer indischen Säkularisierung erkennen, die sich in in einem modernen Rahmen entfaltet<sup>16</sup>.“

<sup>15</sup> Vgl. *Religion and Society* (Bangalore) XI/2 (1964) 16—22; Zitat: 17

<sup>16</sup> Zitiert nach einem unveröffentlichten Text

Nach Ansicht HEREDIAS ist die Betonung von Fortschritt und Geschichte ein typischer Zug der modernen westlichen Säkularisierung.

Doch finden der dogmatische Gebrauch von Begriffen wie Fortschritt und Entwicklung oder die Einteilung der Welt in entwickelte und Entwicklungsländer auch heftige Kritik bei asiatischen Autoren. C. T. KURIEN, Tambaram, bemerkt dazu:

„The message is that what the ‚developing‘ countries need is not only food and clothing, not even televisions and jumbo planes, but also more science, more culture and more ‚democracy‘ (or ‚communism‘ as the case may be) — more in fact of everything that the ‚developed‘ countries happen to have. The modernisation approach is accompanied by the implicit, or... quite explicit belief that the ingredients of modernisation are *all* alien to the native soils of the ‚developing‘ countries<sup>17</sup>.“

KURIEN nennt das Gerede „about a universally general development problem“ einen gefährlichen Mythos. Er befürchtet überdies, „that we will soon enough realise the *partial* nature of the old approach without challenging its underlying assumption of *universalism*, and that the new approach that we evolve will only reinforce the myth of universalism by making the concept of development more inclusive and comprehensive“:

„One shudders to think of a concept of development which is all-inclusive and universal as it then transforms itself into an ideology with totalitarian overtones<sup>18</sup>.“

Noch ein letztes Beispiel sei hier angeführt. S. UEDA, Kyoto, hat beim 5. Salzburger Humanismusgespräch 1970 über den „Buddhismus und das Problem der Säkularisierung“ referiert. Während in Indien die politische Säkularisierung, also die Beziehung von Staat und institutionalisierter Religion, im Vordergrund der Diskussion steht, greift er die im Westen diskutierte, grundsätzlichere religiöse Säkularisierung, also die Beziehung von „heilig“ und „profan“, „geistlich“ und „weltlich“ auf. Diese Grundunterscheidung erkennt UEDA auch für den Urbuddhismus an. Doch vertritt er dann, daß der Mahayana-Buddhismus diesen Unterschied aufhebt bzw. überwindet, so daß von dort aus in dieser Form des Buddhismus „die Frage der sogenannten ‚Säkularisierung‘ zunächst gegenstandslos zu sein“ bzw. der Buddhismus „jenseits der Säkularisierungsfrage zu stehen“ scheint<sup>19</sup>.

UEDA übersieht aber dann nicht, daß es gerade als Folge der Ununterschiedenheit von „sakral“ und „profan“ in Japan die negative Form der Säkularisierung — das japanische Wort *sezokuka* bedeutet wie das englische Wort *secularism* in seiner negativen Bedeutung Verweltlichung,

<sup>17</sup> Vgl. C. T. KURIEN, *The Concept and Content of Development: Religion and Society* XVII/2 (1970) 9—15, Zitat: 12; dazu die Bemerkungen von H. W. GENSICHEN, a.a.O. 177

<sup>18</sup> So C. T. KURIEN, a.a.O. 11

<sup>19</sup> Vgl. SH. UEDA, *Der Buddhismus und das Problem der Säkularisierung. Zur gegenwärtigen geistigen Situation Japans*: O. SCHATZ (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft?* (Graz/Wien/Köln 1971) 255—275, bes. 256f, Zitat: 260

Profanierung, Weltverfallenheit<sup>20</sup> — als Weltverfallenheit gegeben hat und daß die Gefahr dieser Art von Verweltlichung nicht erst in der Gegenwart aufgetreten ist<sup>21</sup>. Im Blick auf den westlichen Sprachgebrauch von Säkularisierung als „Loslösung der Vorstellungen, der Gedanken, der Sachen, der Einrichtungen und Institutionen usw. aus ihren ursprünglichen religiösen Bindungen und deren Verselbständigung mit jeweiligen Eigengesetzlichkeiten“<sup>22</sup> wiederholt UEDA aber, daß eine solche Form von Säkularisierung im Bereich des Buddhismus nicht denkbar ist, da die eigentümliche Gestalt der Unterscheidung von „weltlich“ und „buddhistisch“ nur in ihrer Ununterschiedenheit zutage tritt, so daß es sich „um eine dimensionale Bewegung des ununterschiedlichen Unterschieds und der unterschiedlichen Ununterschiedenheit“ handelt<sup>23</sup>.

Angesichts der sich zuspitzenden weltweiten Gestalt der Säkularisierung sieht sich aber auch der buddhistische Kulturraum nach UEDA vor die Frage gestellt, „ob die Religion nicht überflüssig geworden ist, nicht endgültig überwunden worden ist, oder vor die Frage, ob die Menschheit, vorausgesetzt, daß die Religion die letzte Grundlage für das Menschsein sei, mit der Unmöglichkeit der Religion nicht in äußerste Enthumanisierung geraten ist“<sup>24</sup>. Dabei erblickt er in der Offenheit für die Welt, wie der Buddhismus sie kennt, eine große Verlegenheit für den Buddhismus, so daß ausländische Beobachter der japanischen Szene wie J. ROGGENDORF sagen konnten: „In Japan spielt die Religion nur eine geringe Rolle, so gering wie in keinem anderen Kulturland. Japan ist durch und durch säkularisiert“<sup>25</sup>.

### 2. 2. 3. *Westlicher und östlicher Ansatz im Vergleich*

Wir sind nun in der Lage, das abendländische Verständnis von Säkularisierung und die östliche Diskussion bzw. Kritik miteinander zu vergleichen. Dabei zeigt sich, daß folgende Punkte einer weiteren Diskussion bedürfen:

2. 2. 3. 1. *Die Bedeutsamkeit des westlichen Säkularisierungsbegriffes:* Es dürfte stimmen, daß auch die Säkularisierungsdebatte in Asien wesentlich durch die Säkularisierungsdiskussion im Westen ausgelöst bzw. von dieser mitbestimmt ist. Der Begriff der Säkularisierung, wie er in westlichen Sprachen Verwendung findet, steht jedenfalls auch im Hintergrund der asiatischen Debatte, wobei es gleichgültig ist, ob das westliche Verständnis unkritisch adoptiert oder aber inzwischen kritisch hinterfragt wird. Allerdings dürften für die Zukunft genauere Untersuchungen über

<sup>20</sup> A.a.O. 261f

<sup>21</sup> UEDA verweist in seinem Artikel, 261, als Beispiel auf den Buddhismus der Tokugawa-Zeit und auf die Degeneration ursprünglich buddhistischer Termini wie *upaya*, jap. *höben*.

<sup>22</sup> A.a.O. 262

<sup>23</sup> A.a.O. 264

<sup>24</sup> A.a.O. 266f

<sup>25</sup> Nach UEDA, 269, zitiert.

Entstehung und Gebrauch des Begriffes „Säkularisierung“ in asiatischen Sprachen nützlich sein<sup>26</sup>.

2. 2. 3. 2. *Deskriptiver Säkularisierungsbegriff*: Der Vergleich der asiatischen und der westlichen Situationen fordert aber vom westlichen Gesprächspartner, daß er zunächst die theologischen Begründungsversuche außer acht läßt und sein eigenes Verständnis in rein deskriptivem Sinne verwendet. Das ist um so mehr erforderlich, als auch die asiatischen Religionen wie Hinduismus und Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus ihr je eigenes Verständnis der Welt und ihrer Entwicklungen besitzen und so — wie es etwa die japanische Sprache zeigt — eine völlige Neuprägung des Wortes „Säkularisierung“ unnötig war.

2. 2. 3. 3. *Die Vergleichbarkeit gewisser Eigentümlichkeiten des Säkularisierungsbegriffes*: Bestimmte Züge des Säkularisierungsbegriffes — das beweist bereits eine erste Annäherung an die geschichtliche Entwicklung Asiens — sind auch unabhängig von einem jüdisch-christlichen bzw. neuzeitlich-westlichen Einfluß zu früheren Zeiten verwirklicht worden. Das wird deutlich, wo das Verhältnis von Staat und Religion(en), Volk und religiöser Pluralität, Gebrauch der Vernunft und religiöser Tradition bzw. Autorität überprüft wird. Aufklärungsprozesse als Emanzipationsprozesse sind nicht auf die neuzeitliche Aufklärung Europas beschränkt.

2. 2. 3. 4. *Sakral und profan*: Eingehenderer Prüfung bedarf das Grundverständnis von „sakral“ und „profan“<sup>27</sup>. Es ist zu fragen, ob dort, wo

<sup>26</sup> So stimmt z. B. nicht ganz, was J. J. SPAE, *Japanese Religiosity* [zit.: *Religiosity*] (Tokyo 1971) 54, schreibt: „The Japanese word for secularization is *sezokuka*. In itself, this word has no religious connotation. It means vulgarity, cheapening, and profanation of any traditional value.“ Tatsächlich ist *sezokuka* ein Abstraktum, zusammengesetzt aus *sezoku* + *ka*; letzteres deutet auf eine Aktion oder einen Prozeß hin. In dieser Kombination ist das Wort modern. Doch die beiden übrigen Teile des Wortes *se* und *zoku* werden gemeinsam oder einzeln zur Übersetzung buddhistischer Termini verwendet, vgl. z. B. *zokutai*, *sezokutai*, *setai* als Übersetzung des Sanskritwortes *saṃvṛtīsatya*, das — im Vergleich zu *shintai*, Skr. *paramārthasatya*, der höchsten, transzendentalen Wahrheit — auf die verborgene Wahrheit hinweist; vgl. A. BAREAU in: C. M. SCHRÖDER (Hrsg.): *Die Religionen der Menschheit*. Bd. 13 (Stuttgart 1964) 154f.159.170. *Zoku* — verstärkt durch *se* = Welt — deutet auf Welt und weltliches Leben, weltliche Bräuche hin im Gegensatz zu *sei* = heilig, *shin* = wirklich, wahr. Im Unterschied zum buddhistisch-klösterlichen Leben meint es das buddhistische Leben in der Alltäglichkeit der Welt. Vgl. H. NAKAMURA (ed.), *Shin-Bukkyōjiten* (Tokyo 1962) oder H. U1 (ed.), *Bukkyōjiten* (Tokyo 1953) Art. „sei“, „sekken“, „sezoku“, „nitai“ u. a.

<sup>27</sup> Die Frage wird in der christlichen Theologie diskutiert, doch in der Regel ohne Bezug auf nichtchristliche Religionen; vgl. u. a. P. TILlich, *Systematische Theologie* (Stuttgart 1956ff) I 251ff, III 282ff; B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen* (Freiburg 1965) 113—151; B. CASPER/K. HEMMERLE/P. HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige* (Freiburg 1966); K. HEMMERLE, Art. „Das Heilige“: SM 4 576—582 (Lit.); J. GRAND'MAISON, *Die Welt und das Heilige* (Salzburg 1970); H. MÜHLEN, *Entsakralisierung* (Paderborn 1971). — Vom Standpunkt der ver-

das Gegenüber von Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung geringgeachtet wird und das Verhältnis von Dualismus und Monismus ungeklärt ist<sup>28</sup>, die Säkularisierungsfrage in jener Radikalität gestellt werden kann, in der sie im Herkunftsraum des Christentums heute gestellt wird. Von der Beantwortung dieser Frage wird es wesentlich abhängen, ob bzw. wie die asiatischen Religionen eine gültige Antwort auf die Bedrohung, die die Säkularisierung *auch* darstellt, geben können. An dieser Stelle wird dann auch das Christentum seinen Beitrag bzw. seine Deutung zur heutigen Situation als Angebot in die Diskussion einbringen können.

2.2.3.5. *Weltweite Säkularisierung als Herausforderung der Religionen*: Eine Eigentümlichkeit, die die heutige Säkularisierung vor allen früheren Säkularisierungsprozessen auszeichnet, besteht darin, daß aufgrund der modernen Technik und Kommunikationsmöglichkeiten die Säkularisierung heute keinen rein regionalen Charakter mehr trägt, sondern ein weltweites Ausmaß angenommen hat. In unserer Zeit stellt sich deshalb das Problem nicht mehr nur innerhalb eines bestimmten Kulturraumes und unabhängig von allen anderen Kulturräumen, sondern in dem Maße, als diese miteinander kommunizieren, bildet sich eine einheitliche Weltzivilisation, in der sich die zuvor genannten Probleme auf weltweiter Ebene neu stellen: die Pluralität der Weltanschauungen und die Weltgesellschaft — das Verhältnis von Weltanschauung und Gesellschaft — gesamtgesellschaftliche Selbstbestimmung, Welt- und Zukunftsgestaltung und Religion — immanente Glückserfüllung und Transzendenzerfahrung — innerweltlich geschlossene Gesellschaft und ekstatische Erfüllungshoffnung u. a. m. Diese neue Situation zwingt die Vertreter der verschiedenen Religionen in ganz neuer Weise zum Gespräch miteinander, weil alle Religionen sich zu gleicher Zeit derselben Herausforderung gegenübersehen und diese sie u. U. in ihrer Existenz bedroht.

2.2.3.6. *Selbstbescheidung des Christentums*: In dieser Situation hat das Christentum allen Anlaß, nicht mit falscher Selbstüberheblichkeit und Rechthaberei den anderen Religionen gegenüberzutreten, sondern seinerseits im Sinne des Dienstes, zu dem es an der Menschheit aufgefordert ist, *zunächst* zuzusehen und zuzuhören, was andere Religionen in dieser Situation zu sagen haben, *dann* kritisch zu fragen und sich fragen zu lassen, *schließlich* den eigenen Beitrag vorzustellen, der in der heutigen

gleichenden Religionswissenschaft vgl. M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*. Salzburg 1966; J. A. CUTTAT, *Asiatische Gottheit — christlicher Gott*. Die Spiritualität der beiden Hemisphären. Einsiedeln 1971. — Im Hinblick auf Japan vgl. K. NISHITANI, *Shūkyō towa nanika*. Tokyo 1961; SH. UEDA, a.a.O., und meine eigenen Bemerkungen in: NZSThRPh 13/3 (1971) 331ff; auch B. WELTE: J. RATZINGER (Hrsg.), *Die Frage nach Gott*. Freiburg 1972 13—26. — Gelegentlich erscheint das Gegensatzpaar „heilig/profan“ als Thema eines Aufsatzes, der am Ende sich doch nur mit der Säkularisierung beschäftigt; vgl. A. K. SARAN, *Secular-Sacred Confrontation. A. Historical Analysis: Religion and Society* XVIII/3 (1971) 9—35; J. SWYNGEDOUW, a.a.O.

<sup>28</sup> Vgl. meine Bemerkungen in ZMR 55/4 (1971) 253.

Situation bei aller Säkularisierung die Welt eine menschlichere Welt werden läßt<sup>29</sup>.

Nach diesen Vorüberlegungen dürfen wir uns nun der Diskussion um Religion(en) und Säkularisierung in Asien zuwenden, die wir an einigen typischen Beispielen erläutern.

### 3. RELIGIONEN UND SÄKULARISIERUNG IN DEN LÄNDERN ASIENS

Bevor wir in die eigentliche Diskussion eintreten, müssen wir feststellen, daß es Asien im allgemeinen nicht gibt. Vielmehr besteht Asien aus einer Mehrzahl von Völkern und Staaten, Kulturen und Sprachgruppen, die alle ihre eigene politische und religiöse Geschichte haben. Grob gesehen, gibt es Länder, in denen *eine* Religion vorherrscht, andere, in denen verschiedene Großreligionen und einheimische Primitivreligionen miteinander konkurriert haben oder immer noch konkurrieren. Eine Reihe von Ländern hat eine koloniale Phase durchlaufen, ehe sie sich in jüngerer Zeit zu politischer Selbständigkeit und Eigenstaatlichkeit befreiten. Andere Länder wie Japan sind von kolonialistischen Einflüssen ganz oder doch fast ganz unberührt geblieben.

Säkularisierung in Asien hat es zu tun mit der Säkularisierung des Staates und der Politik und schließt in hohem Maße das Element des Nationalismus ein. In religiöser Hinsicht impliziert sie das Bekenntnis zur bzw. den Kampf um religiöse Neutralität. Religiöse Konkurrenz bis hin zu Verfolgungen hat es auch in Asien gegeben<sup>30</sup>. Wo der religiöse Pluralismus für ein Volk nicht zum Problem wurde, bleibt noch immer die Frage, wie sich die vorherrschende Religion, Hinduismus, Buddhismus, Islam oder auch — im Falle der Philippinen — das Christentum je auf ihre Weise auf den modernen Prozeß technischer Entwicklung und Industrialisierung einzustellen sucht. Im übrigen müssen sich die Christen fragen, wie sie selbst in unserer Zeit leben können, ohne ihrem Sendungsauftrag untreu zu werden.

#### 3. 1. *Indien*

In Indien scheint auf den ersten Blick kein Gegensatz zwischen dem weltlichen Staat und der Religion zu bestehen. Häufig werden die Worte S. RADHAKRISHNANS zitiert:

„It may appear somewhat strange that our Government should be a secular one while our culture is rooted in spiritual values. Secularism here does not mean irreligion or atheism or even stress upon material comforts. It proclaims

<sup>29</sup> Vgl. H. WALDENFELS, Anmerkungen zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt: W. BÖLD/H. W. GENSICHEN/J. RATZINGER/H. WALDENFELS, *Kirche in der außerchristlichen Welt* 1967 95—141

<sup>30</sup> Vgl. z. B. das Verhältnis zwischen dem Islam und den asiatischen Religionen, die Behandlung des Buddhismus in China zwischen 842 und 845 n. Chr., die religiöse Situation in Japan während der Tokugawa-Zeit sowie in der Zeit des modernen Militarismus u. a. m.

that it lays stress on the universality of spiritual values which may be attained by a diversity of ways<sup>31</sup>."

In ähnlicher Weise äußert sich P. B. GAJENDRAGADKAR:

"It is necessary to emphasise that Indian secularism does not fall in this negative category. Indeed, Indian secularism recognises both the relevance and validity of religion in human life... In the context of the Constitution secularism means that all religions practised in India are entitled to equal freedom and protection<sup>32</sup>."

Er vertritt die Ansicht, daß die grundlegende Philosophie des indischen Säkularismus übereinstimmt mit der uralten indischen Überzeugung, daß die Wahrheit eine ist, aber viele Seiten besitzt, so daß weise Menschen sie in unterschiedlicher Weise beschreiben können.

Immer wieder wird betont, daß zwischen rationalem Denken und der Religion, zwischen Spiritualität und Rationalität Harmonie herrscht. So schreibt der japanische Indologe H. NAKAMURA:

"In fact, the Indian religion is based on philosophical contemplation and its philosophy is indistinguishable from religion. As Masson-Oursel has pointed out, in India and China religion is not antagonistic to philosophy or to science. Indians are traditionally a religious and, at the same time, a philosophical people<sup>33</sup>."

Ähnlich sagt RADHAKRISHNAN:

"A spiritual view is sustained not only by insight but also by a rational philosophy and sound social institutions<sup>34</sup>."

Beide Elemente wirken im Säkularisierungsprozeß des modernen Indiens, wie auch eine Analyse des indischen Unabhängigkeitskampfes lehrt:

"The Indian freedom movement was a number of things at the same time: it was a reform, a *so-called* renaissance, and a nationalist movement; also it was a movement for Hindu nationalism which implies religious revival. It is these different and sometimes incompatible aspects of our independence movement that have shaped the character of modern India. The social reformism of Gokhale and the religio-social revivalism of Tilak reflected a basic inner tension in the nation-forming process of India: the intertwined movements for nationa-

<sup>31</sup> So im Vorwort zu A. ABID HUSAIN, *The National Culture of India*. Bombay 1961 VII, zitiert von M. UL HAQQ: *Religion and Society* XVIII/3 (1971) 36, und A. SINGH: Ebd. 48.

<sup>32</sup> P. B. GAJENDRAGADKAR, *The Concept of Secularism: Secular Democracy*. New Delhi. Annual Number 1970 71, zitiert von M. UL HAQQ, a.a.O. 37.

<sup>33</sup> H. NAKAMURA, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India — China — Tibet — Japan*. Honolulu durchges. 2. A. 1964 115—117, Zitat: 117; vgl. Sr. KRAMRISCH, *Natural Science and Technology in Relation to Cultural Patterns and Social Practises in India*: CH. A. MOORE (Hrsg.) *Philosophy and Culture East and West*. East-West Philosophy in Practical Perspective. Honolulu 1968 156—171; S. RADHAKRISHNAN, *The Indian Approach to the Religious Problem*: Ebd. 255—262; A. FONSECA, *Secularization in India: Ateismo e Dialogo*. *Boll. del Segr. per i non Credenti* V/1 (1970) 15—23, bes. 18.

<sup>34</sup> *Eastern Religions and Western Thought*. Oxford 1940 76, zitiert von P. T. RAJU: CH. A. MOORE, *Philosophy* 263.

lism and freedom generated forces both friendly and hostile to secularism. The nationalist movement, is by its very nature, a secular process: outside a secular context, nationalism has no meaning: and yet in the specific historical set-up of India, modernist political forces from the very beginning gave rise to Hindu nationalism, which strictly speaking is a contradiction in terms. Odd as this concept of nationalism was, it was unavoidable in the specific conditions of Indian history and Hindu religion. And these conditions are not yet wholly a matter of the past... Today, one of the most important forces against secularism is just this combination of two heterogenous ideas, Hinduism and Nationalism<sup>35</sup>.

So unterschiedlich noch einmal M. GANDHI und P. NEHRU, die beiden Vorkämpfer einer indischen Unabhängigkeit, waren, so sehr kommen auch sie in der Verbindung beider Elemente überein. Schon 1931 legte NEHRU auf einem Kongreß in Karachi eine Resolution vor, in der es hieß, der Staat solle Neutralität gegenüber allen Religionen wahren. 1951 definierte er den weltlichen Staat dahingehend, daß er alle Religionen schützt, keine auf Kosten der anderen bevorzugt und keine zur Staatsreligion erklärt<sup>36</sup>. Zum anderen solle das säkularistische Ideal auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens Anwendung finden. Immer wieder ist die Rede von einem einheitlichen Gesetz, das das sogenannte Personalrecht, welches bislang von Gemeinde zu Gemeinde, von Ort zu Ort, von Sekte zu Sekte, von Kaste zu Kaste unterschiedlich war, ersetzen sollte<sup>37</sup>. In diesem Sinne ist der Begriff der Säkularisierung auszudehnen auf eine soziale Struktur, in der der einzelne sich nicht gesellschaftlichen Ungleichheiten aufgrund religiöser Sanktionen ausgesetzt sieht. NEHRU erklärte:

„The caste-ridden society is not strictly secular. Beliefs that affect the social structure of life are not secular<sup>38</sup>.“

Ein drittes Element des indischen Säkularismus ist, daß die fundamentalen Rechte aller Bürger ohne Rücksicht auf die religiöse Zugehörigkeit garantiert sind.

Die drei genannten Gesichtspunkte — Neutralität des Staates gegenüber den Religionen, Anwendung des säkularistischen Ideals auf alle Gesellschaftsbereiche, Beseitigung aller religiös bedingter gesellschaftlicher Ungleichheiten — zeigen zugleich den starken Einfluß, den das westliche Säkularisierungsverständnis auf den indischen Säkularismus ausübt. Wir beobachten eine zunehmende Hochachtung der menschlichen Individualität und Persönlichkeit, der Freiheit<sup>39</sup> des Menschen und seiner

<sup>35</sup> A. K. SARAN, a.a.O. 16.

<sup>36</sup> Vgl. P. K. SUNDARAM, a.a.O. 16.

<sup>37</sup> A.a.O. 16. 18—21; vgl. vom islamischen Standpunkt aus M. UL HAQQ, Religion, Secularism and Secular State: The Muslim Case: *Religion and Society* XVIII/3 (1971) 36—47, bes. 40—44; A. FONSECA, a.a.O. 20f.

<sup>38</sup> P. K. SUNDARAM zitiert diese Worte, 16, von einem Rundschreiben an die Komitees des Pradesh-Kongresses 1954.

<sup>39</sup> Es ist zu bemerken, daß das Schlüsselwort des Ostens weniger „Freiheit“ als „Befreiung“ ist, die E. A. BURTT wie folgt umbeschreibt: „man's emancipation

grundlegenden Rechte, unabhängig vom ewigen Dharma, von der Zugehörigkeit zu einer spezifischen Kaste aufgrund des Gesetzes der Reinkarnation. Zugleich sucht der Staat seine nationale Identität und sein Selbstverständnis, seine Beziehung zu anderen Staaten, neue Gemeinschaftsformen, die Verwirklichung der Gleichheit von Mann und Frau.

Trotzdem ist die Verwirklichung des säkularen Staates in vieler Hinsicht noch eher ein Ideal als eine Wirklichkeit. Die ökonomischen Entwicklungen gehen trotz allem langsam voran. Das Kastenproblem, auch das der Unberührbaren, ist theoretisch durch die Konstitution gelöst, und doch bleibt die große Zahl der Unberührbaren arm; sie leben in den Landbezirken Indiens, haben keinen eigenen Grund und Boden, sind verschuldet und in ihrem Lebensunterhalt abhängig von anderen. Wohl aber gibt es die Freiheit der Meinungsäußerung und der politischen Gruppenbildung, der religiösen Zugehörigkeit und der privaten Eigentumsbildung. Die Regierung ist grundsätzlich demokratisch. All das aber kann, wie A. FONSECA sagt<sup>40</sup>, als „der Beginn des Säkularisierungsprozesses“ angesprochen werden.

Wie in einer Anzahl anderer asiatischer Staaten verdient auch in Indien der sogenannte *Sozialismus* besondere Aufmerksamkeit. Ganz allgemein geht es dabei weniger um einen Sozialismus ideologischer Prägung als um ein Modell, nach dem die Ungleichheiten der Bürger eines Landes beseitigt werden. Dieses Modell schließt Maßnahmen zur Schaffung eines höheren Lebensstandards für alle ein, eine höhere Zuwachsrate in industrieller und landwirtschaftlicher Produktion, die Beeinflussung und Kontrolle der Bevölkerungsexplosion, Landreformen, die Verhinderung der Konzentration von Reichtum und Gütern in den Händen weniger u. a. m.

Trotz der optimistischen Bemerkungen über die Harmonie von Religion und Wissenschaft in Indien können die Eingriffe in die natürlichen Abläufe, die 5-Jahres-Pläne, die landwirtschaftlichen Reformen, die Entwicklung des Erziehungssystems u. a. auf die Dauer nicht ohne eine stark entsakralisierende Wirkung auf die gesamte Lebensauffassung der Inder abgehen. A. K. SARAN betont ausdrücklich, es sei für Indien ein Irrtum zu glauben, die Säkularisierung im Sinne einer Koexistenz von Staat und Religion könne trotz ihrer Trennung bestehen, ohne daß die Säkularisierung im Sinne radikaler Autonomie angenommen werde<sup>41</sup>. Nach SARAN schließt die Säkularisierung im Sinne von Autonomie die Ablehnung einer sakralen, mythologischen, transzendenten Weltanschauung und eines hierarchischen Gesellschaftssystems ein und ersetzt diese durch das Versprechen einer völlig wissenschaftlichen, humanistischen, empirischen, rela-

from all that obstructs his progress toward self-realization, and toward the apprehension of truth in its wholeness that such realization brings“: CH. A. MOORE, *Philosophy* 676f.

<sup>40</sup> A.a.O. 15; vgl. 20f

<sup>41</sup> Vgl. A. K. SARAN, a.a.O. 12

tivistischen, immanentistischen und evolutionären Weltanschauung und eines offenen, egalitären Gesellschaftssystems:

„On this view of secularism the ultimate basis of all authority is historical and rational, not transcendent, divine and mystical. It proclaims the autonomy and centrality of Man (*Homo faber*, not *Homo religiosus*)“<sup>42</sup>.

Die Frage, die in Indien nach wie vor diskutiert wird, lautet: Kann es keinen hinduistischen Sozialismus geben, analog zu einem christlichen Sozialismus? A. K. SARAN schließt das aus. Den entscheidenden Grund dafür sieht er in der Tatsache, daß NEHRU die Zukunft Indiens allein auf dem Wege moderner Wissenschaft, Technik und wirtschaftlicher Entwicklung durch eine zentral geplante rapide Industrialisierung verwirklichen möchte<sup>43</sup>. In der Tat muß Indien in jeder Hinsicht modernisiert werden. Und doch, obwohl offiziell — in einer gewissen Parallele zu ähnlichen Äußerungen im Japan des 19. Jahrhunderts — „Indiens Plan einer Modernisierung nicht die Säkularisierung oder Verwestlichung seiner wesentlichen Werte, nicht die Ablehnung seiner traditionellen Religiosität akzeptiert“<sup>44</sup>, ist es nur schwerlich zu begreifen, wie das geplante neue sozio-ökonomische System gelingen soll, ohne die traditionellen Wertesysteme zu berühren. SARAN zögert denn auch nicht festzustellen:

„the idea of a planned socio-economic system based on humanistic values is the idea of a total system: it is irreconcilable with any *other* total system, like Hinduism or Islam“<sup>45</sup>.

So sind denn auch die Konsequenzen etwa für die Karma-Lehre bislang kaum bedacht worden. Darin aber liegt eine der größten Gefahren für das heutige Indien. Denn wo die *totale* Planung menschlicher Glückserfüllung angestrebt wird — das aber scheint in der Konsequenz des Ansatzes zu liegen —, dort wird menschliche Freiheit absolut gesetzt, und auch menschliche Moralität ist dann begründet in der menschlichen Freiheit<sup>46</sup>. Was in diesem Zusammenhang fehlt, ist eine gründliche philosophische Reflexion auf die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eines heute in Indien angestrebten Modernisierungsprozesses und seines inhärenten Spannungsverhältnisses zur Säkularisierung.

Die brennende Frage aber bleibt: Gibt es eine nicht-säkularistische Alternative, die in der Lage ist, die drängenden Nöte Indiens, Armut,

<sup>42</sup> Ebd. 11

<sup>43</sup> Ebd. 27

<sup>44</sup> Ebd. Bekannt sind in Japan u. a. der Slogan des SH. SAKUMA (1811—1864) „tōyō no dōtoku, seiyo no gijutsu“ („östliche Ethik, westliche Technik“) oder „wakon yōsai“ („japanischer Geist, westliche Fertigkeit“); der zweite Ausdruck wurde zunächst im Blick auf die Chinesen gebraucht: „wakon kansai“ („japanischer Geist, chinesisches Können“).

<sup>45</sup> A. a. O. 29; anders M. M. THOMAS, *Patterns of Modern Man's Search for Salvation: Religion and Society* XI/2 (1964) 8—15; A. SINGH, *Secularism in the Sikh Faith: Religion and Society* XVIII/3 (1971) 48—54; S. SABERWAL, *Secularism: A Threat to Religion?*: ebd. 55—58

<sup>46</sup> Vgl. A. K. SARAN, a. a. O. 32

Krankheit und Hunger, zu steuern? Schließlich besteht kein Zweifel darüber, daß alles getan werden muß, um die unmittelbaren Nöte zu lindern, ja zu tilgen. Die andere Frage ist dann nur: Muß die Lösung dieser unmittelbaren Notzustände und auch Indiens weiterer Entwicklung in totalitären Maßnahmen versucht werden, die dann zwar den Leib retten, doch die Seele Indiens zerstören müssen? Ob und wie es zu einer Harmonisierung technisch-autonomen Denkens und Indiens traditioneller Spiritualität kommen kann, muß an dieser Stelle offenbleiben.

E. BENZ hat vor einiger Zeit darauf hingewiesen, daß auffallenderweise in einer Zeit, in der es in verschiedenen Ländern der Welt, nicht zuletzt in dem säkularisiertesten Land Asiens, in Japan, zur Gründung neuer Religionen oder religiöser Bewegungen gekommen ist, das Mutterland religiöser Anstöße, Indien, kaum neue religiöse Impulse aufzuweisen hat. Gleichsam als Ausnahme nennt er den Ashram von SRI AUROBINDO und seinen integralen Yoga<sup>47</sup>. Vielleicht ist trotz allem der indische Säkularisierungsprozeß in all seiner Ambiguität doch noch nicht so weit vorgeschritten, daß der Schock über die eintretende Irreligiosität die entsprechenden Kräfte des Widerstandes weckt. Von außen her kann eigentlich nur auf eintretende Gefahrenmomente aufmerksam gemacht werden.

Auch die folgenden beiden Überlegungen haben aber ihren Bezug zu Indien. Zum einen ist das Verhältnis zwischen Indien und Pakistan in gleicher Weise ein indisches wie ein pakistanisches Problem; es ist zudem mit der indischen Säkularisierungsdebatte eng verbunden. Zum anderen läßt sich auch die Entwicklung Ceylons nicht völlig unabhängig von der Entwicklung Indiens betrachten, zumal nicht nur ethnische Verbindungen zum Festland bestehen, sondern die ceylonesische Unabhängigkeit heute in ihrer Verbindung mit dem Theravada-Buddhismus nicht nur eine Abgrenzung gegenüber dem kolonialistisch-christlichen Einfluß darstellt, sondern auch gegenüber dem festländischen Hinduismus.

### 3.2. *Pakistan*

Zunächst ist festzustellen, daß, historisch gesehen, die Idee eines indischen Nationalismus im Sinne einer sozio-politischen Einheit mit notwendig nicht-religiöser Basis in Indien zu einer Zeit aufkam, als sich die Hindus erfolglos gegen eine muslimische Herrschaft zur Wehr setzten; erst später in der Zeit der britischen Kolonialherrschaft wurden Hindus und Moslems auch „brothers-in-suffering“<sup>48</sup>. Das Fundament eines indischen Nationalismus für beide, Hindus und Moslems, bildete am Ende aber doch die gemeinsame hinduistisch geprägte Vergangenheit des Landes. Nicht ohne Grund stellte B. G. TILAK (1856—1920), einer der frühen Vorkämpfer für die nationale Einheit und Unabhängigkeit Indiens, den

<sup>47</sup> Vgl. E. BENZ, *Neue Religionen* (Stuttgart 1971) 10 und 44ff

<sup>48</sup> Vgl. A. K. SARAN, a.a.O. 13

Sivaji-Kult wieder her<sup>49</sup>. Zwar glaubte M. GANDHI an eine höhere religiöse Einheit, die beiden Hauptformen indischer Religiosität, Hinduismus und Islam, Genüge leisten könnte; er wollte Freiheit für ganz Indien und zugleich seine Spiritualität retten. Erfolg hatte er jedoch in keiner Hinsicht. Denn am Ende kam es nicht zur Entstehung eines *indischen*, sondern eines *hinduistischen* und folglich auch eines *muslimischen* Nationalismus, d. h. zur Entstehung des sogenannten „Kommunalismus“, der sich definieren läßt als „die Bejahung einer religiösen Gemeinschaft als politischer Gruppe“<sup>50</sup>. Auf diese Weise aber war eine Einheit von Hindus und Moslems nicht zu erreichen. Selbst wenn man die Gründung eines unabhängigen Pakistan auf einen Akt der britischen Regierung zurückführt, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß sie für die Inder als bewußte Loslösung aufgrund der religiösen Zugehörigkeit erscheinen mußte. Denn während der indische Kongreß trotz seiner Hindumajorität die islamische Minorität als volle Bürger des indischen Staates anerkannte und sich daher auch dagegen wehrte, Indien zu einem Hindustaat zu erklären, bekannte sich Pakistan in seinen Konstitutionen von 1956 und 1962 zu dem Ziel, den indischen Moslems eine Heimat zu bieten, wo sie in der Lage seien, individuell und kollektiv ihr Leben nach den Lehren und Erfordernissen des Islam, des Koran und der Sunnah, auszurichten<sup>51</sup>.

Betrachtet man die heutige Situation Pakistans, so stellt sich die Frage, bis zu welchem Grade ein islamischer Staat in unmittelbarer Nachbarschaft zu einem verfassungsmäßig säkularen Staat sich entfalten kann. R. A. BÜTLER, der mit großer Sorgfalt die pakistanische Szene, das Denken der Intellektuellen, die ethischen Verhaltensmuster, die Literatur, die konkrete Politik u. a. m. untersucht hat, stellt denn auch für Pakistan starke Säkularisierungstendenzen fest. I. H. QURESHI, der Vizekanzler der Universität in Karachi, sagt den Oberschichten seines Landes eine Bewußtseinsspaltung nach: Zwar kommt es zu keiner klaren Entscheidung gegen den Islam, doch die Religion spielte keine bedeutende Rolle in ihrem Leben<sup>52</sup>. M. A. JINNAH (1876—1948), einer der frühen Vertreter muslimischer Unabhängigkeit, sagt:

<sup>49</sup> SIVAJI BHOSLE (1627—1680) wurde von seiner Mutter als strenger Hindu erzogen und weihte sein Leben der Befreiung seines Landes von der Moslemherrschaft. Es gelang ihm schließlich, das Maratha-Reich zu gründen, das Indien für etwa 150 Jahre bestimmen sollte.

<sup>50</sup> Vgl. A. K. SARAN, a.a.O. 17—21; S. SABERWAL, a.a.O. 56f; R. THAPAR, *Indianization: Ateismo e Dialogo* VI/4 (1971) 5—8, bes. 8

<sup>51</sup> Vgl. dazu R. A. BÜTLER, *Secularizing Tendencies in Pakistan: Ateismo e Dialogo* V/2 (1970) 16—24, bes. 16. Der Herausgeber der *Katholischen Missionen*, Bonn, Dr. L. WIEDENMANN SJ, stellte mir freundlicherweise das ungekürzte Manuskript des Artikels zur Verfügung, dessen Kapitel über die Literatur und das Erziehungswesen in Pakistan leider unveröffentlicht sind; wir zitieren aus diesem Manuskript: Ms.

<sup>52</sup> Vgl. R. A. BÜTLER, a.a.O. 17

„Our bedrock and sheet anchor is Islam... Pakistan not only means freedom and independence, but the Muslim ideology which has to be preserved... and which we hope others will share with us<sup>53</sup>.“

Zum anderen betrachtet er die Religion aber als eine rein individuelle Angelegenheit:

„You are free. You are free to go to your temples..., to your mosques, or to any other place of worship in this State of Pakistan. You may belong to any religion or caste or creed, — that has nothing to do with the business of the State<sup>54</sup>.“

Eine von der Karachi-Universität durchgeführte Umfrage unter Gebildeten ergab, daß nur 47 % der Befragten die Religion für die stärkste Institution der pakistanischen Gesellschaft hielten, 17 % die Kultur, 8 % die Familie; 19 % konnten keine Institution nennen<sup>55</sup>.

Natürlich läßt sich der Islam bei einer Besprechung des modernen Lebens in Pakistan nicht völlig übergehen. Doch die Haltung des Islam gegenüber den sozio-ökonomischen Transformationen der modernen Zeit ist ungelöst. Auch in Pakistan aber gehen bedeutsame sozio-ökonomische Revolutionen vor sich. Die traditionellen Bindungen an Familie und Sippe lösen sich, der Urbanisierungsprozeß nimmt langsam, aber stetig zu; 1961 lebten bereits 22,5 % der Bewohner West-Pakistans in Städten. Stadtleben und Industriegesellschaft aber setzen neue moralische Maßstäbe. Erstaunlicherweise bildet die Kastenordnung, die Pakistan aus seiner indischen Zeit übernommen hat, ein retardierendes Moment, das sich noch weiterhin auf das Familienleben, die Heirat und Berufswahl auswirkt. Die Unsicherheit des Stadtlebens ist für die Religion die Chance, ihrerseits Schutz und Hilfe anzubieten. Die pakistanische Regierung hat sich 1965 erstmals mit den Gefahren gesellschaftlicher Desintegration befaßt und dabei eine „Social Security Ordinance“ vorgelegt, die versucht „to incorporate secular solutions of problems which tradition and custom fail to adequately cope with“<sup>56</sup>.

Eine der bedeutendsten Fragen, mit denen ein islamischer Staat fertig werden muß, ist die Emanzipation der Frauen. Auch in Pakistan hat die Frau in zunehmendem Maße Anteil am Erziehungsprozeß, auch wenn immer noch etwa 25 % weniger Mädchen als Jungen die Schule besuchen<sup>57</sup>. Die Folge dieser Entwicklung ist, daß sich in Zukunft die Rolle

<sup>53</sup> Zitiert von R. A. BÜTLER, Ms. 14, nach KHURSHID AHMAD, Educational Reforms for Pakistan: *Jamia Educ. Quart.* Oct. 1962, 14

<sup>54</sup> Zitiert von R. A. BÜTLER, Ms. 14, nach W. A. WILCOX, *Pakistan, the Consolidation of a Nation* (New York 1963) 9

<sup>55</sup> Vgl. R. A. BÜTLER, a.a.O. 17

<sup>56</sup> Ebd. 19

<sup>57</sup> Ebd. 20; über Erziehung und Säkularisierung vgl. Ms. 14—20. Drei Zahlen sind von besonderem Interesse: a) Etwa 85 % sind noch Analphabeten, b) kaum 40 % der Kinder im Grundschulalter besuchen die Schule, c) 56 % der Bevölkerung Pakistans sind zwischen 0 und 19 Jahren alt.

der Frau nicht mehr auf den Bereich des Hauses, des Ehe- und Familienlebens beschränken läßt, sondern daß die Frau auch im beruflichen Leben und in der Öffentlichkeit eine Rolle spielen möchte. Andere Konsequenzen wie die freie Partnerwahl, Änderungen in institutionellen Formen wie der Polygamie und der Ehescheidung, die Familienplanung, Kritik am Brauch der Verschleierung (*pardah*), u. a. m. führen notwendig zur Diskussion islamischer Gesetze und Bräuche.

Zahlreiche Kritiker werfen im übrigen dem Islam vor, er habe es nicht verstanden, a) die pakistanische Bevölkerung dem wachsenden Bildungsstand entsprechend über die sozialen Werte und Tugenden des Islam zu informieren und b) die traditionellen Lehren in einer modernen, sich ändernden Situation sachgerecht zu interpretieren und zu diskutieren. Der frühere Präsident des Staates M. AYUB KHAN sagt dazu:

„... having got Pakistan, we have failed to order our lives in accordance with (its ideology). The main reason is that we have failed to define that ideology in a simple and understandable form... In our ignorance we began to regard Islamic ideology as synonymous with bigotry and theocracy and sub-consciously began to feel shy of it...<sup>58</sup>“

Und B. H. SIDDIQI schreibt:

„Having got (Pakistan), we forgot all about our commitments to the people with the result that today we find Islam more seriously menaced from within than from without. The impact of the Western concepts of secularism, naturalism and economic determinism is, in fact, less dangerous than the inner weakening of the religious conscience... Islam today has lost its tenacious vitality to inspire and mould the life of its adherents<sup>59</sup>.“

Religiöse Information und religiöses Wissen sind aber um so notwendiger, als der Informationsfluß der Massenmedien auch Pakistan erreicht hat und das Land folglich nicht mehr wie eine isolierte Insel leben kann. Pakistans eigene Lage wird somit zu einer Herausforderung für den Islam, der den Test bestehen muß, zumal er lange genug darauf bestand, die letztlich wahre und endgültige Religion der Welt zu sein. Er muß versuchen, seine Lehre und ihre gesellschaftlichen Implikationen verständlich und als eine Hilfe in unserer modernen Zeit zu artikulieren.

### 3.3. Ceylon/Sri Lanka

Ceylon oder offiziell Sri Lanka ist ein sprachlich-ethnisch wie religiös vielschichtiges Gebilde. Die einheimische Bevölkerung wurde im 5. Jahrhundert v. Chr. von Eroberern aus Nordindien, die die singhalesische Sprache sprachen und ein singhalesisches Reich gründeten, überlagert. Unter König DEVANAMPIYATISSA kam es im 3. Jahrhundert v. Chr. zur Verbreitung des Buddhismus, der praktisch zur Staatsreligion wurde, bis

<sup>58</sup> M. AYUB KHAN, *Friends, not Masters* (Karachi 1967), zitiert von R. A. BÜTLER,, Ms. 5

<sup>59</sup> B. H. SIDDIQI, *Philosophy and the Community*, in 12th Session: *Pakistan Philos. Congress* (Lahore 1965) 137, zitiert von R. A. BÜTLER, Ms. 5f

Ceylon 1815 im Vertrag von Kandy britische Kronkolonie wurde. Seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. kam es aber auch zu Auseinandersetzungen mit den südindischen Tamilen, die sich dann ebenfalls auf der Insel festsetzten und den Hinduismus mitbrachten, die Vormachtstellung des Buddhismus aber nicht brechen konnten. Schließlich suchten im nachchristlichen Mittelalter auch islamische Eroberer sich die Insel zu unterwerfen. Seit 1505 kam dann mit den Portugiesen auch das Christentum nach Ceylon, das dann später durch Holländer und Engländer weiter verbreitet wurde.

Gegen Ende der britischen Kolonialzeit ergab sich etwa folgendes Bild: Die Hauptgruppe der Bevölkerung bestand aus buddhistischen Singhalesen, die sich durch die christlichen Kolonialherren unterdrückt sahen; das grundlegende Prinzip der kolonialen Wirtschaftspolitik schien ihnen der Kapitalismus zu sein. Als sich schließlich 1948 die ceylonesische Unabhängigkeitsbewegung durchsetzte, kollaborierte die Mehrheit der Bevölkerung (Singhalesen) mit der zahlenmäßig stärksten religiösen Gruppe (Buddhisten), und als Gegenbewegung zum westlichen Kapitalismus erschien eine ceylonesische Form des Marxismus/Sozialismus. Da jedoch die hinduistischen Tamilen, die islamischen Malaien wie auch die Christen bedeutende Gruppen der Inselbevölkerung darstellten<sup>60</sup>, suchte der Staat sich zunächst religiös neutral zu verhalten. Doch zur selben Zeit stärkte die buddhistische Renaissance des Landes die gesellschaftlich-politische Stellung der Bonzen derartig, daß die Privilegien des Buddhismus bzw. eine Reihe von Maßnahmen gegen die christliche Kolonialkirche dem Buddhismus schließlich eine staatsreligiösähnliche Position verschafften. H. BECHERT, der das Verhältnis von Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus eingehend untersucht hat, stellt fest, daß man seit 1956 „von einer strikten Neutralität des ceylonesischen Staates in religiösen Fragen nicht mehr sprechen“ kann<sup>61</sup>, da alle seitherigen Regierungen sich auf die Verpflichtung festlegten, den Buddhismus in Ceylon zu fördern und ihm den „ihm gebührenden Platz“ im Lande zu geben. Der Staat bemüht sich seitdem um die religiöse Unterweisung der Buddhisten in den sogenannten „Dhamma-Schulen“, einer Art buddhistischer Sonntagsschulen<sup>62</sup>, ernannte 1953 das „Buddhist Committee of Inquiry“, das die Reform der buddhistischen Sangha in Ceylon vorbereiten

<sup>60</sup> Bei der Volkszählung 1953 ergab sich folgendes Bild: Buddhisten 64 %, Hindus 20 %, Christen 9 %, Moslems 7 %, der Rest „Sonstige“.

<sup>61</sup> H. BECHERT, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus* (Frankfurt/Berlin 1966) I 197—375; Zitat: 295

<sup>62</sup> Zwischenzeitlich folgte Ceylon seit Januar 1966 dem Poya-Wochen-System mit den vier Poya-Tagen als Feiertagen („Poya“ bezeichnet die vier Mondphasen), um schließlich doch wieder zum Siebentage-System mit dem Sonntag als Feiertag zurückzukehren.

<sup>63</sup> Über die sogenannte „Sāsana-Reform“ vgl. H. BECHERT, a.a.O. 267—293 und passim

sollte<sup>63</sup>, und unterstützt finanziell auch die buddhistische Auslandsmission<sup>64</sup>.

Die Frage, ob der Buddhismus Staatsreligion werden solle oder nicht, wurde vor allem diskutiert, als U NU in Birma 1960 mit dem Slogan „State Religion“ seinen überwältigenden Wahlsieg errang<sup>65</sup>. Der am 25. 9. 1959 von einem buddhistischen Mönch getötete Ministerpräsident BANDARANAIKE hatte es jedenfalls verstanden, sich der politischen Wirksamkeit der Bhikkus zu bedienen, und schon 1956 nicht zuletzt mit ihrer Hilfe die Wahlen gewonnen. Er wurde der Schöpfer des neuen Ceylon, indem er „die neuen Kräfte und Entwicklungen in Bewegung gesetzt hat, die nun unwiderruflich das politische Leben des Landes bestimmen“:

„Dazu gehören nicht bloß die singhalesische Sprachenpolitik, die staatliche Förderung religiöser buddhistischer Institutionen und die unter seiner Regierung vorbereitete, wenn auch erst später durchgeführte Verstaatlichung des Schulwesens, sondern auch der Aufbau eines Genossenschaftswesens zur Förderung der Landwirtschaft, Ansätze zu einer Bodenreform und die Nationalisierung großer Teile des Transportwesens<sup>66</sup>.“

Die verschiedenen Punkte der Regierungspolitik BANDARANAIKES zeigen die Zwiespältigkeit der Situation Ceylons: Einerseits ist in keinem ehemaligen Kolonialland Asiens der Einfluß der alten Religion so stark wie in Ceylon. Auch wenn der Buddhismus nicht zur Staatsreligion erklärt worden ist, so ist sein Einfluß doch ungebrochen. Das veranlaßt M. FERNANDO zu der Feststellung:

„Although Buddha was a seculariser who denied a religious value to the external Brahminic rites and rituals of his time and advocated an interior religion of the Spirit, the popular Buddhism of Ceylon is replete with religious practices, most of which have been taken over or adapted from popular Hinduism<sup>67</sup>.“

Andererseits kommt auch Ceylon nicht umhin, das Land zu modernisieren. Dabei adoptiert es solche Maßnahmen, die für die Bevölkerung eine egalisierende Wirkung oder aber eine größere Leistungsfähigkeit durch Modernisierung versprechen.

Im Gegensatz aber etwa zur Situation Pakistans, wo der Einfluß des Islam auf die Modernisierung und vor allem auch auf den Erziehungsprozeß nicht zu überzeugen vermag, ist die aktive Hinwendung der Buddhisten Ceylons unübersehbar. Daß ausgerechnet der Theravada-Buddhismus fähig ist, sich trotz des ihm nachgesagten Weltpessimismus und der Passivität zu behaupten, sollte ein Anlaß sein, die gängigen Dar-

<sup>64</sup> Die Regierung unterstützt die Maha Bodhi Society of India, die London Buddhist Vihara Trust, die Ceylon Hall of the International Institute for Advancement of Buddhist Studies in Rangoon, u. a. m.; vgl. H. BECHERT, a.a.O. 296f

<sup>65</sup> Ebd. 294—300; vgl. über Burma II 7386

<sup>66</sup> Ebd. 340f

<sup>67</sup> M. FERNANDO, *Secularization in the Religious, Social and Political Life of Ceylon: Boll. del Segr. per i non Credenti* IV/4 (1969) 37—41; Zitat: 40

stellungen über den Buddhismus zu überprüfen. Offensichtlich tut sich die „prophetische“ Religion des Islam mit ihrer Hinordnung auf die Transzendenz schwerer, mit dem modernen Säkularismus fertig zu werden, als der Buddhismus. Allerdings wäre zu prüfen, ob nicht die von SH. UEDA beschworene „unterscheidende Ununterschiedenheit“ des Buddhismus gerade in den politischen Verwirklichungsweisen des Buddhismus letztlich zum Opfer gebracht wird und es damit zu einer Behauptung des Buddhismus durch Selbstaufgabe kommt.

Ceylon beweist aber zugleich, daß es keinen einflächigen Säkularisierungsprozeß gibt und daß die Religion in der modernen Säkularisierung nicht zu vollem Schweigen verurteilt werden kann. M. FERNANDO faßt die Situation Ceylons so zusammen:

„In conclusion we may state that Ceylon is a typical instance of the traditional religiosity of the East (which encompassed social and political life too) clashing with the Science-and-Technology-inspired secular culture coming in from the West. The ‚invasion‘ from the West is being met by a ‚reactionary throwback to the past‘ — a conscious socio-political affirmation of traditional (Buddhist) religion. We hope that the synthesis of this thesis and anti-thesis will preserve what is of value in both and engender a culture and an ethos more conducive to man’s fulfilment than any other in the history of man<sup>68</sup>.“

### 3.4. Japan

Auch im Falle Japans sind einige geschichtliche Fakten vorauszuschicken. Japan gehört zu den wenigen asiatischen Ländern, die niemals vom Okzident her kolonialisiert wurden. Aufgrund seiner Insellage und aus seiner geographischen Isolation heraus hat das Inselreich eine eigentümliche Dialektik der Öffnung und Abkapselung gegenüber Fremdeinflüssen entwickelt und auf diese Weise verstanden, Aufgeschlossenheit für Neues mit einer entsprechenden Selbstbehauptung zu verbinden. Das rassische Problem bedarf trotz der nicht geklärten Herkunft der Japaner in unserem Zusammenhang keiner Diskussion.

Zu der einheimischen Religion, dem Shinto, gesellte sich während der Nara-Zeit unter Prinz SHOTOKU (574—622) der Buddhismus, der in der Zeit der chinesischen Sui-T’ang-Dynastien von China her über Korea nach Japan eingeführt wurde. Etwa um dieselbe Zeit erreichte auch die konfuzianische Ethik Japan. Schließlich landete FRANZ XAVER 1549 in Japan und begann die erste christliche Missionstätigkeit. Damit zeigt sich, daß in Japan zusammen mit dem einheimischen Shinto verschiedene religiöse und ethische Systeme miteinander wetteiferten bzw. koexistierten<sup>69</sup>. Dennoch kann nicht eigentlich von einem religiösen Pluralismus gesprochen werden. Denn die Frage der religiösen Zugehörigkeit ist im Grunde genommen erst durch die westliche Religionssoziologie importiert worden. So ist denn die große Zahl sogenannter japanischer Atheisten — nicht

<sup>68</sup> Ebd. 41

<sup>69</sup> Vgl. die Analyse der verschiedenen religiösen und ethischen Elemente des Nationalcharakters von J. J. SPAE, *Religiosity* 57—149

nur, aber — auch eine Verlegenheitsauskunft, weil viele Japaner persönlich nicht sagen können, wo sie religiös stehen<sup>70</sup>. Die Tatsache, daß die Addition der Mitglieder der verschiedenen religiösen Richtungen die Bevölkerungszahl übersteigt, beweist dasselbe<sup>71</sup>. Das Bewußtsein, sich persönlich religiös binden zu sollen, geht ohne Zweifel auf den Einfluß des Christentums zurück, und die Propaganda der modernen Religionen Japans mit der großen Zahl von Anhängern und Bekehrten kann leicht als Imitation des christlichen Zahlenbewußtseins interpretiert werden. Die japanische Religiosität selbst ist eine komplexe Angelegenheit, die es dem Japaner erlaubt, in mehreren Religionen zur selben Zeit beheimatet zu sein.

Schon früh entwickelten Shinto und Buddhismus eine eigentümlich japanische Form von Amalgamation, die in Japan selbst unter den Bezeichnungen *ryōbushintō* und *honjisuijaku* diskutiert werden<sup>72</sup>. Der Mahayana-Buddhismus zeigte sich dabei genauso aufnahmefähig wie der Shinto anpassungsfähig. Das aber hatte zur Folge, daß die religiösen Organisationen, obwohl es sie natürlich in Verbindung mit dem Schrein- und Tempelwesen gibt, zweitrangig blieben gegenüber dem atmosphärischen Einfluß ethisch-ästhetischer Art. Das gilt sowohl für den Shinto und den Konfuzianismus wie für den Buddhismus, zumal den Zen-Buddhismus, der sich in vielerlei Gestalt im japanischen Leben widerspiegelt und sich zumal in seiner Reflexions-, Buch- und Organisationsfeindlichkeit ausgewirkt hat<sup>73</sup>. Noch heute fühlt sich der Japaner hilflos, wenn er seine Einstellung gegenüber den modernen Entwicklungen artikulieren soll<sup>74</sup>. Zum anderen ist die letzte bedeutsame Gestalt des japanischen Buddhismus, NICHIREN (1222—1282), zum Vorkämpfer der Sendung Japans und damit des heutigen Nationalismus geworden<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Vgl. die statistischen Angaben in J. J. SPAE, *Christianity encounters Japan* [Zit.: *Christianity*.] (Tokyo 1968) 15—56

<sup>71</sup> Vgl. ebd. 19: „there are some 40 0/0 who are claimed as followers by more than one religion.“

<sup>72</sup> Vgl. S. SAKAMAKI, Shinto: Japanese Ethnocentrism: CH. A. MOORE (Hrsg.), *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture* (Honolulu 1967) 24—32: Seit der Nara-Zeit (710—784) „every divine being of Shinto is an avatar of some Buddhist divinity, so that in the final analysis the two faiths can be equated, the one with the other“; auch H. NAKAMURA, a.a.O. 388—392

<sup>73</sup> Es gehört zu den japanischen Paradoxien, daß trotzdem in keinem asiatischen Land der Einfluß der Massenmedien weiter verbreitet ist als in Japan.

<sup>74</sup> Zur Diskussion über das moderne Japan, seine Entwicklung und sein Selbstverständnis vgl. die Beiträge des in Anm (72) genannten Bandes von CH. A. MOORE (alle Beiträge von japanischen Autoren); Y. KUYAMA/N. KOBAYASHI (Hrsg.), *Modernization and Tradition in Japan* (Nishinomiya 1969); M. ABE, Zen and Western Thought: *Intern. Phil. Quart.* X/4 (1970) 501—541

<sup>75</sup> Über den Einfluß des Nichirenismus auf den modernen Buddhismus und bei der Entstehung neuer Religionen vgl. H. DUMOULIN (Hrsg.), *Buddhismus der Gegenwart* (Freiburg 1970) 153—187

Auf NICHIRENS Sektengründung folgte in Japan nach der Zeit des japanischen Feudalismus in der Tokugawa- und Edozeit das Zeitalter des japanischen Bürgertums mit einer ausgeprägten säkularistischen Mentalität. Die feinen Künste ebenso wie die Literatur dieser Zeit reflektieren deutlich die Weltlichkeit der zusehends bourgeoisen Lebenseinstellung. Die konfuzianische Ethik erwies sich ihrerseits als eine Art „weltlicher“ Ethik, die sich zwar im privaten und gesellschaftlichen Bereich auswirkte, jedoch keine religiösen Formen ausbildete. Die Säkularisierungsprozesse gerade dieser Zeiten verdienten nicht zuletzt im Hinblick auf die europäischen Dispute eine eingehende Untersuchung.

Während desselben Zeitraumes, von 1639 an, war das Inselreich aufgrund einer politischen Entscheidung nahezu völlig von ausländischen, japanfremden Einflüssen abgeschnitten. Erst als 1853 die USA die Öffnung Japans zu erzwingen drohten, sorgten innere Umstände und der äußere Druck gemeinsam dafür, daß die japanische Seklusionspolitik (jap. *sakoku*) zusammenbrach. Die Zeit des sogenannten *sakoku* war begleitet vom Wachsen eines starken japanischen Nationalismus, der die alte Religion des Shinto von den Symbiosen mit dem Buddhismus zu befreien suchte. Damit aber wurden gleichzeitig jene Entwicklungen eingeleitet, die dahinführten, daß während der Meiji-Reform der Tenno mit dem Nimbus der Göttlichkeit umgeben und der Shinto zur Staatsreligion gemacht wurde.

Man möchte meinen, daß Prozesse, die sich in anderen asiatischen Ländern heute zeigen, wo trotz religiöser Neutralität die einheimischen Religionen eine Zeit der Repristinaton durchmachen, sich in Japan von der Meiji-Zeit bis zum Ende des 2. Weltkrieges ereigneten. Gerade weil der Shinto als Staatsideologie in der Niederlage Japans von 1945 zum Untergang verurteilt war, war aber auch nach 1945, als der eigentliche Modernisierungsprozeß Japans einsetzte und das Land zur drittgrößten Industrienation der Welt aufstieg, von Seiten des Shinto keine religiöse Erneuerung mehr zu erwarten. Es entstand ein spirituelles Vakuum, das zunächst nur das Christentum schließen zu können schien, weil das Christentum als Religion der westlichen Welt und als gutorganisierte Größe in der Lage zu sein schien, Hilfe anzubieten. Diese Hoffnung aber trog. Der Einfluß des Christentums blieb oberflächlich, der erwartete, auch zahlenmäßig greifbare Erfolg stellte sich nicht ein<sup>76</sup>. Auf der anderen Seite fehlte dem Buddhismus in einer modern organisierten Gesellschaft die eigene Organisation, die in der Öffentlichkeit hätte wirksam werden können. Im Vergleich zu dem eher monastischen Theravada-Buddhismus wirkte sich die mit dem Mahayana-Buddhismus gegebene Aufhebung des Unterschiedes von Laien und Bonzen, die in der dritten Säule des mittelalterlichen japanischen Buddhismus, dem amidistischen Nembutsu-Buddhismus, ihre ausgeprägteste Gestalt gefunden hatte, eher negativ auf die Öffentlichkeitswirksamkeit des Buddhismus aus. Ansätze zu einer reakti-

<sup>76</sup> Vgl. Literatur zum Thema bei J. J. SPÄE, *Christianity*

ven Religiosität, die dem totalen Säkularisierungsprozeß entgegenwirkt und zugleich den verborgenen religiösen Sehnsüchten breiter Bevölkerungsschichten entgegenkommt, finden sich folglich am ehesten in den sogenannten „neuen Religionen“ Japans<sup>77</sup>. In ihnen könnte man vielleicht gar so etwas wie eine antizipierte praktische Kommentierung der neuen Säkularisierungsdebatte erblicken, wie sie von H. COX, P. BERGER u. a. eingeleitet worden ist: Sie scheinen zu beweisen, daß die Coxsche „Secular City“ ohne das „Fest der Narren“ nicht existieren kann<sup>78</sup>.

Unberührt von den religiösen Bedürfnissen und Bewegungen aber entwickeln sich die japanische Politik, der Industrialisierungsprozeß, die Erziehungsreformen, die Städteplanungen, der Bau der japanischen Megalopolis und Technopolis. Wie weit die Säkularisierung des japanischen Staatswesens vorangeschritten ist, zeigt die Tatsache, daß 1965 die Regierung Iro es für richtig erachtete, in eigener „weltlicher“ Regie den Entwurf eines „japanischen Menschenbildes“ durch eine offiziell eingesetzte Kommission des Erziehungsministeriums erarbeiten zu lassen<sup>79</sup>. Auch wenn man die Problematik einer solchen Prozedur auf sich beruhen läßt, so bleibt doch bestehen, daß in der Sache als solcher selbst unberechtigterweise eine harte Kritik an allen in Frage kommenden Religionen Japans laut wird<sup>80</sup>. Es macht auf die Unfähigkeit der traditionellen Religionen — das Christentum eingeschlossen — aufmerksam, mit der modernen Situation Japans fertig zu werden.

An dieser Stelle sei noch einmal wiederholt, daß der japanische Säkularisierungsprozeß nicht erst mit dem Ende des *sakoku* einsetzt. J. J. SPAE sagt ausdrücklich:

“... when we speak about Japan's secularization, we should not forget that, basically, it finds its root in Confucianism's rationalism which focuses on the present world to the exclusion of all other-worldly or metaphysical concerns<sup>81</sup>.”

Schon während des 17. Jahrhunderts „endete der akute Konflikt zwischen Religion und Politik... letztlich in einem völligen Sieg der politischen Macht“, und „die Unterordnung der Religion unter die politische

<sup>77</sup> Vgl. H. WALDENFELS, *Moderne religiöse Bewegungen in Japan als Impulse für eine christliche Theologie?: Verbum SVD* 13 (1972) 155—172; I. Y. WENDT, *Buddhistische und Shamanistische Elemente im Säkularisierungsprozeß des Modernen Japan: Zeitschr. f. Rel.- u. Geistesgesch.* 23 (1971) 319—338

<sup>78</sup> Vgl. die Einführungen in die Debatte von P. L. BERGER und TH. LUCKMANN: O. SCHATZ, a.a.O. 49—68 und 69—82; J. SWYNGEDOUW, a.a.O. 1—20; DERS., *Secularization and Japanese Religion: The Japan Miss. Bull.* XXIV (1970) 421—426. 479—488, 582—587. Die Anspielung bezieht sich auf die bekannten Buchtitel von H. COX: *Stadt ohne Gott* (Berlin/Stuttgart 1966), und: *Das Fest der Narren* (Stuttgart/Berlin 1970)

<sup>79</sup> Vgl. dazu J. J. SPAE, *Christianity* 121—139

<sup>80</sup> Vgl. die Kommentare über das Christentum bei J. J. SPAE, *Christianity* 143—190; auch T. II von J. OKADA (Hrsg.), *Nihon no Fūdo to Kirisutokyō* (Dumoulin-FS) (Tokyo 1965)

<sup>81</sup> J. J. SPAE, *Christianity* 10

Macht war sicherlich eine günstige Bedingung für eine schnelle Modernisierung<sup>82</sup>: Durch die „Adoption des Konfuzianismus änderte sich der Charakter der japanischen Kultur von einem religiösen zu einem ethischen. Das Interesse des Volkes verlagerte sich von der Religion zur Politik und dem Verlangen zu lernen. Vom Konfuzianismus erhielt das Volk sowohl intellektuelle wie ethische Disziplin.“ Was in der Zeit des Militarismus und des Staatshinto unterbrochen wurde, wurde endgültig mit dem Ende des Pazifischen Krieges erreicht.

Auffallenderweise beurteilt J. J. SPAE die Lage des modernen Japan keineswegs negativ. Er ist vielmehr der Meinung, daß die Entideologisierung und Säkularisierung der traditionellen japanischen Religionen als Schritt zu einem höheren Standard persönlicher und nationaler Moralität gewertet werden kann:

„The Japanese indifference toward ‚religion‘ is basically a refusal to accept what appears to be an unacceptable ideological constraint. Indirectly, it is an affirmation of the eminently Christian doctrine that all faith is personal faith and that all truth remains unacceptable and unprovable without acts of love. Where there is love, there is faith<sup>83</sup>.“

Und noch einmal:

„The secularization of Japan is thoroughly ambiguous as far as Christian values are concerned. One discerns at its core a demythologizing or rationalizing of religious customs historically belonging to Shinto and Buddhism. One may expect that henceforth ethical issues will be seen less exclusively in the light of Japan's own culture. More attention will probably be given to the international and universally human point of view. This would lead to a more reflective morality based less upon social values and sanctions than upon individual responsibility and private conscience<sup>84</sup>.“

Auf einem Regionaltreffen des Sekretariats für die Nichtglaubenden im Juni 1969 schloß Bischof L. S. NAGAE von Urawa seinen „General Report on Secularization in Japan“ so:

„What we cannot deny, anyway, is that there certainly exists in this country a secularization process. Whether this process will lead (or has already led) to the ideology of secularism and unbelief, or to the deepening of a religious faith, is a problem we cannot solve. It depends for a great part on the Japanese religions themselves, whether they still possess sufficient inner power and vitality

<sup>82</sup> Vgl. R. MINAMOTO in Y. KUYAMA/N. KOBAYASHI, a.a.O. 9—20, Zitat: 13; vgl. auch J. ROGGENDORF, *Der Intellektuelle und die Religion*: J. ROGGENDORF (Hrsg.), *Das moderne Japan*. Einführende Aufsätze (Tokyo 1963) 151—158, bes. 152: „Tatsächlich hat der Einbruch der industriellen Revolution im vergangenen Jahrhundert auf angestammte Institutionen und Denkformen zerstörerisch gewirkt und damit auch die Säkularisierung gefördert. Trotzdem erklären europäische Einwirkungen weder die Breite noch die Tiefe der Kluft, die Religion und Leben im Bewußtsein des japanischen Intellektuellen trennt. Es handelt sich vielmehr um eine Entwicklung, die vor Jahrhunderten eingesetzt hat und deren Ergebnis die japanische Intelligenz von heute ist.“

<sup>83</sup> J. J. SPAE, *Religiosity* 167

<sup>84</sup> Ebd. 54

to meet the religious needs of Japanese man. It depends also on Christianity, whether we can present to this country a faith and a commitment appealing to modern man living in a secular society, a faith and a commitment disengaged from Western culture and free enough to incarnate itself in the culture of the East<sup>85</sup>."

Eine Anzahl asiatischer Länder muß hier übergangen werden. Dennoch gibt es gute Gründe für unsere Auswahl: Taiwan wie auch Vietnam und Korea sind in der Nachbarschaft Rot-Chinas in besonderer Weise marxistischen Einflüssen ausgesetzt, die in unserem Zusammenhang außer acht bleiben<sup>86</sup>. Birma, Laos, Thailand als Theravada-Buddhismus-Länder sind in etwa repräsentiert durch die Situation Ceylons<sup>87</sup>. Indonesien mit all seinen Eigentümlichkeiten ist ausgelassen, da Pakistan als ein Beispiel eines vom Islam beherrschten Landes vorgestellt wurde<sup>88</sup>.

Es fehlt das einzige Beispiel eines Landes mit einer christlichen Majorität, die Philippinen. Dieses Land ist um so bedeutungsvoller, da es zugleich die Schwäche des Christentums angesichts der Säkularisierungstendenzen offenkundig macht.

### 3. 5. Philippinen

Die Frühgeschichte der Philippinen kann hier übergangen werden. Es reicht aus, daran zu erinnern, daß die Inseln während des 16. Jahrhunderts unter spanische Herrschaft kamen, die den Philippinen ihre Sprache, ihre Zivilisation und ihre Religion brachten. Heute sind 86 % der Bevölkerung Christen. Von 1898 bis 1946 waren die Inseln unter der Oberhoheit der USA, die ihr Erziehungssystem und einen höheren Lebensstandard einführten. Für fast 300 Jahre waren die Philippinen Kolonie, und sie hatten große Mühe, ihre nationale Originalität und Charaktereigenschaften zu erhalten bzw. wiederherzustellen.

<sup>85</sup> L. S. NAGAE, General Report on Secularization in Japan: *Boll. del. Segr. per i non Credenti* IV/3 (1969) 9—15, Zitat: 15; vgl. I. MUNAKATA, The Transformation of Belief-System in Modern Japan: *Ateismo e Dialogo* V/4 (1970) 21—36

<sup>86</sup> Außer den in Anm. 2 genannten Werken vgl. *Religion and Society* (Bangalore) XVI/4 (1969); J. LEFEUVRE, Les principaux courants de pensée athéiste dans la Chine moderne: *Boll. del. Segr. per i non Credenti* I/3 (1966) 31—45. Für Taiwan vgl. auch W. L. GRICHTING, *The Value System in Taiwan 1970*. A. Preliminary Report (Taipei 1971); J. LEFEUVRE, The Process of Secularization in Taiwan: *Boll. del. Segr. per i non Credenti* IV/3 (1969) 16—20

<sup>87</sup> Für Birma, Kambodscha/Khmer, Laos, Thailand vgl. H. BECHERT, a.a.O. Bd. II (Wiesbaden 1967); T. LING, *Buddha, Marx und Gott* (München 1972). Für weitere bibliographische Hinweise vgl. *Fischer Weltgeschichte*, Bd. 33: *Das moderne Asien*. Hrsg. v. L. BIANCO (Frankfurt 1969).

<sup>88</sup> Für Indonesien vgl. *Informationen zur Politischen Bildung* (Bonn) Nr. 144 (1971) und 148 (1972); *Herder-Korrespondenz* 22/9 (1968) 435—438; J. W. H. BAKKER, Secularization in the Animistic Sphere: *Impact* (Manila) VI/5 (1971) 6—8 (die ganze Ausgabe ist der Säkularisierung in Asien gewidmet); DERS., Atheism and Islam: *Ateismo e Dialogo* VI/3 (1971) 39—42

1946 wurden die Philippinen wieder unabhängig. Außer Spanisch und Englisch wurde Tagalog die dritte offizielle Sprache. Die heute gültige Konstitution basiert auf der amerikanischen. Sie erkennt die Souveränität Gottes an, verkündet jedoch zugleich das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat. Eine Anwendung dieses Prinzips ist das Verbot, Regierungsgelder und besondere Schulzeiten für die religiöse Unterweisung zur Verfügung zu stellen<sup>89</sup>.

Das Christentum ist der Situation mit angemessenen Maßnahmen auf dem Feld der Erziehung, der religiösen Unterweisung und der sozialen Aktion begegnet. Auf beiden Gebieten gibt es im Rahmen der katholischen Kirche vielversprechende Anfänge, doch muß zugestanden werden, daß es eben nur Anfänge sind. Häufig sind die katholischen Filipinos stolz auf ihre Geschichte. Sie begrüßen es, wenn man ihr Land das „stärkste Bollwerk in Ostasien gegen den Kommunismus“ oder einen „Leuchtturm inmitten der asiatischen Nationen“ nennt<sup>90</sup>. Doch erscheinen sie eher gleichgültig gegenüber einer Situation, die das Land immer wieder an den Rand einer Revolution zu bringen droht: die sozialen Ungerechtigkeiten und Unruhen, die ungeheuren Unterschiede zwischen den Landbesitzern und den Landarbeitern, den Intellektuellen und der ungebildeten Masse, die unzureichenden, oft verspäteten Maßnahmen zur Landreform, der politische Radikalismus u. v. m.

Tatsächlich ist es für eine Kirche spanischen Ursprungs nicht leicht, aus einer Position des Patronatsrechtes in die Position der Konkurrenz und des Wettbewerbs hineinzuwachsen. Sie war nicht vorbereitet auf einen Erziehungsprozeß, wie ihn die USA einleiteten. Sie war in der Position der Reaktion, als AGLIPAY 1902 die „Iglesia Filipina Independente“ gründete und protestantische Missionen ihre Tätigkeit aufnahmen. Sowohl die unabhängige Kirche wie die Protestanten aber bemühten sich von Anfang an, einheimische Kirchen mit philippinischem Personal zu gründen. Die katholische Kirche leidet bis heute an dem Odium, eine koloniale, ausländische Kirche zu sein, die ausländisches Personal und finanzielle Unterstützung aus dem Ausland braucht.

Allerdings muß auch erwähnt werden, daß das leitende katechetische Institut der katholischen Kirche des Fernen Ostens nach dem Krieg in Manila gegründet wurde. Es hat einen hervorragenden Einfluß auf die Erneuerung und Anpassung der katholischen Liturgie während des 2. Vatikanischen Konzils ausgeübt und zudem erkannt, daß der Ausschluß der religiösen Erziehung von den öffentlichen Schulen und die wachsenden Schwierigkeiten mit privaten Missionsschulen die Kirche zwingen, nach neuen Wegen der religiösen Erziehung und der Glaubensverbreitung Ausschau zu halten. Erkannt wurde auch die Notwendigkeit einer höheren

<sup>89</sup> Vgl. V. SAN JUAN, *Secularization in the Philippines: Ateismo e Dialogo* V/2 (1970) 11—15; auch *Herder-Korrespondenz* 22/12 (1968) 592—596 und 23/1 (1969) 27—30

<sup>90</sup> Zitiert nach *Herder-Korrespondenz* 22/12 (1968) 592

Erziehung sowohl für Laien wie für den Klerus — ein Problem, das sich gerade in den Philippinen deutlich stellt. Erkannt wurde auch die Verantwortung der Kirche auf dem sozialen Sektor im Einsatz für soziale Gerechtigkeit, in der Ausbildung von Arbeiterführern, in der Schaffung von Gewerkschaften, Kreditbanken, Landarbeiterorganisationen, Jugendzentren u. a. m.<sup>91</sup>. Erkannt wurde zusehends, daß das Christentum sich für Heil und Befreiung<sup>92</sup> des *ganzen* Menschen, seiner Seele *und* seines Leibes, einzusetzen hat.

Jedenfalls kann sich das Christentum nicht rühmen, die Problem einer säkularisierten Welt gelöst zu haben. Die Katholiken der Philippinen müssen auch noch lernen, wie man mit religiösen Minderheitsgruppen, z. B. den Moslems auf Mindanao und dem Suli-Archipel, umgeht. Diese Beobachtungen aber müssen uns warnen, zu voreilig und zu selbstsicher unsere Schlußfolgerungen vorzutragen.

#### 4. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Wir haben versucht, den asiatischen Kontext von Religionen und Säkularisierung zu beschreiben. Zwei Probleme müssen weiterhin beachtet werden:

a) Wir müssen erkennen, daß der westliche Säkularisierungsbegriff nur deskriptiv mit Rücksicht auf die heutige weltweite Situation Verwendung finden kann. Es dürfen aber nicht in naiver Weise ideologische Argumente und Motivationen auf die asiatische Szene übertragen werden, ohne daß die dortigen historischen Entwicklungen beachtet werden.

b) Wir müssen erkennen, daß es keine asiatische Geschichte im allgemeinen gibt, sondern nur die Geschichte einer Mehrzahl asiatischer Länder und Nationen. Aus diesem Grunde haben wir die etwas ermüdende Methode gewählt, die Situation Asiens im Blick auf bestimmte Länder und ihre Probleme zu illustrieren. In dieser Hinsicht aber ist dann der Aufriß zu erweitern, zu vertiefen, vielleicht auch hier und dort zu korrigieren.

Betrachtet man die Ergebnisse, so muß zugestanden werden, daß es dem Christentum in keinem Lande Asiens gelungen ist, überzeugende Lebensformen zu entwickeln, die es den anderen Religionen ermöglichen könnten, ihre eigenen Methoden zur Bewältigung einer säkularistischen Gesellschaft zu finden. In der Regel sehen sich die Religionen deshalb durch die Säkularisierung herausgefordert, weil der Säkularisierungsprozeß in der Gefahr steht, dem Säkularismus als einer totalitären Ideologie zu verfallen, die alle Seiten des menschlichen Lebens zu bestimmen sucht. Der

<sup>91</sup> Vgl. ebd. 593—596; auch V. SAN JUAN, a.a.O. 14

<sup>92</sup> Über die in den letzten Jahren auch auf den Philippinen sich entfaltende „Theologie der Befreiung“ hielt J. FÜLLENBACH SVD auf einer der „Theologie der Befreiung“ gewidmeten Tagung, die 1973 in St. Augustin stattfand, ein instruktives Referat, dessen Veröffentlichung angesagt ist.

Säkularismus klagt seinerseits die Religionen an, unfähig zu sein, die innerweltlichen Probleme zu lösen, und sich deshalb dem Versprechen einer zukünftigen Welt zuzukehren. Die Religionen haben deshalb in der Tat zu lernen, wie sie die Fragen des Menschen zu dieser Welt beantworten, ohne ihr eigentliches Sinnziel aus dem Auge zu verlieren. In diesem Sinne stellt der katholische Japaner N. MIKUMO fest:

„Das allgemeine Interesse des modernen Menschen — und darin ist der Japaner keine Ausnahme — geht zweifellos mehr auf das Soziale als auf die Innerlichkeit des einzelnen, mehr auf die Gestaltung dieser Welt als auf das Glück der anderen Welt. Der Mensch sucht unmittelbar mehr nach Prinzipien für den Aufbau der Gesellschaft als nach individueller Moral, mehr den Frieden auf Erden als das Heil im Himmel. Sollte das Christentum nur eine Lehre der innerlichen Moral und eine Religion des Jenseits sein, so sieht seine Zukunft nicht nur in Japan dunkel aus<sup>93</sup>.“

Unsere Untersuchung hat aber auch gezeigt, daß nicht alle Religionen in gleicher Weise vor der schwierigen Frage stehen, wie die Welt, in der wir leben, mit der Welt, die wir erwarten, in Einklang zu bringen ist. So besteht für den Buddhismus z. B. eher die Gefahr, seine Identität in völliger Konformität mit der Welt zu verlieren. „An der Basis des technischen Denkens liegt die ‚Entnaturalisierung‘ der Natur und die ‚Entmenschlichung‘ der Menschheit“, sagt K. NISHITANI<sup>94</sup>. Die Welt und ihre Entwicklung und der Mensch mit seinen Möglichkeiten, mit dieser Welt zurecht zu kommen, sind die größten Probleme, die die Religionen zu behandeln haben.

Was aber wird die Rolle der christlichen Mission in diesem Kontext von Religionen und Säkularisierung sein? J. E. ARWOOD, ein amerikanischer Missionar in Japan, ist der Ansicht, daß das Wort, mit dem die „New Patterns for a New Age“ beschrieben werden könnte, „Kooperation“ lauten müsse<sup>95</sup>: Kooperation zwischen den christlichen Gemeinschaften — Kooperation auf internationaler Ebene, zwischen den Rassen — Kooperation zwischen den Religionen — Kooperation mit nicht-religiösen Bewegungen — Kooperation mit der Wissenschaft. Bei dieser Gelegenheit wird an eine Konferenz erinnert, auf der ein Biologe mit Tränen in seinen Augen sein Plädoyer für einen neuen Dialog zwischen Wissenschaft und Religion hielt:

„This was not to be a resurrection of the old stand-off between an arrogant science and a defensive religion, but a dialogue with a science chastened and humbled by the disastrous record of its own technological accomplishments... It was a science that looked to religion to provide the critical human values that

<sup>93</sup> Vgl. H. WALDENFELS, Das geistige Klima Japans und das Christentum: *Concilium* 2 (1966) 730—739, Zitat: 737f nach J. OKADA, a.a.O. 132

<sup>94</sup> Vgl. K. NISHITANI, On Modernization and Tradition in Japan: Y. KUYAMA/KOBAYASHI, a.a.O. 72—96; Zitat: 77

<sup>95</sup> Vgl. C. C. BECK (Hrsg.), 12th Hayama Missionary Seminar: „The Church's Role in Urbanized Japan“. *Christian Witness in a Transitional Society* (Tokyo 1971) 136

could be a framework for the technological application of scientific truths. This was the framework of values which science knew now that it needed, but which science itself could not provide<sup>96</sup>.“

Und M. M. THOMAS, der indische Theologe, sagt:

„Christianity, Renascent Religions and Secular Faiths — they are all involved in the struggle of man for the true meaning of his personal and social existence — each in its own terms but together. It seems to me that the relation between Christian Faith and other living religions and secular faiths is passing to a new stage, because they not only co-exist in the same society but also co-operate to build a common secular society and culture. It is within such co-existence and co-operation that we can best enter into dialogue at the deepest level on the nature and destiny of man, and on the nature of ultimate Truth and proclaim the judgement and salvation of Christ himself . . . Men whether secular or religious, are concerned with freedom, its responsibilities and anxieties, its purpose and tragedy, so that questions about the meaning of existence including the problem of sin, law and grace, guilt and salvation, alienation and reconciliation and the relation between justice and life, are raised existentially. It is only as the Christian Missions are patterned to participate in the common agony of articulating these questions and answers to them within the framework of contemporary life and in modern man's language, that they can understand in depth the meaning of Jesus Christ for today and communicate the Gospel of His Salvation to others<sup>97</sup>.“

<sup>96</sup> Vgl. die Vorlesung von I. J. HESSELINK, *The Future of the Church in a Technological Society*: Ebd. 116—135; das Zitat: 133f

<sup>97</sup> Vgl. M. M. THOMAS, *Patterns of Modern Man's Search for Salvation: Religion and Society* XI/2 (1964) 8—15, Zitat: 15; DERS., *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (London 1969); DERS., *Asien und seine Christen in der Revolution* (München 1968); auch P. LÖFFLER (Hrsg.), *Secular Man and Christian Mission* (New York 1968). S. auch die zusammenfassenden Bemerkungen von H. W. GENSICHEN, *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission* (Gütersloh 1971) 98ff. 221—233

## DAS PROBLEM DER EINHEIMISCHEN THEOLOGIE\*

von Josef Neuner SJ

Anpassung ist fast zu einem langweiligen Thema geworden, das seit Jahrzehnten zum Überdruß erörtert wurde, ohne daß man zu wesentlich neuen Erkenntnissen kam. Die Diskussion war notwendig als Nachklang der kolonialen Missionsepoche, die Christentum und westliche Kultur gleichsetzte und deshalb die christliche Botschaft in europäischem (oder amerikanischem) Gewande verkündete, so daß junge Kirchen entstanden, die getreu das Leitbild der westlichen, lateinischen Kirche widerspiegeln. Am Ende der kolonialen Epoche mußte man anerkennen, daß die Übertragung abendländischen Christentums in fremde Kulturräume nicht zum Ziel geführt hatte; denn das Ziel sollten doch eigenständige, einheimische Kirchen sein. So wurde denn für die verschiedenen Sphären kirchlichen Lebens die Anpassung an die kulturellen Traditionen der verschiedenen Länder gefordert, wobei die Durchführung aber über schüchterne Ansätze kaum hinaus kam: Man verlangte die Anpassung der Liturgie, die bei der rigorosen Einheit der liturgischen Gesetzgebung in Äußerlichkeiten stecken blieb; auch die kirchliche Disziplin war durch das allgemein geltende Kirchenrecht viel zu genau präzisiert, um wirklichen Spielraum für die Anpassung an lokale Bedürfnisse zu lassen. Auch theologische Anpassung des Lehrsystems an die philosophischen und spirituellen Traditionen der großen Kulturen wurde gewünscht und gelegentlich in romantisch anmutenden Zukunftsvisionen beschrieben: daß in asiatischer Theologie ARISTOTELES durch KONFUZIUS in China und durch SANKARA in Indien ersetzt werden solle; daß einmal ein christlicher Genius dieser Völker die Offenbarung neu durchdenken und in östlicher Synthese vorlegen würde. Solche Visionen wurden nicht, oder doch nur ansatzweise, erfüllt, und werden heute wohl mehr und mehr unerfüllbar. Man war in eine Sackgasse geraten.

Die eigentliche Ursache für den geringen Fortschritt in der Anpassung lag in der Unsicherheit des theologischen Ansatzes. In allen Diskussionen wurde Anpassung nur als pastorales und pädagogisches Problem behandelt, als Frage der Methode, wie Christentum annehmbarer dargestellt werden könne. Diesen Diskussionen lag immer ein bestimmter Begriff von Offenbarung und Kirche zugrunde: Offenbarung ist Mitteilung einer Summe von Wahrheiten, die der Kirche durch Gottes Wort geschenkt sind; daß diese Wahrheiten in verständlicher Sprache und in Begriffsmodellen, die einer bestimmten Kultur entsprechen, vermittelt werden müssen, ist ein rein pädagogisches, kein theologisches Problem. Ferner: Kirche ist die

\* Zum Buch von JOSEF MÜLLER, *Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip* (Reihe: Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 31) Verlag Aschendorff/Münster 1973; VIII, 322 Seiten, kart. DM 58,—.

endgültig konstituierte Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Kult, ihrem Verwaltungs- und Rechtssystem, in die neue Mitglieder eingereiht werden sollen, wobei man gewiß Konzessionen an Brauchtum, Lebensweise und Denkformen verschiedener Kulturen machen kann, aber doch nur in solchen Grenzen, daß die einheitliche Struktur der Kirche nicht beeinträchtigt wird.

Hier setzt die Untersuchung des Autors ein. Anpassung erschöpft sich nicht in praktischer Pädagogik, sondern muß von der Mitte des Offenbarungsgeschehens her verstanden werden. Das Problem der Anpassung konzentriert sich auf einen Punkt: „die Interpretation des Glaubens. Anpassung wird damit zu einem theologischen Prinzip... Alle Menschen, welcher Kultur auch immer sie angehören... haben das Recht, das Mysterium Jesu Christi, in dem alle Offenbarung gipfelt, vom eigenen Verstehenshorizont her anzugehen“ (61). Für MÜLLER ist also Anpassung ein theologisches Problem, das im Zusammenhang einer modernen Offenbarungs- und Kirchentheologie behandelt werden muß. Sein Buch ist eine freudige Überraschung.

In der Einleitung beschreibt MÜLLER das traditionelle Verständnis der Anpassung (1—63). In den drei Hauptkapiteln entwickelt er Akkommodation als theologische Aufgabe: Sie besteht in der authentischen Aufnahme des Gotteswortes durch die jungen Kirchen (64—109); er illustriert und begründet diese Akkommodation aus der Schrift am Beispiel der drei ersten Evangelien und der Geschichte des Kanons (110—183); er beschreibt dann den Prozeß der Anpassung in einer Analyse von Offenbarung, in der Gottes Wort unlöslich mit dem Verstehen des hörenden Menschen verflochten ist (184—239). Das Schlußkapitel bringt die missionarische Bedeutung der These ans Licht: Akkommodation als Aufgabe der Teilkirchen. Sie besteht in der Entwicklung einer einheimischen Theologie (240—299). Es folgen eine ausführliche Bibliographie, Namensverzeichnis und Sachwortverzeichnis.

Der Verfasser weiß natürlich, daß auch die traditionelle Akkommodationslehre mit theologischen Ansätzen gearbeitet hat. Namentlich hat P. CHARLES im französischen Sprachraum seine Missiologie auf ein vertieftes Verständnis der Kirche aufgebaut, das weit über einen rein institutionellen Kirchenbegriff hinausweist (24—26). Er sieht in der Kirche die Heimat und Erfüllung allen Heilswirkens, mit dem Gott von Anfang an die Menschheit sammelt und ihrem Ziel zuführt. Sein kirchentheologischer Ansatz, der weithin aufgegriffen wurde, führte zur christozentrischen Konzeption des Missionswerkes: die einende und umformende Missionsarbeit der Kirche ist die Fortsetzung der Inkarnation, die Einholung alles Menschlichen in das Geheimnis Gottes. Diese christozentrische Konzeption wurde namentlich im spanischen Raum von OLLEGARIO DOMINGUEZ entwickelt (39—43). Solche Ansätze leben schon von neuen theologischen Konzeptionen, bleiben aber doch noch in traditionellen Schemen gefangen, wenn z. B. in der Kirche das göttliche, unveränderliche Element

von den menschlichen Elementen, die veränderlich sind, klar geschieden wird, als ob man jemals diese göttliche unveränderliche Substanz rein aus der Verschmelzung mit den menschlichen Medien herausdestillieren könne.

Das Problem blieb also ungelöst, wie Christentum in einer neuen Kultur wirklich heimisch werden sollte, nicht als angepaßte Fremdkirche, sondern als genuine Entfaltung christlichen Lebens in seiner eigenen Umwelt. Auf diese Frage sucht der Autor in seinem Buch die Antwort. Sein zentrales Anliegen ist dabei die Entwicklung der einheimischen Theologie, woraus sich dann die Lösung der anderen Probleme nach Art von Korollarien ergäbe. Was aber einheimische Theologie ist, welche Rolle ihr in der missionarischen Aufgabe der Kirche und darüber hinaus im gesamten Leben der Kirche zukommt, muß im breiten Zusammenhang einer neu verstandenen Offenbarungs- und Kirchentheologie erklärt werden. Das sei hier auf Grund der Ausführungen MÜLLERS gezeigt.

### *Offenbarung und Verkündigung*

Missiologie ist ein junger Zweig der Theologie, der sich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts entwickelt hat. Die neue Wissenschaft mußte sich notwendig auf die gängige Schultheologie stützen, auf den Offenbarungsbegriff, wie er im ersten Vatikanum vorgelegt wurde: als Mitteilung von göttlichen Wahrheiten, die dem Menschen auf Grund seines natürlichen Erkennens unzugänglich sind und ihm durch Gottes offenbarendes Wort mitgeteilt wurden. Dieser Offenbarungsbegriff impliziert bedeutende Konsequenzen für Verkündigung und Akkommodation:

Zunächst liegt ihm ein statischer Wahrheitsbegriff zugrunde: Geoffenbarte Wahrheit besteht in Aussagen, die ewig gültig sind, unabhängig vom verstehenden Subjekt und von der geschichtlichen Situation. Es ist Aufgabe der Kirche, diese abgeschlossene Offenbarung zu bewahren und weiterzureichen. Dieser Wahrheitsschatz wurde im Lauf der Geschichte fortschreitend systematisiert. Die Schrift selbst enthält kein systematisches Lehrgebäude. Aber christliches Denken mußte von Anfang an seine Einsichten systematisch ordnen; in der Scholastik hat es sich endlich ein System geschaffen, das die Offenbarung in so hohem Grade zu enthalten schien, daß man es nahe an die Unveränderlichkeit der Offenbarung selbst heranrückte. Im Kampf gegen den Modernismus haben sich die Positionen einer statischen Theologie noch verhärtet.

Innerhalb dieses Systems blieb für Akkommodation nur ein geringer Spielraum. In früheren Jahrhunderten hielt man es noch für möglich, christliche Offenbarungen mittels eines schon existierenden philosophischen Systems darzustellen. Platonismus, und später Aristotelismus waren doch die Systeme, die, freilich modifiziert und ‚getauft‘, der Offenbarung als Medium für ihre klassischen Systematisierungen dienten. Solche Möglichkeiten aber wurden für die Neuzeit beargwöhnt, weil ja die Systeme östlichen Denkens mit einem heidnischen Weltbild verknüpft seien und

deshalb zuerst ‚neutralisiert‘ werden müßten. So bleibt höchstens die Möglichkeit, Elemente dieser Philosophie in das christliche Lehrsystem einzufügen, z. B. die Sprache östlicher Philosophien zur Verkündigung zu benützen. Aber selbst solch bescheidene Versuche waren nicht frei von Verdacht, da man eben glaubte, die christliche Offenbarung sei in der lateinischen Sprache „sicher geborgen“ (Α. ΒΑΤΗ), während östliche Terminologien stets pantheistische Tendenzen verbergen. Gegenstand der Verkündigung blieb also in dieser Auffassung das systematische Lehrgebäude, und Anpassung blieb auf pastorale Pädagogie beschränkt.

Subjekt solcher bloß äußerlicher Akkommodation ist allein der Verkünder, der von außen kommende Missionar, der sich der Denkweise und Auffassungskraft seiner Hörer anpassen muß. Diese Anpassung wird als christliche Liebe dargestellt: Er muß allen alles werden. In ihm erneuert sich die *kenosis* der herabsteigenden Menschlichkeit des Erlösers. Die Hörer bleiben hier bloßes Objekt der Missionstätigkeit, passive Empfänger der Botschaft, ohne schöpferisch am Vorgang der Verkündigung beteiligt zu sein.

Das aber erscheint doch als Grundgesetz richtig verstandener Offenbarung, daß der Hörer aktiv und gestaltend in den Dialog einbezogen ist. Gottes Wort, sein Herrschaftsanspruch und sein Heilsangebot an den Menschen, erscheint nirgendwo in der Bibel getrennt von der Antwort des Menschen als *ipsissima vox* Gottes, die vom vermittelnden Wort des Menschen abgetrennt und für sich allein gehört und aufgenommen werden könnte. Immer ist Gottes Wort im Menschenwort enthalten. Er ist im Wort des Propheten: Er spricht nicht über Gott, sondern Gott spricht in seiner Botschaft, aber so, daß Gottes Wort untrennbar mit dem Prophetenwort verwoben ist; Gott spricht in den geschichtlichen Büchern, die sein Wirken in der Geschichte des Volkes deuten; er spricht auch in den Weisheitsbüchern, in denen der Verfasser seine eigenen Reflexionen vorträgt, die aber doch als Medium des offenbarenden Gotteswortes verstanden werden. Dieses In-eins von Gotteswort und menschlicher Vermittlung hat in Jesus Christus seinen Höhepunkt; in ihm ist Gottes Wort Fleisch geworden. Jesu Menschheit ist nicht ein passives Medium, durch das sich Gottes Offenbarung der Welt mitteilt, sondern Jesus ist der Mensch, der in seinem Leben und Wirken, in Wort und Lebensstil, und endlich im Ostergeheimnis die endgültige Offenbarung Gottes an uns Menschen ist, und zugleich die radikale Antwort des Menschen an Gott. Keines kann ohne das andere sein. In beiden zusammen, im Sprechen Gottes durch ihn und in der aktiven Erfüllung seiner Sendung als Mensch, ereignet sich die endgültige Offenbarung.

Offenbarung ist also Begegnung, Wort und Antwort zugleich. Auch Verkündigung der Offenbarung muß beides umfassen, Anrede und Aufnahme. Verkündigung ist nicht pädagogische Erklärung des fertigen christlichen Lehrsystems, sondern Vergegenwärtigung der Offenbarung: Das Christusereignis ereignet sich neu in den stets neuen Situationen der

Geschichte. Das bedeutet zweierlei: daß Gottes Wort an alle Menschen gerichtet ist und für jede Situation den Anspruch erhebt gehört zu werden. Es bedeutet aber auch, daß das Gotteswort auf die Situation bezogen sein muß, in der es verkündet wird. „Offenbarung existiert nicht ohne empfangendes Subjekt“ (103). Verkündigung ist also immer an konkrete Menschen gerichtet, und diese Adresse ist nicht ein nachträglich Hinzugefügtes, sondern ist konstitutiv für die Botschaft selber.

Man kann es also wohl richtig verstehen, was traditionelle Theologie gelehrt hat, daß „der Inhalt“ der christlichen Verkündigung unveränderlich ist, während sich die Form wandeln kann; aber als Inhalt soll man nicht ein logisches System von Wahrheiten verstehen, sondern die Selbstmitteilung Gottes an uns Menschen zu unserem Heil, das Christusereignis selber. Von diesem Christusereignis sagt das Konzil die Endgültigkeit und Unveränderlichkeit aus, daß nämlich in ihm „Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken“ (DV 4). Dieses Ereignis, das der christlichen Botschaft zugrunde liegt, ruft nun freilich nach begrifflicher Auslegung und systematischer Darstellung. Beides aber soll auf den Hörer bezogen und deshalb seinem Verstehenshorizont zugeordnet sein.<sup>1</sup>

Daß tatsächlich die christliche Verkündigung von Anfang an den Verstehenshorizont der Hörer in die Verkündigung selbst einbezogen hat, zeigt der Verfasser ausführlich an den drei ersten Evangelien. Jedes dieser Evangelien hat seine eigene Theologie; es ist in Auswahl und Gestaltung des Stoffes und in der gesamten redaktionellen Anordnung des Werkes auf die Situation seiner Leser ausgerichtet. Das Markusevangelium blickt „aus der Gegenwart einer missionierenden Gemeinde... auf die Überlieferung und aktualisiert sie, ohne sie zu verfremden“ (134). Matthäus ist eine Neuerzählung von Markus, „wie die wechselnde Verkündigungssituation es verlangt“ (153). Lukas schreibt für die dritte christliche Generation: „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‘“ (166). So kommt der Verfasser zum Ergebnis, „daß die Synoptiker... durchwegs einen eigenen theologischen Entwurf vorlegten, mit dem sie sich den Problemen stellten, die ihre... Gemeinden ihnen

<sup>1</sup> Die Beziehung des Ereignisses der Offenbarung zu ihrer begrifflichen Formulierung und schließlich systematischen Darstellung ist ein schwieriges Problem, das jeder Theologie zugrunde liegt, und deshalb auch in einer Untersuchung der theologischen Anpassung erörtert werden muß. Hier würde man genauere Auskunft in MÜLLERS Buch erwarten. Er entwickelt ausführlich und eindringlich die Notwendigkeit, den Verstehenshorizont und die aktuelle Situation des Hörers in die Verkündigung konstitutiv einzubeziehen — das ist sein Verdienst —, aber die Frage um das Verhältnis zwischen Heilsbotschaft und Heilslehre ist kaum behandelt. Diese Frage ist in der Kontroverse mit der traditionellen Akkommodationslehre und bei dem praktischen Versuch, eine einheimische Theologie hervorzubringen, unausweichlich.

zur Klärung vorlegten“ (167). Bleibend gültig also ist das Christusereignis, seine konkrete Darlegung aber ist von der Situation bestimmt.<sup>2</sup>

Natürlich bleiben die Theologien des Neuen Testaments noch weit von einer Systematisierung entfernt. Sie sind fragmentarisch und stellen nur den Anfang eines Prozesses dar, der keineswegs abgeschlossen ist, ja, der „prinzipiell unabschließbar“ ist (183) und in der fortgesetzten Verkündigung stets weitergeht. Denn neu sind zu allen Zeiten die Situationen der Menschen, neu sind die Philosophien, die Verstehenshorizonte, in denen der Mensch seine Existenz deutet, und immer muß die Auslegung des Christusereignisses auf sie bezogen sein. Theologie ist eben der Treffpunkt des Gotteswortes mit wirklichen geschichtlichen Situationen; sie beantwortet wirkliche Fragen, die tatsächlich gestellt werden.

Das aber bedeutet eine Mehrzahl von Theologien, die dem Pluralismus der Welt, besonders der modernen Welt, entspricht. Jede Kultur sollte ihre eigene Theologie haben, und nochmals muß sich Theologie entsprechend der Vielschichtigkeit des modernen Lebens differenzieren, um die Fragen, die sich in den vielen Sphären des heutigen Lebens erheben, in deren eigener Sprache zu beantworten. So setzt also Theologie nicht nur ein intimes Verständnis des Christusgeheimnisses voraus, das aller Theologie zugrunde liegt und in ihr ausgelegt wird, sondern ebenso die Vertrautheit mit den modernen Fragen: „Der Kündler des Wortes muß genau wissen, woraufhin der Hörer fragt“ (233). „Theologie darf um der Antwort willen, die sie dem konkreten Menschen schuldet, die Subjektivität des grundlegenden Daseinsverständnisses nicht überspringen... In der theologischen Antwort muß der ganze Mensch innestehen können“ (286).

Hier also ist der Ansatz zu einheimischer Theologie: Man soll sie nicht mehr als Übersetzung einer bereits fixierten und systematisierten Theologie in ein neues Idiom verstehen; vielmehr geht es um ein neues Selbstverständnis des Christen in seiner eigenen Welt, um eine neue Auslegung des Gotteswortes in diesem Selbstverständnis. Sie muß beides bewahren: die unverfälschte Wahrheit und Einheit des Christusereignisses und die Verflochtenheit in die reale geschichtliche Situation, in der sich der Hörer befindet.<sup>3</sup> Subjekt dieser Auslegung ist nicht der von außen kommende

<sup>2</sup> Was der Autor von den Evangelien sagt, kann wohl mit noch größerer Eindringlichkeit an Hand der neutestamentlichen Briefe dargelegt werden. Hier ist die ganze Verkündigung von der Situation der Adressaten bestimmt; die Vielheit und gänzliche Verschiedenartigkeit der Fragen wird immer aus dem einen und universalen Anspruch des Christusereignisses beantwortet. Ein wenigstens allgemeiner Ausblick in die neutestamentlichen Bücher über die drei Evangelien hinaus hätte die These des Verfassers weiter geklärt und erhärtet.

<sup>3</sup> Das Problem, die eine Christusbotschaft gültig für unsere heutige Welt zu formulieren, hat die Kommission *Faith and Order* des Weltkirchenrates inspiriert, zu einer weltweiten Zusammenarbeit unter dem Titel „giving account of the hope that is in us“ aufzurufen. Der Aufruf geht von der Tatsache aus, daß unsere traditionellen Glaubensbekenntnisse ihre Relevanz verloren haben: „Unsere Welt ist sehr verschieden von jener Welt, in der unsere klassischen Symbole

Missionar, der diesen Prozeß des Selbstverständnisses höchstens einleiten und fördern kann, sondern die einheimische Kirche selbst: „(Die christlichen Laien) selbst müssen diese Kultur (ihrer Heimat) kennen, sie heilen und bewahren; sie müssen sie im Zug der modernen Entwicklung entfalten und endlich in Christus vollenden, so daß der Christusglaube und das Leben der Kirche der Gesellschaft, in der sie leben, nicht mehr äußerlich sei, sondern sie zu durchdringen und zu verwandeln beginne“ (AG 21). Einheimische Theologie ist dann also die systematische Reflexion auf gerade diesen Dialog des hörenden Menschen mit dem Wort Gottes. In ihm vollzieht sich das eigenständige Wachstum der einheimischen Kirche, und aus ihm ergeben sich dann die anderen Formen der Anpassung mit Notwendigkeit.

### *Theologie der Teilkirchen*

Die Entwicklung einer einheimischen Theologie ist also Aufgabe der Teilkirchen. In der Ekklesiologie des Konzils wurde Wesen und Funktion der Teilkirche neu verstanden.

Der traditionelle Kirchenbegriff, mit dem die Anfänge der Missiologie zu arbeiten hatten, war institutionell, statisch und uniform. Das Problem

und Glaubensbekenntnisse formuliert wurden. Vieles in ihrer Sprache — so teuer es uns innerhalb der Kirche sein mag — ist für Außenstehende sinnlos oder positiv irreführend. Die Kirche kann sich der Aufgabe nicht entziehen, ihren Glauben an Christus in jeder Epoche neu, d. h. in der Sprache dieser Epoche, zu bekennen.“

Das Problem ist akzentuiert in der missionarischen Situation: „Alle klassischen Formeln, in denen der christliche Glaube ausgedrückt wurde, wurden innerhalb der Welt des Mittelmeeres und Westeuropas formuliert. Wenn das Evangelium zu anderen, sehr verschiedenen Kulturen gebracht wurde, z. B. nach Asien und Afrika, blieb es doch noch in die Denkformen der westlichen Welt eingeschlossen. In der Suche nach Ausdrucksformen des christlichen Glaubens, die ganz in die kulturelle Welt nicht-europäischer Völker hineinpassen, wurde nur sehr geringer Fortschritt erzielt. Selbst innerhalb der westlichen Welt gibt es zwischen kulturellen, sozialen und politischen Situationen enorme Unterschiede.“

Das Problem wird durch die Überlagerung verschiedener Kulturen noch weiter kompliziert, namentlich des modernen Säkularismus mit traditionellen Kulturen. Daher die Einladung zu einer weltweiten Zusammenarbeit, die auch vom Sekretariat für Christliche Einheit aufgenommen wurde: „Vonnöten ist daher jetzt eine gemeinsame Anstrengung in zwei Phasen: 1. Ein sehr ernster Versuch christlicher Gruppen in vielen verschiedenen Situationen, den Glauben, den sie als Glieder der christlichen Kirche festhalten, in Ausdrücken zu formulieren, die für ihre Freunde und Nachbarn verständlich und bedeutsam sind, an der Stelle, wo sie leben. Das bedeutet sowohl ein erneutes Bemühen, die Welt, die uns umgibt, (und in uns selber) zu verstehen: ihre Hoffnungen und Ängste, ihre Auffassungen und Zweifel, was sie erstrebt und was sie ablehnt, als auch ein neues Bemühen, die ursprüngliche Wurzel unseres Glaubens neu zu erfassen, in unserer eigenen Ausdrucksweise zu verstehen, wer Jesus ist für uns und für unsere Welt.“ — Die zweite Phase besteht in der Sammlung und Synthetisierung dieser Erfahrungen.

der Anpassung wurde von der schon existierenden Kirche her anvisiert: Man fragte, was sich an dieser Kirche noch ändern ließe. A. VÄTH entwickelte folgendes Modell: Er unterschied in der Kirche das unveränderliche Wesen, das göttlichen Ursprungs ist, das äußere Gewand, das wechselnden Verhältnissen angepaßt werden kann, und, zwischen beiden liegend, die äußere Gestalt der Kirche, die sich unter Gottes Vorsehung entwickelt hat und nur mit großer Vorsicht geändert werden soll. Praktisch gehört nun der Großteil kirchlichen Lebens eben zu dieser Gestalt der Kirche: das Kirchenrecht, die Liturgie, die scholastische Systematik, selbst die lateinische Sprache. So wird also in Wirklichkeit der Raum für Anpassung sehr eng (12—14).

Nun gab es gewiß lange vor dem Konzil fruchtbare Ansätze einer neuen Ekklesiologie, die auch missiologisch fruchtbar wurden. Schon eingangs wurde gezeigt, wie gerade die missionarische Orientierung neue Perspektiven für das Verständnis der Kirche öffnete. Die Kirche soll unter allen Völkern gepflanzt werden, nicht um einzelnen Seelen Heil zu vermitteln, sondern als Sammlung und Vollendung der Nationen. In der Anpassung der Kirche handelt es sich also nicht mehr um herabsteigende Akkommodation, sondern um das Werk der Heiligung und Einigung der Schöpfung. Hier ist für Akkommodation eine theologische Begründung gefunden, sie ist nicht nur pastorale Notwendigkeit, sondern vom Wesen der Kirche selbst verlangt: Christliches Leben muß sich unter allen Nationen entfalten, weil nur so Gottes Schöpfungsplan erfüllt wird, und weil die Kirche selber ja nicht vollendet ist, wenn sie nicht die Schätze der Völker in sich birgt.

In dieser dynamischen Ekklesiologie ist nun gewiß die Statik einer primär institutionellen Kirchenidee überwunden. Trotzdem ist dieses Kirchenbild unzureichend. Die Kirche wird hier immer schon als existierend vorausgesetzt, oder doch als ideale Größe gedacht, die unter den Völkern verwirklicht werden soll. In dieser ‚Plantationstheologie‘ ist die Kirche also schon als Ganzes da, und es ist Ziel missionarischer Tätigkeit, daß die Kirche sich selber realisiere, indem sie die Völker in ihren Lebenskreis einbezieht. Das aber ist doch nicht eigentlich die Rolle der Kirche. Vor ihrer Verwirklichung unter den Völkern existiert sie ja nur in Christus dem Herrn selber. Er allein ist es, der die Völker sammelt und heilt, bis sie in ihm als Haupt vollendet sind. Jesus Christus ist Licht und Mitte der Welt, nicht die Kirche — das hat *Lumen Gentium* deutlich genug ausgesagt.

In der Plantationstheorie wird ferner die dienende Rolle der Kirche verdunkelt. Die Kirche dient nicht ihrer eigenen Verwirklichung, sondern nur ihrem Herrn, der durch seinen Geist die Menschen zum Glauben erweckt und in Gemeinschaft sammelt. Der Kirche fällt die Aufgabe zu, das Christuseignis zu bekennen und so den Menschen in den wechselnden Situationen der Geschichte Heil anzubieten, so daß neue Gemeinden von Gläubigen entstehen. Solche neue Gemeinden sind dann nicht Ableger

einer schon fertig existierenden Kirche (das wäre das Modell der Plantationstheorie), sondern junge Kirchen, die zu ihrem eigenen Leben in Christus heranwachsen sollen.

Das Kirchenverständnis des Konzils hat für die Idee der Teilkirchen einen neuen Platz gefunden. Wohl liegt der Gesamtarbeit des Konzils die Idee der einen, universalen Kirche zugrunde. Das war durch die Natur des Konzils als höchster Autorität der Gesamtkirche gegeben und natürlich auch durch die Tradition der zentralisierten lateinischen Kirche mitbedingt. Aber das Konzil selbst hat die Relativität dieses Standpunktes anerkannt und den Aufriß einer Theologie der Teilkirchen erarbeitet, besonders in jenem Text der Kirchenkonstitution (N. 26), der noch in später Stunde eingeschoben wurde. Kirche bedeutet im Neuen Testament nicht nur die Gemeinschaft aller Gläubigen, sondern auch die lokale Gemeinde. Sie soll nicht als Zweigstelle der Gesamtkirche verstanden werden, sondern ist selbst Kirche, von Christus gerufen, im Wort Gottes versammelt, und das Geheimnis des Herrn feiernd. Sie ist wohl mit der Gesamtkirche verbunden, zuerst aber ist sie die Gemeinde der Gläubigen, die sich an diesem Ort in der gegebenen geschichtlichen Situation dem Wort des Heils geöffnet haben.

Der Akzent, der im Konzil auf die Teilkirchen gelegt wurde, besteht also nicht nur in praktischen Maßnahmen, in einer Milderung des kirchlichen Zentralismus und in der größeren Berücksichtigung aktueller Bedürfnisse und lokaler Verantwortung, sondern in einem neuen Verständnis der Kirche selbst. Sie existiert in örtlicher Konkretheit da, wo Gottes Wort gehört und gläubig aufgenommen wird.

Diese Konzeption der Teilkirchen ist vom Konzil besonders im Missionsdekret dargestellt worden. Welche Bedeutung es der Sache beimißt, zeigt sich in der Tatsache, daß vor der endgültigen Redaktion des Dekretes die Abschnitte über die jungen Kirchen (nn. 19—22) in einem eigenen Kapitel zusammengefaßt und erheblich erweitert wurden. Ursprünglich gehörten die Abschnitte zum zweiten Kapitel, das von den Phasen der Missionsarbeit handelt.

Bei der Betonung der Teilkirchen geht es vor allem um die Verlagerung des Subjektes kirchlichen Lebens in die junge Gemeinde selbst. Es ist in der Natur der Sache begründet, daß Missionsarbeit von Glaubensboten begonnen wird. Aber schon Katechumenen sollen nicht nur von Missionaren unterrichtet werden, sondern die Sorge der ganzen einheimischen Gemeinde erfahren und sich von ihr aufgenommen wissen; ja sie sollen selber schon durch ihr Glaubenszeugnis an der apostolischen Aufgabe der jungen Kirche teilnehmen (AG 14). Das gilt in verstärktem Maß von der Christengemeinde selbst, die Christus in Wort und Tat verkünden und Sauerteig für ihre Umgebung werden soll (AG 15). Der Laie ist Träger des einheimischen christlichen Lebens (AG 21). Die Notwendigkeit, Priester und Ordensleute aus der jungen Kirche zu rekrutieren, ist in dem Dekret längst vorausgesetzt, betont aber wird in eindringlicher Weise die

Verbundenheit der einheimischen Priester mit den Traditionen des eigenen Volkes, so daß sich wahrhaft einheimisches Christentum entwickeln kann. Sie sollen „die Beziehungen verstehen, die zwischen ihrer heimatlichen Überlieferung und Religion und der christlichen Religion bestehen“. Deshalb muß ihre Ausbildung „die pastoralen Bedürfnisse des Landes berücksichtigen“ und die Kenntnis der „sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse des eigenen Volkes“ vermitteln (AG 16; cf. 21). Auch das Ordensleben, und vor allem kontemplative Gemeinschaften sollen sich in Anpassung an genuine spirituelle Traditionen des eigenen Volkes entfalten (AG 18). Katechese und Liturgie müssen der Eigenart des Volkes angepaßt sein (AG 19); nicht nur für den materiellen Bereich, sondern ganz allgemein für alle Gebiete kirchlichen Lebens gilt der Grundsatz, daß die junge Gemeinde von Anfang an, soweit es eben möglich ist, für ihre eigenen Bedürfnisse aufkomme (AG 15).

All diese Forderungen drücken ganz einfach die Erwartung aus, daß sich das ganze kirchliche Leben von der jungen Gemeinde selber aus entfalte, nicht in Imitation dessen, was anderswo in den alten Kirchen getan wird, sondern aus der Erfahrung der konkreten Situation der jungen Gemeinde selber. In diesem Zusammenhang nun muß einheimische Theologie verstanden werden. Sie ist nichts anderes als die Reflexion über das Wort Gottes in seiner konkreten Beziehung zur gegebenen Situation. Sie entwickelt sich nach dem Dekret in drei Stufen: Zuerst ist die Vertrautheit mit der Kultur und den Traditionen des Landes verlangt; sodann ist auf dem Hintergrund dieser Gegebenheiten eine vertiefte theologische Forschung nötig, so daß die Bedeutung des Gotteswortes für die gegebene Situation deutlich werde; daraus ergibt sich endlich als Synthese das christliche Weltverständnis und das Selbstverständnis der jungen Gemeinde (cf. AG 22).

Man wird vielleicht finden, daß diese Beschreibung einheimischer Theologie zu sehr mit der kulturellen Tradition der Vergangenheit befaßt ist und nicht viel von der aktuellen Situation der jungen Kirchen sagt, die doch sicher auch in eine aktuelle einheimische Theologie eingearbeitet werden muß. Man wird deshalb diese Darstellung durch all das, was über den Wandlungsprozeß der jungen Völker gesagt ist, ergänzen: von den großen sozialen Änderungen (AG 11); von der Wachsamkeit der Bischöfe über die Umwälzungen, die unter den Völkern stattfinden (AG 20), von der Zusammenarbeit der Bischofskonferenzen in gemeinsamer Planung für die weiten Räume der modernen Welt (AG 22). Vor allem wird man die Aussagen der Konstitution über die Kirche in der modernen Welt beachten, aus denen hervorgeht, wie sehr die Kirche nicht nur gleichsam von außen für die Bedürfnisse des modernen Menschen und der heutigen Gesellschaft sorgt, sondern an dem konkreten Geschehen und Suchen unserer Zeit teilnehmen muß. Das tut sie nicht mit der Menschheit im allgemeinen, sondern von Ort zu Ort in den Teilkirchen.

So ergibt sich ein Gesamtbild der Kirche, das nicht mehr von der Einheit der schon fertig konstituierten Institution her beherrscht wird, sondern von den Teilkirchen her, aus deren Gemeinschaft die Einheit der Kirche immer neu erwächst. Diese Einheit ist in dem einen Christusgeheimnis, das in jeder Teilkirche gegenwärtig ist, gegeben und gesichert. Diese Einheit ist aber auch in der kirchlichen Gemeinschaft realisiert und muß stets gefördert werden (AG 19, 22). Je mehr die Teilkirchen ihr eigenes Leben ausprägen und ihre besondere Sendung erfüllen, um so mehr müssen sie sich der Verbundenheit mit der Gesamtkirche bewußt sein. Die Funktion der Gesamtkirche wird nicht darin bestehen, Gleichförmigkeit in Recht, Verwaltung und Liturgie, nicht einmal in der Theologie zu verlangen, sondern den Teilkirchen zu helfen, ihr Eigenleben zu finden, ihre Sendung zu erfüllen, und so die „Schätze der Wahrheit ans Licht bringen, die bislang verborgen waren und dennoch die Kirche bereichern können“ (294). MÜLLER zitiert hier die Kirchenkonstitution: „Kraft (ihrer) Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen der Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken“ (LG 13).

Man wird also in Zukunft, wenn man von einheimischer Theologie spricht, wohl nicht mehr von großen Systemen träumen, die in fremden Kulturkreisen in Analogie zur Scholastik die Gesamtheit christlichen Denkens in wissenschaftlicher Synthese zusammenordnen. Die Zeit solcher Synthesen ist wohl überhaupt vorbei. Man wird bescheidener und realistischer auf die reale Welt hinschauen, auf ihre Vielfältigkeit, auf ihre ungelösten Rätsel: Da sind nicht nur die alten Kulturen, die trotz der aufkommenden Einheitskultur immer noch unter den Völkern wirksam sind; da sind die unübersehbaren Sphären, in denen sich modernes Leben entfaltet; da ist der Pluralismus des heutigen Weltverständnisses und Menschenbildes. Christentum darf nicht als ein eigener Bereich neben all dem weiterleben, sondern muß all diese Situationen und Erfahrungen in das Licht des Christusereignisses hineinziehen und auf die Rätsel unserer Welt vom Wort Gottes her Antwort suchen. Wo immer das geschieht in echtem Verständnis der konkreten Welt und in wahrem Glauben an Gottes Wort, da ist einheimische Theologie.

# ETHIOPIAN CHRISTIANITY

by G. A. C. van Winsen CM

## I. CHARACTERISTICS OF THE ETHIOPIAN CHURCH

### 1. *The coming of Christianity*

There are many traditions about the first preaching of the gospel in Ethiopia. The *Roman Martyrology* states that St. MATTHEW suffered martyrdom in this country. The Ethiopians on the contrary believe that they received the Christian religion without shedding apostolic blood.<sup>1</sup> The introduction of the Christian religion in the Axumite kingdom by St. FRUMENTIUS (for the Ethiopians ABBA SALAMA i.e. Father of the Light) is well testified by ecclesiastical writers, and the early presence of Christianity in Ethiopia can be proved by archeological finds. Since FRUMENTIUS was consecrated bishop of Axum by St. ATHANASIUS, the Ethiopian Church is a daughter-church of Alexandria.

The Ethiopian Church is a Christian church: it shares with Orthodox and the Catholics all the sacraments, the eucharistic sacrifice, the Creed of Nicea and so on.

### 2. *Jewish influence*

The Ethiopian Church has some characteristics of her own. The Ethiopians circumcise the boys eight days after birth; they observe the saturday-sabbath; their churches have the same division as the temple of Jerusalem. As told in the *Kebra Negest* the Salomonic dynasty of the emperors descends from King SALOMO and the Queen of Sheba. Their son MENELIK I stole the Ark of Covenant and brought it to Axum. Tradition tells that it is still in the chapel of the city's cathedral.

Those Jewish customs, did they descend from the Ethiopian Jews, the Falashas? There are now 20 000 in the country. 250 of them emigrated to Israel, where they wond in 1972 a long battle for their recognition as true Jews. The Falashas believe to be descendants of the tribe of DAN. They don't, however, have the later Jewish traditions as the feasts of Purim. Lately, Prof. EPHRAIM ISAAC defended the opinion that early Christianity in Ethiopia was influenced by Jewish Christians, coming from Syria. They first established the oral tradition and then collaborated with the Bible translators.<sup>2</sup>

### 3. *Monasticism*

Another characteristic of Ethiopian Christianity is the influence of monasticism. Monastic life was introduced in early times. Later the monks

<sup>1</sup> *The Church of Ethiopia*. Addis Abeba 1970, a publication of the Ethiopian Orthodox Church, p. 3

<sup>2</sup> E. ISAAC, An obscure component in Ethiopian Church History: *Le Muséon* (1972) 226—258

were divided in different theological schools. Today one is inclined to see the Ethiopian Church as a static body, but history gives many evidences to the contrary.

Under the influence of monasticism there are more than 200 fasting-days during which the use of animal produce is forbidden.

On the other side, perhaps under the influence of the monks, Ethiopian Christianity gives foreigners the impression that it emphasizes more the customs than the very moral life. This must be the reason why travellers and other foreign people describe the Ethiopian Church as static and without dynamism.

#### 4. Church and State

The connection between Church and State has always been very strong. Public life is regulated by the feasts of the Church. The emperors have taken many initiatives to bring order in theological discussions and in liturgical life.

#### 5. Isolation

For many years the Ethiopian Church developed without contact to outside Christianity. The reason for this was the coming of Islam to the coastlines of the Red Sea. The Axumite kingdom lost its trade with the outside world and had to defend itself internally against the pagan Agau-people. Missionary activity of the Ethiopian Church and defending the kingdom have gone hand in hand.

It is believed that the mixture of Christianity and indigenous religious customs is another factor in the moulding of the Ethiopian Church. This might be the explanation for the presence of dances and drums in the liturgy. But the historical facts are not so clear.

One can say that the centre of the kingdom was moved from Axum to Roha, where King LALIBELA made the famous rock-hewn churches. Later on the centre of the kingdom moved to Gondar (17th century).

For centuries (after friendly contacts in the beginning) the Islam remained the great enemy. When in the 16th century AHMED GRAGNE menaced to conquer the country, it were the Portuguese who helped the Ethiopians to drive out the Moslems. The Portuguese influenced the art of painting and building (castles of Gondar, bridges).

Another factor shaping the Ethiopian mind is the physical environment. The country is closed to foreigners in the north, where the mountains rise up to more than ten thousand feet. In the south of the Ethiopian homeland, the Blue Nile is searching its way through canyons: a natural barrier hard to overcome.

Inside the mountainous area there are the *ambas*, i.e. tablelands, which form natural fortresses against attacks. These *ambas* are the places where the monks sought solitude. There they built their monasteries. Dangerous pretenders to the throne were imprisoned on the *ambas*.

To understand something of the Ethiopian liturgy one has to be present at a liturgical service in a village-church in the regions of the north where the farmers sow their seeds in a stony soil and the people live on the fruits of the cactus for three months of the year. This may create a spirit of understanding of the 'hard' songs of the Ethiopian liturgy.

### 6. Theological literature

The theological literature was influenced from outside.<sup>3</sup> During the first period (500—700) the Bible and the Fathers were translated from Greek originals. Under the title of *Querlos* (CYRIL) appeared later dogmatical treatises and homilies of the Fathers of the Church, in particular the work known as *De recta Fide* by St. CYRIL. This book is the basis of the teaching of the Ethiopian Church. — During the second period (1350—1450) one finds translations from Arabic and numerous Ge'ez works. We mention only the *Mashafa Mestir* (Book of the Mystery), which had a great influence on theology in the Ethiopian Church. The original literature produced many lives of saints (*gedles*). — During the third period comprising the 16—17th century (invasion of AHMED GRAGNE and the coming of the missionaries) books were written not only in Ge'ez but also in Amharic. For the controversy with the missionaries the *Haymaniot Abaw* (The Creed of the Fathers) was written. It was this book that was studied by GIUSTINO DE JACOBIS CM in order to understand the belief of the Ethiopians. In one of their monasteries he found a manuscript where the catholic explanation of the Incarnation of the Verb had been substituted by the monophysite idea of the one nature. This period also produced the *Anqatse Amin* (Gate of the Faith) by EMBAKON, an Arab convert to the Ethiopian religion. He became the abbot of Debre Libanos. His work is an apology for the Christian faith directed to AHMED GRAGNE.<sup>4</sup>

### 7. Monophysitism

Another point, not yet sufficiently cleared up, is the origin of the monophysite doctrine of the Ethiopian Church. Generally scholars say that it was introduced by the 'Nine Saints', monks who came from Syria in the 6th century. Others say that the Ethiopian Church became monophysite since she followed the doctrine of Alexandria.

Prof. ISAAC points out that the Ethiopian contact with the Monophysite Coptic Church remained minimal until 1270. The status of the Egyptian monastic Coptic Abunas presiding over the Ethiopian Church was never fully regulated before the time of TEKLA-HAYMENOT, the

<sup>3</sup> cf. M. A. v. D. OUDENRIJN, Ethiopiërs: *Theologisch Wordenboek*. Roermond en Maaseik 1952; BERNARD VELAT, Ethiopie: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, col. 1453—1477; E. CERULLI, Äthiopien, Christl. Literatur: *Lexikon für Theologie und Kirche* I, 1005f

<sup>4</sup> E. J. VAN DONZEL, *Enbaqom, Anqasa Amin* (La Porte de la Foi). Leiden 1969

churchman, monk, theologian, diplomat and revolutionary leader. He may be said to have been the first Ethiopian to be 'converted' to Coptic Monophysitism and thus became the main mediator for the Coptic alliance with the Ethiopian Church.

Another new opinion holds that the Ethiopians became monophysites in the discussions with the Jesuits. In defending their opinions, they hardened their positions.

This uncertainty among the scholars has pastoral consequences: There has never been a formal schismatical act of the Ethiopian Church.

The studies of the scholars demonstrate that the information about the Council of Chalcedon came to the Ethiopians through the eyes of the opponents. As one Ethiopian scholar says: "The Ethiopians believe in fact that Chalcedon condemned all the propositions which it justly promulgated." The general conclusion now is that the differences between the Ethiopians and the Catholics and the Orthodox Greek Churches as well is not a question of contents but of expressions. It is the same conclusion that was given in the communique of PAUL VI and CHENOUDA III, the Coptic Patriarch of Alexandria, who visited the Pope in 1973.

The Ethiopians protest against the name of 'monophysite' and in this they are right. The Ethiopian Capuchin MARIO DA ABIY-ADDI concludes that the Ethiopians are not monophysites in the true sense, because they word with the formula of 'one nature' only the numerical and not the specific unity of Christ.<sup>5</sup>

The Ethiopians prefer the name 'Non-chalcedonians', and this states their viewpoint very well. They are anti-Nestorian and against the Council of Chalcedon because, in their opinion, Chalcedon followed the heresy of NESTORIUS. They therefore do not accept the formula 'two natures in one person'. Our terms 'person' and 'nature' do not correspond with the Ethiopian words *accal* and *bahriy*. *Bahriy* means something like subsists in se. It is therefore for them impossible to sustain two natures in Christ. They prefer the formula of CYRIL: 'One incarnated nature in one person'. Their keyword is *tewahido* = unity. That is also the official name of their Church: *Ethiopian Orthodox Tewahido Christian Church*. The Ethiopians believe therefore that Christ is the Son of God and the Son of the Blessed Virgin. Many texts in their liturgy prove this point. During the last two centuries there have been violent theological discussions. But the doctrine of the Church as preached at present is clear and was formulated at the Council of Boru Meda, in Wollo, under the protection of Emperor JOHANNES (1878).

#### 8. Psychological and Cultural Schism

Even if there is no dogmatic schism as such, there still exists one that is largely cultural and psychological. There is an anti-Roman attitude.

<sup>5</sup> MARIO DA ABIY-ADDI, *La dottrina della Chiesa Etiopica dissidente sull'Unione Ipostatica*. Roma 1956

TADESSE TAMRAT writes about the Jesuits of the 17th century: "The Jesuit experience was very bitter for the Ethiopian Church and naturally led to the creation of very strong antipathies towards anything European for a long time. During their short sojourn in Ethiopia, the Jesuits had done a great deal of damage and they seriously disturbed the spiritual stability of the Ethiopian Church."<sup>6</sup>

One has to admit that some of the reasons for the expulsion of the Jesuits (of whom there had been 56 in the country between 1555 and 1633) were the latinisation of the Ethiopian rite and the imprudent method of their preaching. On the other hand: the Egyptian Abunas were afraid to loose their influence and position.

The ever latent animosity against the Chalcedonians came to the open in the case of the Ethiopian Orthodox Bishop of Jerusalem, Abuna PHILIPPOS. He has written a booklet (1964) in which he speaks about the two natures. The Abuna had to defend himself and his book was taken out of circulation.<sup>7</sup>

The official attitude to the Roman Catholic Church is more differentiated. In their meeting of 1965 at Addis Abeba the non-Chalcedonian Churches declared: "In our relation with the Roman Catholic Church the principle of dialogue will be accepted. In this relation we wish to request the Roman Catholic Church to reconsider her theory and practice to the uniate churches as well as to her proselyting among the members of our Churches."

### 9. Autocephalism

Until recent times the Ethiopian Church depended on the see of St. MARK of Alexandria. This dependency was based on the 42th apocryphal canon of the Council of Nicea. This canon was incorporated in the *Fetha Negast*, translated in the 14th century from the code of the Coptic Church. GUIDI observes: It was regarded by the Abyssinians as a true ecclesiastical and civil code.<sup>8</sup>

A modern Ethiopian says: "The authenticity of this article was highly suspect to the Ethiopian Clergy, but it was nevertheless respected until the thirteenth century, when a new wave of independence arose. Then the same article was inserted in the *Fetha Negast*."<sup>9</sup>

The struggle for autocephaly came to its end in 1948, when the first agreement about this question was signed with Alexandria. The Ethiopians expressed themselves about this question as follows: "After the defeat of the Italians the question of submitting the national church to

<sup>6</sup> *The Church of Ethiopia*, 29

<sup>7</sup> ABUNA FILIPPOS MENGUSTU, *Emmanuele, Dio con noi*. A cura di G. M. Modena 1971

<sup>8</sup> I. GUIDI, *Fetha Negast* (1899) p. viii; cf. J. S. TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*. Oxford 1952, 24f, note 2

<sup>9</sup> *The Church of Ethiopia*, 9

Egyptian tutelage could no longer be tolerated.”<sup>10</sup> For the first time in history an Ethiopian Abuna took possession of the metropolitan seat in 1951. It was Abuna BASILEOS († 12 Nov. 1970). Twenty years later the Holy Synod of the Ethiopian Church herself chose an Abuna: Abuna TEWOFILOS (6 April 1971). Autocephaly was then a fact.

In Ethiopia there are now 14 dioceses. Furthermore there are dioceses in Jerusalem, in the West-Indies and in North and South America.

Recently there is some adaptation of the Ethiopian Church to modern times. Some priests made their studies in Greece and Russia. In Addis Abeba there is a Theological Institute, but most of the graduates do not become priests. In 1972 a Church Commission for development was erected. The members are the bishops of the under-developed areas in Ethiopia as Sidamo, Wollega, Arussi, Gomu Gofa and others. In Menagesha a pilot-program in family-training for priests and their families is to be set up. In Sebeta there is a center for religious women who receive spiritual and practical training.

On the other hand there are difficulties with the more conservative members of the Church. The youth no longer respects the priests in the villages. These priests attended only an ecclesiastical school, where they studied to read Ge'ez and to perform the ceremonies. The great problem is the ignorance of those priests and deacons. To respond to the modern times it will be necessary to provide the priests with a more adequate instruction.

#### *10. Ecumenism*

The Ethiopian Church is taking part in the ecumenical movement of our times. From its beginning in Amsterdam (1948) the Church is a member of the World Council of Churches. The Central Committee of WCC gathered in Addis Abeba in January 1971. The emperor HAILE SELASSIE I opened the conference.

The department of Inter-Church Aid has a branch in Addis Abeba and participates in two projects: the Kumana-project is meant for the evangelization of the Kumana-people in Northern Erytrea, in Zuway a training school for missionary workers in the countryside was set up.

The Ethiopian Church had also a special observer at the Vatican Council. This was the first time that the Ethiopian Church opened at least an indirect dialogue with the Roman Catholic Church, whereas the Ethiopian Government had established contacts with the Holy See already in 1957.

The Ethiopian Church was represented at the Panorthodox Conference at Rhodes (1961) and took part in the dialogue between the Orthodox Chalcedonians and Non-Chalcedonians at Aarhus (1964), Bristol (1967) and later in Addis Abeba.

<sup>10</sup> *The Ethiopian Orthodox Church*, published by the Ethiopian Orthodox Mission. Addis Abeba 1970, 11

For the first time in centuries the leaders of the Non-Chalcedonian Churches came together in Addis Abeba (1965). A standing committee was erected which has its seat in Addis Abeba.<sup>11</sup>

There are also many unofficial contacts with other churches. In 1972 for example, the Patriarch held talks on church unity with the visiting Anglican Archbishop of West-Africa. In september 1972 170 delegates of the United Bible Societies held their first assembly in Addis Abeba, where the Emperor opened the conference in the presence of the Patriarch.

## II. SOME FACTS AND PROBLEMS WITH RELATION TO THE CATHOLIC CHURCH

### 1. *The Hierarchy of the Catholic Church*<sup>12</sup>

Mgr. ASRATE MARIAM YEMMERU, Metropolitan Archbishop of Addis Abeba and his Auxiliary Bishop Mgr. PAULOS

Mgr. SEBHAT LEAB WORKU SDB, Exarch of Adigrat

Mgr. FRANÇOIS ABRAHA, Exarch of Asmara

These four bishops are Ethiopians and belong to the Ethiopian Rite and their territories depend on the Sacred Congregation for the Eastern Churches.

Mgr. URBAIN PERSON OFMCap, Apostolic Vicar of Harrar

V. R. Fr. LUCA MILESI OFMCap, Ap. Administrator of the Ap. Vicariate of Asmara

V. R. Fr. HERMAN TEUBEN CM, Ap. Adm. of the Ap. Vic. of Jimma

V. R. Fr. DOMENICO MARINOZZI OFMCap, Ap. Adm. of the Ap. Prefecture of Hossana

V. R. ARMIDIO GASPARINI FSCJ, Ap. Adm. of the Ap. Pref. of Awassa

Of these *Ordinariï* one is a Frenchman, one a Dutch and the rest are Italians. Their territories depend on the S. C. *de Propaganda Fide*.

The Catholic Church as such does not have a legal existence, but has an existence *de facto*, which is recognized by the Civil Administration.

### 2. *International personnel*

Like the hierarchy the missionary personnel of the country is international and this does not always prove to be an advantage. The foreign priests com from French, Italian, Dutch, English and American traditions. This creates difficulties in the evaluation of major problems as the education in Minor and Major Seminaries, the improvement of the catechetics and the priorities in pastoral and socio-economic activities.

### 3. *Bi-ritual Situation*

The Ethiopian Clergy comes mostly from Eritrea and Tigre. Their culture differs from that of the Amhara, Galla and Kaffa people.

<sup>11</sup> G. VAN WINSSEN, *Monophysitische Kerken te Addis Abeba bijeen: Het Christelijk Oosten* 1965—66, 3—7

<sup>12</sup> G. VAN WINSSEN, *L'Eglise catholique en Ethiopie: Nouvelle Revue de science missionnaire* 1965, 118—131; G. MOJOLI, *La Chiesa in Ethiopia*. Roma 1973

In general the Ethiopian Catholic Church follows the traditions established by GIUSTINO DE JACOBIS in the previous century. There still exists a great admiration for his person, because he fully understood the Ethiopian mentality and tried to adapt himself to it. In his nomination letter as Apostolic Vicar, DE JACOBIS received the faculty: 'ut functiones sacras omnes ritu Abyssinio valeat peragere'. Previously some latinisations were introduced in the Ethiopian rite: such as daily mass, said by one priest only and the use of azymes. Nowadays there is a new wave of 'ethiopianization' of the liturgy. The Catholic priests may use the books of the Orthodox Ethiopian Church. In general the Ethiopian Catholic Rite wants to stay close to the Orthodox Church. — The Congregation for the Eastern Churches has printed a *Ritual of Baptism* in 1972 to be introduced in the Catholic Rite. It is the same as that used in the Ethiopian Orthodox Church. — Both the ceremonies for the celebration of the High Mass and of Baptism are too long for modern times and revisions are under way.

In the territories of the South the Latin Rite has come in use during the last century.<sup>13</sup> After the Italian occupation priests from the North introduced the Ethiopian Rite in some parishes. The missionaries of the Ap. Vicariate of Gimma have for some time been speaking about the introduction of the Ethiopian Rite for the southern areas, and some steps have been made together with the other Latin territories. Since 1964 the Latins observe the Easter date of the Ethiopian Rite. Similary the other major feasts of the year are now celebrated on the same dates as the Orthodox do. In 1967 the Latin priests received permission to use the breviary of the Oriental Rite. Originally the Ethiopian breviary consisted of psalms and prayers. Some years ago the Orientalis edited an *Orologion*, consisting of psalms, prayers and readings.

In 1969 the Congregation for the Divine Cult approved the use of the *Anaphora of the Apostles* in the Amharic translation instead of the Latin eucharistic prayers. Also the use of the Ethiopian Mass called of the Apostles, translated into Amharic, was permitted.

On November 11, 1970, the *Propaganda* declared that in matters of ethiopianization great prudence was necessary. Practical was the advice of the Pro-Nunzio: 'Opérer un glissement du rite latin pour arriver assez près des cérémonies, qui seront celles du rite oriental après son aggronamento.'

Experience showed the missionaries of the Vicariate of Gimma that even the Galla and Kaffa peoples like the ceremonies of the Ethiopian Rite, as more adapted to their mentality. But on the other side the foreign missionaries feel the need to grow more acquainted with the total background of the Ethiopian liturgy and for this they look forward for

<sup>13</sup> G. VAN WINSEN, Het probleem van de ethiopische ritus: *Het Christelijk Oosten* 1964—65, 276—285

the help of their Ethiopian colleagues. This could have far-reaching consequences for their own spiritual life and outlook.

Moreover the missionaries have their own responsibility towards their flock as it is not only the task of the Ethiopian clergy to adapt the rite to modern exigencies. It is the whole clergy of an ecclesiastical territory who stands in the service to the people.

During their assembly of January 1973 the missionaries of the Gimma Vicariate came to the following practical conclusions:

To introduce the Ethiopian Rite one must proceed gradually. Therefore:

1. In parishes where the Christians are not yet accustomed to the Ethiopian Rite one should follow the Latin Rite using the Amharic language; there may be the assistance of some deacon, more frequent use of incense, use of the cross and veneration of the Gospel Book in solemn Masses. These are elements of the Ethiopian Rite.

2. In parishes where people and priest are ready for the transition one can say

- a) The *Anaphora of the Apostles*
- b) the entire *Mass of the Apostles* in Amharic or another language
- c) there should remain a bi-ritual situation for the time being.

#### 4. *Ecumenical Contacts*

What is the task of a foreign missionary in a Christian country like Ethiopia? In the Government regulations on Mission activities, decree no 3, 1944, there is stated<sup>14</sup>: "It is the desire of this Government that Missions should not direct their activities towards converting Ethiopian Nationals from their own form of Christianity... but rather should concentrate on non-Christian elements of the population."

Can a Catholic missionary follow this point of view? The answer to this is yes, on the condition that freedom of religion is safeguarded.

GIUSTINO DE JACOBIS wanted to unite whole communities with the Catholic Church. But this method emphasized the differences between the two churches. Since the Council it is more usual to see the similarities of the different churches. This point of view is very appropriate with regard to the Ethiopian Church, since her differences with the Catholic Church are not of a dogmatic, but of cultural and psychological nature.

If this opinion is right, then the Ethiopian people, unaware of the nature of the theological disputes, are very near to us. Moreover, this position can be used as a starting point in pastoral work. The old doubts about validity of ordinations in the Orthodox Church have practically disappeared in the new sacramental theology. It is again possible to follow the old opinion of ASSEMANI: It is impossible to assume that in a Christian land like Ethiopia the ordination should not be valid.

<sup>14</sup> *The Ethiopian Orthodox Church*, Appendix C, pp. 171—174

Proselytizing does not seem to be the foremost aim of a missionary in this country. The main purpose of his work is to promote the unity of the Churches as Christ wants it to come.

The first step to serve Christ in the practical daily missionary life is to make contacts with the people by means of educational and socio-economical activities, working for all: Orthodox and Catholics. As for the Catholics, it should be clear that their communities should be open to the people of the whole area. Above all nobody should become a Catholic because this offers material advantages.

In order to prepare for unity it is preeminently necessary to contact the Ethiopian Orthodox Clergy. They must be helped to get a good ecclesiastical culture, a deep spirituality and a priestly way of life. Such an attempt was made by the Capuchin Fathers in Adi Ugri who erected an ecumenical center called *Fruventius*. There Orthodox priests can follow courses in theology and pastoral and apostolic life. The aim is to educate good Orthodox priests who go back to their Orthodox communities, better equipped for pastoral work. Most of the participants, however, asked to become Catholics and so the center became a training center for converted priests. By decision of the *Orientalis* the two functions of the institute had to be separated: contact with Orthodox priests and education of converted priests. The Capuchins opted for the first and have now contact-center only.

## KLEINE BEITRÄGE

### DAS RABBINISCHE VERSTÄNDNIS DES HANDELNS IN DER NACHAHMUNG GOTTES

von Felix Böhl

Es hat in der Tat den Anschein, daß der Gedanke einer Verbindung von Nachfolge und Nachahmung Gottes dem Alten Testament fremd ist; das „Gehen hinter Gott“ im Sinne einer Nachfolge bezeichnet zuerst den Gehorsam Israels Gott gegenüber.<sup>1</sup>

Von einer Nachahmung Gottes dagegen reden etliche rabbinische Zeugnisse, wobei der platonische Mimesis-Gedanke möglicherweise den Anstoß gab, die hellenistische Idee der Nachahmung Gottes im rabbinischen Bereich zu verankern.<sup>2</sup> Und hierzu brauchte man Ansatzpunkte.

Da rabbinisches Denken nicht ontologisch-spekulativ ist, gehen die Rabbinen nicht — wie der Abendländer erwarten möchte — von der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus, um vom Wesen her eine Nachahmungspflicht zu folgern.<sup>3</sup> Vielmehr scheint das Heiligkeitsgesetz der sachliche Anknüpfungspunkt gewesen zu sein.<sup>4</sup> Begrifflich liegen die Dinge viel klarer. Man benutzte die Wegetermin-

<sup>1</sup> Vgl. hierzu F. J. HELFMAYER, *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament* (Bonner Biblische Beiträge Bd. 29) 1968, wo detailliert nachgewiesen ist, daß „im Zusammenhang mit dem Begriff der Nachfolge die Vorstellung von der Nachahmung Gottes nicht in Erscheinung“ tritt (S. 222). — E. G. GULIN, *Die Nachfolge Gottes. Versuch einer religionsgeschichtlichen Skizze*, *StOr* 1 (1925) 34—50 geht auf dieses Problem nicht ein. — H. KOSMALA, *Nachfolge und Nachahmung Gottes. II. Im jüdischen Denken*, *ASTI* 3 (1964) 65—110 schließlich negiert völlig das Vorhandensein einer ursprünglich israelischen Vorstellung von einer Nachfolge Gottes überhaupt.

<sup>2</sup> Zu den hellenistischen Vorstellungen siehe H. KOSMALA, *Nachfolge und Nachahmung Gottes. I. Im griechischen Denken*, *ASTI* 2 (1963) 38—85; M. BUBER, *Nachahmung Gottes*, in: MARTIN BUBER, *Werke*, Zweiter Band, München 1964, S. 1055—1065

<sup>3</sup> Dagegen H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1950, S. 290: „Die jüdisch verstandene Nachahmung Gottes gründet in der Geschaffenheit des Menschen zum Ebenbild.“ SCHOEPS bietet zwar Beweise für die Ebenbildlichkeit und die Existenz einer Nachahmung, jedoch fehlen Beweise für die kausale Verbindung beider, worauf schon J. JERVALL (*Imago Dei*, Göttingen 1960, S. 93 Anm. 87) aufmerksam machte. SCHOEPS folgt M. BUBER, *op. cit.*, doch auch BUBER kann den Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit und Nachahmung Gottes u. E. nicht beweisen. Er bezieht sich an dem Punkt auf ein „chasisches Buch“ (S. 1062), nämlich den „beer majim chajim“ zu *Gen* 1,26; auch D. S. SHAPIRO beweist nicht seine Behauptung: „The doctrine of man as created in the image of God is the ground for the mandate of imitatio Dei.“ (*The Doctrine of the Image of God and Imitatio Dei*, *Judaism* 12 (1963) 57—77, hier S. 57)

<sup>4</sup> So S. SCHECHTER, *Aspects of Rabbinic Theology*. Major concepts of the Talmud, Neudruck der Ausgabe New York 1909, New York 1965, S. 199ff.; ebenso R. T. HERFORD, *Talmud and Apocrypha*, Neudruck der Ausgabe von 1933, New York 1971, S. 129ff.

nologie, um mit deren Hilfe Nachfolge und Nachahmung zu verbinden. Als Beispiel sei die tannaitische Erklärung von *Ex* 18,20 genannt<sup>5</sup>: „R. Elazar aus Modiim sagte (*Ex* 18,20): ‚Tue ihnen kund‘, belehre sie über ihre religiöse Lebensgestaltung; ‚den Weg‘, Krankenbesuch; ‚daß sie gehen sollen‘, die Bestattung; ‚auf ihm‘, Liebeswerke; ‚und das Werk‘, das ist das strikte Recht; ‚das sie tun sollen‘, innerhalb der Rechtslinie.“ Der Text zeigt, obgleich er nicht ausdrücklich von einer Nachfolge redet, die mittels der Wegeterminologie hergestellte Verbindung von Nachfolge und Nachahmung. Das erwähnte Handeln „innerhalb der Rechtslinie“, d. i. die Chasiduth als höchste Form der Kedeschah, zeigt den sachlichen Anknüpfungspunkt in der Heiligkeitsforderung. Im rabbinischen Verständnis sind so Nachfolge und Nachahmung miteinander identisch.

a) *Die Möglichkeit einer praktischen Nachahmung Gottes und ihre Begründung*

In WaR Kap. 25 § 3 (ed. Margulies S. 572) wird *Dt* 13,5: „dem Herrn, eurem Gott sollt ihr folgen (telechu)“ im Sinne einer Nachahmung benutzt. Wie Gott bei der Schöpfung mit dem Pflanzen von Bäumen beschäftigt war, so sollen es auch die Israeliten beim Einzug in das Land tun (*Lev* 19,23). In WaR wird über die paradoxe Frage von *bSot* 14a hinaus — Gott ist doch brennendes Feuer, wie kann ich ihm nachgehen? — eine zweite gestellt, die im Fortgang des Verses *Dt* 13,5 begründet ist: „Ihr sollt ihm anhängen.“ Die Antwort wird in *bSot* 14a explizit gegeben: man soll den Handlungsweisen Gottes folgen<sup>6</sup>. Und in *Tan* Wajischlach § 10 (S. 44a) sind gleich drei Einwände gegen die Möglichkeit eines „Gehens hinter Gott“ erwähnt:

1. *Nahum* 1,3: Im Sturm und Wetter ist sein Weg, und Wolken türmen sich wie Staub um seine Füße.
2. *Ps* 77,20: Dein Weg geht durch das Meer, dein Pfad durch große Wasser, doch unkenntlich ist deine Spur.
3. *Ps* 50,3: Verzehrendes Feuer schreite vor ihm her, gewaltig stürme es um ihn.

Alle diese Einwände beruhen auf dem theologisch abstrakten Verständnis im Sinne eines Schechina-Anhangens. Diejenigen Texte jedoch, die das „Anhängen“ bzw. „Folgen“ im Sinne einer Nachahmung der Werke Gottes, seiner Handlungsweisen verstehen, benutzen vielfach *Ps* 25,10 als biblische Stütze: „Alle Gotteswege sind Chesed und Emeth.“ Vielleicht weil in *Ps* 25,10 „alle Wege“ steht, kam man auf eine Dreizahl solcher Werke; wahrscheinlicher jedoch ist, daß die Dreizahl und die noch zu schildernde Verteilung der Werke auf Anfang, Mitte und Ende der Thora ihren Grund in dem *Ps* 25,10 genannten „Emeth“ hat. Die Dreizahl der Buchstaben des Wortes „Emeth“ wie auch dessen Deutung auf Anfang, Mitte und Ende (Aleph als erster Buchstabe, Mem als mittlerer und Taw als letzter Konsonant des hebräischen Alphabets)<sup>7</sup> machen die Verbindung unserer Reihen mit *Ps* 25,10 sehr wahrscheinlich. Inhaltlich müssen zwei dieser Werke schon früh festgestanden haben, nämlich Krankenbesuch und Totenbestattung. Dies zeigt die oben angeführte R. Elazars aus Modiim:

<sup>5</sup> *Mech* Jethro § 2 (ed. Horovitz/Rabin S. 198); *MekhRS* Jethro zu *Ex* 18,20 (ed. Epstein/Melamed S. 133); *BBKa* 99b/100a; *BBMe* 30b.

<sup>6</sup> Nach A. J. HESCHEL, *Thora min ha-schamajim ba-aspekharja schel ha-doroth* (Theology of Ancient Judaism), London/New York 1962, Vol. I, S. 153ff. ist dies die Antwort der Schule R. Jischmaels. Gegenüber dieser moralisch-praktischen Antwort verstand R. Akiba *Dt* 4,4; 11,22; 6,5 wörtlich im Sinne eines Schechina-Anhangens.

„Weg“ = Krankenbesuch

„daß sie gehen sollen“ = Bestattung. Das „auf ihm“ wird ganz allgemein mit „Liebeswerke“ (gemiluth chasadim) wiedergegeben. Jedenfalls gehörten Krankenbesuch und Totenbestattung bereits in frühannaitischer Zeit zu eben jenem Nachgehen der Wege Gottes.

#### b) *Die historisierenden Reihen*

R. Simlais, die sich besonders im Midrasch Tanchuma befinden, setzen diesen Vers Ps 25,10 voraus. In Tan Wajera § 1 (S. 24b), TanBu Wajera § 1 (S. 83f.) ist die Reihe innerhalb eines Jelamdenu zu Gen 18,1 unter Bezugnahme auf Ps 25,10 tradiert<sup>8</sup>: „Es sagte R. Simlai: Du willst wissen, daß alle Werke des Heiligen, gepriesen sei Er, Gnade (chesed) sind. (Siehe) am Anfang der Thora schmückte er die Braut, wie es heißt (Gen 2,22): ‚Und Gott der Herr baute die Rippe‘; an ihrem (d. h. der Thora) Ende ist Gnade, daß er den Toten bestattete, wie es heißt (Dt 34,6): ‚Und er begrub ihn im Tale.‘ In ihrer (d. h. der Thora) Mitte besuchte er den Kranken, wie es heißt (Gen 18,1): ‚Und der Herr erschien ihm.‘ Als sich nämlich Abraham beschnitten hatte, kam der Heilige, gepriesen sei Er, mit seiner (himmlischen) Familie, ihn zu besuchen, wie es heißt: ‚Und er erschien ihm.‘“

Nun ist in KohR Kap 7 § 2,2 (S. 36a) zu Koh 7,2 („es ist besser, zu einem Trauerhause, als zu einem Hochzeitshause zu gehen“) diese Dreiheit der Liebeswerke um eines vermehrt, denn da in Koh 7,2 derjenige gepriesen wird, welcher zu einem Trauerhause geht, mußte dies sinnvollerweise auch eingefügt werden. Daß diese Einfügung redaktionell ist, ersieht man daraus, daß hier wie auch im Midrasch Tanchuma von dem Chesed-Tun Gottes am Anfang, in der Mitte und am Ende der Thora die Rede ist. Es sind somit drei Beweise erforderlich; ein doppelter Beweis in Form von Krankenbesuch (a) und Tröstung von Trauernden (b) zum Chesed-Tun Gottes in der Mitte der Thora ist durch den zu erklärenden Koheleth Vers gefordert: „Es sagte R. Berachja: Chesed-Tun findet sich am Anfang der Thora, in ihrer Mitte und an ihrem Ende. An ihrem Anfang wie es heißt (Gen 2,22): ‚Und Gott der Herr baute die Rippe‘. Dies lehrt, daß der Heilige, gepriesen sei Er, Eva flocht und sie zu Adam brachte und ihnen Brautführer war. So nennt man auch in den Küstendörfern<sup>9</sup> das Geflecht Gebäude<sup>10</sup>. In ihrer Mitte wie es heißt (Gen 18,1): ‚Und der Herr erschien ihm bei den Therebinthen Mamres.‘ Dies lehrt, daß er ihn besuchte. (Gen 25,11): ‚Und Gott segnete Isaak, seinen Sohn‘, dies ist der Segen der Trauernden. An ihrem Ende, wie es heißt (Dt 34,6): ‚Und er bestattete ihn im Tale.‘“

<sup>7</sup> Vgl. H. KOSMALA, „Anfang, Mitte und Ende“, *ASTI* 2 (1963) 108—111

<sup>8</sup> Ps 25,10 wird weiterhin genannt in TanBu Wajera § 4 (S. 86), wo die Reihe mit Veränderungen anonym tradiert ist.

<sup>9</sup> Unter den „Küstendörfern“ ( כְּרֵבֵי הַיָּם ) ist wohl Cäsarea zu verstehen, wie die Erzählung in SiphNum § 115 (ed. Horovitz S. 128 Zeile 18) und bMen 44a nahelegt; siehe hierzu S. LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine*, 2. Aufl. New York 1965. S. 140.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu den erklärenden Ausspruch des R. Simon ben Menasja in bBer 61a; bShab 95a; bEr 18a, sowie BerR Kap 18 § 1 (ed. Theodor/Albeck S. 161 Zeile 2f.): „Es gibt Orte, wo man das Geflecht Gebäude nennt.“ Zur näheren Erklärung s. S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, Bd. 1 Leipzig 1910 S. 278 Anm. 87; S. 649 Anm. 865; S. 650 Anm. 868.

Ein weiterer Beweis für die Richtigkeit unserer Feststellung ist der ebenso R. Simlai zugeschriebene Text BerR Kap 8 § 13 (ed. Theodor/Albeck S. 66f.) zu Gen 1,28: „R. Abahu sagte: Der Heilige, gepriesen sei Er, nahm den Segensbecher und segnete sie. R. Jehuda b. R. Simon sagte: Michael und Gabriel waren die Brautführer des ersten Menschen. R. Simlai sagte: Wir finden, daß der Heilige, gepriesen sei Er, Bräutigame segnet, Bräute schmückt, Kranke besucht, Tote begräbt und den Segen über die Trauernden spricht. Er segnet die Bräutigame wie es heißt (Gen 1,28): ‚Und Gott segnete sie.‘ Er schmückt die Bräute wie es heißt (Gen 2,22): ‚Und Gott der Herr baute die Rippe.‘ Er besucht Kranke (Gen 18,1): ‚Und es erschien ihm der Herr‘ usw. Er begräbt Tote (Dt 34,6): ‚Und er begrub ihn im Tale.‘ R. Shmuel bar Nachman sagte: Er besucht auch Trauernde, wie es heißt (Gen 35,9): ‚Und Gott erschien dem Jakob noch einmal, als er von Padan Aram wegging, und er segnete ihn.‘ Was segnete er ihn? Den Segen der Trauernden.“

Die uns bereits geläufige Abfolge von „Braut schmücken“, „Kranke besuchen“ und „Tote beerdigen“ ist am Anfang erweitert durch das „Segnen der Bräutigame“ und am Schluß durch das „Segnen der Trauernden“. Beiden Erweiterungen gemeinsam ist das Stichwort „segnen“. Das Segnen der Trauernden ist in unserem Text wie auch in den Parallelstellen<sup>11</sup> nicht R. Simlai, sondern gleichsam als Ergänzung R. Shmuel bar Nachman zugeschrieben und steht in loser Verbindung mit unserer Reihe<sup>12</sup>; sehr wahrscheinlich ist der Text in BerR angefügt wegen des Stichworts „segnen“. Dies wie auch der Zusammenhang von Gen 1,28 ist der Grund für die Einfügung des „Segens der Bräutigame“, was nur hier und in der abhängigen Parallele in KohR überliefert ist. Es liegt deshalb der Schluß nahe, daß Gen 1,28 der Anlaß war, sowohl den Segen der Bräutigame wie auch den Segen der Trauernden einzufügen. Über das enge Verhältnis beider Segnungen läßt sich folgendes sagen: Der Text TanBu Wajischlach § 23 (S. 175) setzt das Chesed-Tun Gottes der Braut und den Trauernden gegenüber in Relation mittels zweier Schriftverse:

Gen 35,9: „Und Gott erschien Jakob nochmals . . . und er segnete ihn.“ Es handelt sich hier um den trauernden Jakob, und der Segen ist der Segen der Trauernden.

Koh 7,2: „Es ist besser, zum Trauerhause als zum Festhause zu gehen.“

Über die Braut wie auch über die Trauernden spricht man Berachoth. Wie die Hochzeit sieben Tage dauert, so auch die Trauer; das „Festhaus“ von Koh 7,2 ist demnach im Verständnis des Midrasch sicherlich das Hochzeitshaus.

<sup>11</sup> KohR Kap 7 § 2,3 (S. 18c); BerR Kap 81 § 5 (ed. Theodor/Albeck S. 976f.); TanBu Teze § 4 (S. 36)

<sup>12</sup> Es wird — obgleich in der vorangehenden thematischen These vorhanden — nicht von R. Simlai bewiesen. Statt dessen erscheint der Ausspruch R. Shmuel bar Nachmans, wobei folgendes festzustellen ist: a) Die Drasha zu ‚und er segnete ihn‘ geht als Auslegung auf den Segen der Trauernden auf R. Acha zurück, der dies im Namen R. Jonathans tradierte: BerR Kap 81 § 5 (S. 976f.); Kap 82 § 3 (S. 980). b) R. Shmuel bar Nachman gilt als Autor des folgenden al-tikri-Midrasch: lies nicht וַיִּטֵּן = Eiche, sondern וַיִּלֶּן = gr. ἔλλον ein anderes. Es sind folglich zwei Traueranlässe, nämlich die Trauer um Rebekka und die um Debora. Vgl. BerR Kap 81 § 5 (S. 976f.); Midrasch Haggadol zu Gen 35,8 (S. 597); Tg JI zu Gen 35,8; PRK Kap 3 (ed. Buber S. 24a); KohR Kap 7 § 1,3 (36a)

Sehr aufschlußreich ist diesbezüglich Pirke Rabbi Eliezer Kapitel 16 und 17. Kapitel 16 handelt unter anderem vom Chesed-Tun Gottes gegenüber den Brautleuten Adam und Eva. Daß die Hochzeit sieben Tage dauert, wird von Jakob geschlossen, denn als er Lea heiratete, sagte Laban zu ihm: „Führe mit der einen die Woche zu Ende“ (*Gen* 29,27). Kapitel 17 ist dem Chesed-Tun Gottes den Trauernden gegenüber gewidmet und parallel Kapitel 16 aufgebaut. Gott erwies Moses Gnade, indem er ihn selbst begrub. Daß die Trauerzeit sieben Tage beträgt, wird von Jakob geschlossen, um den Joseph sieben Tage trauerte (*Gen* 50,10). Für den Text *BerR* Kap 8 § 13 (S. 66f.) heißt dies:

1. Bräutigame segnen und Trauernde segnen bildet eine logische Einheit und sind die Erklärung des „und er segnete sie“.
2. Die geläufige Dreierreihe des R. Simlai wurde so ergänzt, daß man an den Anfang der Reihe „Bräutigame segnen“ und an den Schluß „Trauernde segnen“ stellte<sup>13</sup>.

Die Erweiterungen sind also durchaus sachlich begründet. Andererseits findet sich im Targum Jonathan zu *Dt* 34,6 eine weitergehende Zusammenstellung solcher Liebeswerke, die ebenso auf der ursprünglichen Dreierreihe aufbaut und auch wie diese historische Begründungen liefert; hier gaben jedoch nicht sachliche Kriterien den Ausschlag für die Erweiterungen, sondern formale. Das Targum bietet keine Schriftbeweise, doch können aus den angegebenen Begründungen die dahinterstehenden Schriftverse eruiert werden:

- |  |     |        |
|--|-----|--------|
| 1. Nackte kleiden: <i>Gen</i> 3,21       | (a) |        |
| 2. Gott als Brautführer: <i>Gen</i> 2,22 | (b) | Anfang |
| 3. Krankenbesuch: <i>Gen</i> 18,1        | (a) |        |
| 4. Tröstung Trauernder: <i>Gen</i> 35,9  | (b) | Mitte  |
| 5. Sättigung Hungriger: <i>Ex</i> 16,4   | (a) |        |
| 6. Totenbestattung: <i>Dt</i> 34,6       | (b) | Ende   |

Diese Sechserreihe baut deutlich auf der historisierenden Dreierreihe auf (Brautführung — Krankenbesuch — Bestattung), führt jedoch die bereits erkannte Tendenz der Verdoppelung der Beweise des Chesed-Tuns Gottes fort. Beschränkte sich *KohR* noch auf einen doppelten Beweis zum Chesed-Tun Gottes in der Mitte der Thora, so führt das Targum dies auch am Anfang und am Ende durch. MARMORSTEIN hat gewiß Recht, wenn er in der Targum-Stelle eine eingeschobene Homilie erblickt wegen der Einleitung, die in Form einer *Beracha* gehalten ist<sup>13</sup>. Die ethische Predigt ist unverkennbar. Die Tatsache jedoch, daß das Targum Jonathan singular diese Predigt tradiert, ist kein Beweis „für das Alter und die Verbreitung der Lehre“<sup>14</sup>. Vielmehr beweist die Abhängigkeit der Stelle von *bSot* 14a und *KohR* ebenso das Gegenteil, wie die festgestellte 3 × 2 Komposition.

### c) Die kultische Reihe

ruht thematisch ebenso wie die historisierende Reihe auf dem Paradoxon, daß niemand dem Herrn gleichen kann und dennoch aufgefordert ist, das Handeln Gottes zum Maßstab des eigenen Tuns zu nehmen.

<sup>13</sup> A. MARMORSTEIN, Die Nachahmung Gottes (*Imitatio Dei*) in der Agada, in: *Jüdische Studien*. Josef Wohlgemuth zu seinem sechzigsten Geburtstage, Frankfurt 1928, S. 144—159, hier S. 152

<sup>14</sup> A. MARMORSTEIN, *op. cit.* S. 151

Im Midrasch Tanchuma findet sich an einigen Stellen eine Erklärung von Ps 89,7, welche im Namen R. Abins überliefert ist<sup>15</sup>: „Der Herr sprach zu Moses: Sprich zu den Söhnen Israels und sage ihnen: Wenn jemand (Personen nach dem Schätzungswert [be-ärkecha nephaschoth] dem Herrn) gelobt' usw. (Lev 27,1f.). Dies ist, was die Schrift sagt (Ps 89,7): ‚Wer in den Wolken gleicht (ja'aroch) dem Herrn?‘ Der Heilige, gepriesen sei Er, sagte: Wer entsprechend meinen Taten handelt, der soll mir gleichen ...

Eine andere Meinung: ‚Wer in den Wolken gleicht dem Herrn?‘

R. Abun Halevy sagte: Wer ist wie du, der die Augen der Verfinsterten erleuchtet, wie es heißt (Lev 24,4): ‚Auf dem reinen Leuchter soll er (die Lichter) richten (ja'aroch).‘

Eine andere Meinung: ‚Wer in den Wolken gleicht dem Herrn?‘

R. Abun Halevy sagte: Wer ist wie du, der die Nackten kleidet, (wie es heißt [Jud 17,10]): ‚(ich gebe dir ...) Ausrüstung mit Kleidern und deinen Lebensunterhalt.‘<sup>16</sup>

Eine andere Meinung: ‚(Wer in den Wolken gleicht dem Herrn?)‘

Wer ist wie du, der die Hungrigen speist... wie es heißt (Lev 24,8): ‚Er soll es jedesmal am Sabbath aufschichten (ja'archännu)... Es gehöre Aaron und seinen Söhnen. Sie sollen es an heiliger Stätte verzehren.‘

Die ganze Reihe basiert stilistisch (Stichwort: arach) und thematisch (wer gleicht Gott?) auf Ps 89,7, der seinerseits wegen des ‚arach‘ als Erklärung besser zu Lev 27,1f. (Tan Bechukotai § 4, S. 45b) als zu Lev 22,27 (Tan Emor § 15, S. 39b) paßt. Nach den beweisenden Schriftstellen zu schließen, liegt hier eine kultische Reihe vor<sup>17</sup>. Dabei ist festzustellen, daß die Sättigung der Hungrigen und die Bekleidung der Nackten kultisch begründet werden. In der oben erwähnten Stelle Targum Pseudojonathan zu Dt 34,6 dagegen wurde beides in den Zusammenhang der historischen Reihe gestellt und entsprechend historisch begründet. Dies zeigt, daß die Logien ursprünglich wohl isoliert überliefert wurden und je nach dem Zusammenhang eine verschiedene Begründung erfuhren. Diese Feststellung wird gestützt durch den obigen Text, den man nur in einem uneigentlichen Sinne eine Reihe nennen kann, da alle Glieder mit ‚dabar acher‘ (eine andere Meinung) eingeleitet werden, obgleich ein und derselbe Autor genannt wird. Dieser Widerspruch ist wiederum nur dadurch zu lösen und zu erklären, daß ursprünglich isoliert überlieferte Sätze vorlagen, die mit einem Schriftbeweis versehen einem Gelehrten zugeschrieben wurden.

Mit dieser kultischen Reihe hängt sachlich eine andere zusammen, nämlich die von der Ehrung Gottes und der Ehrung von Vater und Mutter, wobei Ex 20,12 („Ehre deinen Vater und deine Mutter“) mit Hilfe von Pr 3,9 („Ehre den Herrn von deiner Habe“) erklärt wird. Beide Verse sind sich gleich in der geforderten Ehrung, doch stellt die Thora die Ehrung von Vater und Mutter in einer Hinsicht über die Ehrung Gottes, indem aus dem Wortlaut von Pr 3,9 geschlossen

<sup>15</sup> Tan Bechukotai § 4 (45b)

<sup>16</sup> Ergänzt nach TanBu Bechukotai § 6 (S. 111f.)

<sup>17</sup> Das in TanBu Bechukotai § 6 (S. 111f.); TanBu Emor § 20 (S. 96) und Tan Emor § 15 (S. 39b) weiterhin aufgezählte Kriegsführen paßt durchaus in unsere Reihe, obgleich die beweisenden Schriftstellen in keine Verbindung mit dem Heiligtum gebracht werden können. Hier dürfte die alte Vorstellung vom Verhältnis Kriegsvolk — Feldherr wirksam geworden sein, mit deren Hilfe das AT unter anderem die Nachfolge Gottes postuliert. Vgl. hierzu F. J. HELFMAYER, *op. cit.* (oben Anm. 1)

wird: Was heißt „von deiner Habe“? Das kann nur Gültigkeit haben, wenn jemand etwas besitzt, denn nur dann kann er die Gebote der Erstlinge, des Zehnten usw. erfüllen<sup>18</sup>.

In Mech Jethro § 8 (ed. Horovitz/Rabin S. 231) wird die Ehrung der Eltern und die Gottes miteinander verglichen: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ (Ex 20,12). Da höre ich: durch Dinge, (wie) die Schrift sagt (Pr 3,9): „Ehre den Herrn von deinen Gütern“, mit Essen, Trank und reiner Kleidung“<sup>19</sup>. Diese Dreierreihe erscheint oft in den tannaitischen Midraschim als Mittel der Ehrung oder Heiligung von Festtagen. Der ‚mikra kodesch‘ (Ex 12,16; Lev 23,7.8; Num 28,18) als der Festtag der Heiligkeit soll gefeiert werden mit „Speise, Trank und reiner Kleidung“. Hierin besteht die Ehrung des Feiertags und damit die Ehrung Gottes, der diesen Tag selbst geheiligt hat, und von da erklärt sich auch die in Mech loc. cit. erwähnte Dreierreihe.

In der Friedmannschen Mechilthaedition steht unmittelbar vor unserem Text zu Ex 20,12 der Vers Ex 20,11: „So segnete der Herr den Sabbathtag und heiligte ihn (wajekaddeschehu).“ Die Mechiltha wendet dann die Regel des ‚Semuchin‘ an, d. h. die nahe beieinander stehenden Stellen werden gegenseitig zur Erklärung benutzt. Da der Sabbath ein ‚mikra kodesch‘ ist, den man zu heiligen aufgefordert ist, so ist er wie die übrigen Festtage zu heiligen durch Speise, Trank und reine Kleidung. Mittels Vergleich (Hekesch) wurde dies dann auch auf die Elternehrung übertragen. Jedoch wurde Ex 20,12 zusammen mit Pr 3,9 nicht nur zum Vergleich benutzt, sondern auch um feststellen zu können, daß die in Speise, Trank und reiner Kleidung bestehende Elternehrung immer Gültigkeit hat unabhängig von der wirtschaftlichen Lage des Kindes.<sup>20</sup> Und in diesem Zusammenhang findet sich dann auch „Hungrige speisen, Durstige tränken und Nakte kleiden“ als Ausdruck der Ehrung Gottes.<sup>21</sup> Als Beispiele solcher, die

<sup>18</sup> Pr 3,9 bot einen guten Anlaß, von der Ehrung Gottes auf die Sättigung der Hungernden („deine Scheunen werden reichlich voll sein“) und die Tränkung der Durstigen („deine Kufen strömen von Most über“) zu schließen.

<sup>19</sup> Vgl. Siph Kedoschim § 5; § 10 (ed. Weiss S. 86b/87a); yKid § 1 Hal 7 (61b unten); bKid 31b/32a; yPea § 1 Hal 1 (15c); bBMe 32a.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu besonders die um einige Pflichten erweiterte Reihen tKid I, 11 (ed. Zuckerman S. 336); yKid § 1 Hal 7 (61a unten); yPea § 1 Hal 1 (15c unten).

<sup>21</sup> yKid § 1 Hal 7 (61b unten): „... er soll den Hungrigen zu essen geben, den Durstigen zu trinken. Wenn man (Besitz) hat, ist man zu allem verpflichtet, wenn man keinen (Besitz) hat, ist man nicht zu einem von diesen (Dingen) verpflichtet. Die Ehrung von Vater und Mutter hat Geltung sowohl für den, der (Besitz) hat, wie für den, der keinen hat: Ehre Vater und Mutter, selbst wenn du gezwungen bist, hausieren zu gehen.“ Vgl. bKid 31b/32a; 30b; bBMe 32a; yPea § 1 Hal 1 (15c unten).

Die Zweifelt der Auslegungsmöglichkeiten (Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Eltern- und der Gottesehrung) von Ex 20,12 und Pr 3,9 erklärt auch die beiden anscheinend widersprüchlichen Meinungen R. Shimon b. Jochais in PesR Kap 23 (ed. Friedmann S. 122b): die erste Sentenz hat den Vergleich zwischen Eltern- und Gottesehrung zum Gegenstand, die zweite betont den Vorzug der Elternehrung. Was den ersten Ausspruch R. Shimon b. Jochais anlangt, so bestehen berechtigte Zweifel an dessen Autorschaft, da in yPea § 1 Hal 1 (15c/d) und yKid § 1 Hal 7 (61b) nur die zweite Sentenz des Pesikatatextes im Namen R. Shimon b. Jochais tradiert ist.

Besitz hatten und zur Gottesehrung in Form von Wohltätigkeit verpflichtet waren, werden in Aboth de'Rabbi Nathan Vers. I Kap 7 und Vers. II Kap 14 (ed. Schechter S. 33f.) Abraham und Hiob genannt, die beide der Forderung der Ehrung Gottes durch „Speisung der Hungrigen, Tränkung der Durstigen und Kleidung der Nackten“ nachgekommen sind, freilich in unterschiedlichem Maße.<sup>22</sup> An anderen Stellen ist solches Handeln ein Kennzeichen des Gerechten, des Zaddik.<sup>23</sup>

Alle diese Texte dürften wegen ihres paränetischen Charakters vorwiegend im homiletischen Midrasch Verwendung gefunden haben; sie basieren auf dem eingangs dargestellten Paradoxon, daß der Mensch Gott nicht folgen kann, aber dennoch aufgerufen ist, sich in seinem Handeln dem göttlichen Handeln anzugleichen. Solches Handeln ist erkennbar in der Geschichte wie im Kultus.

Die je nach den verschiedenen Zusammenhängen mögliche Benutzbarkeit und Auswechselbarkeit der einzelnen Akte deuten darauf hin, daß diese Sentenzen ursprünglich isoliert überliefert wurden. Durch die historische oder kultische Begründung der Pflicht zur Nachahmung Gottes mittels Schriftbeweisen wird diese ursprünglich hellenistische Idee der Nachahmung Gottes so grundsätzlich verändert, daß sie ganz im Gefälle der Offenbarung liegt. Es ist in diesem Zusammenhang angebracht, auf den wesentlichen Unterschied zwischen der Rezeption hellenistischer Gedanken durch PHILO und der Position der Rabbinen aufmerksam zu machen. Bezüglich der Nachahmung Gottes denkt PHILO zuerst an den Demiurgen, die Rabbinen aber an den persönlichen Gott der Bibel.<sup>24</sup> Zudem fällt auf, daß sich PHILO viel stärker an *Gen* 1,26 als Begründung einer Nachahmungspflicht anlehnt und nicht wie die Rabbinen an der Heiligkeitsforderung anknüpft.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Der Unterschied liegt darin, daß Abraham der Typ des Pharisäers aus Liebe, Hiob dagegen der des Pharisäers aus Furcht ist.

<sup>23</sup> David wird als Gerechter (zaddik) dargestellt, denn er kleidete Nackte, tränkte Durstige und speiste Hungrige (MidrTeh § 118,17, ed. Buber S. 486; Bezugsvers ist *Ps* 118,19: Öffnet mir die Pforten der Gerechtigkeit). Ganz allgemein wird diese Reihe als Kennzeichen des Gerechten angeführt in *Derech Erez Rabba* II, 21 (ed. Higger Bd. 2 S. 288).

<sup>24</sup> I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932, S. 199: „... so ergibt sich unzweideutig, daß ihm der platonische Demiurg vorschwebt.“

<sup>25</sup> A. HEITMANN, *Imitatio Dei*. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte (Studia Anselmiana Bd. 10) Rom 1940, S. 62ff.

# BESPRECHUNGEN

## MISSIONSWISSENSCHAFT

**Blomjous, Joseph/Agostino, Tarcisio:** *Le Missioni domani — novità nelle persone, novità nelle strutture* (= Quaderni della Missione nuova, 5) 1972; 91 p., L.it. 700,—

**Dournes, Jacques / Mihayo, Marc / Schouver, Pierre:** *Ciò che le Missioni insegnano alle chiese d'occidente sulla „fine“ di un clero, sul primato da dare all'evangelizzazione* (= Quaderni della Missione nuova, 6) 1972; 123 p., L.it. 900,—

Editrice Nigrizia/I-40135 Bologna, Via Meloncello 3/3

Mit diesen beiden Titeln sei vor allem auf das Gemeinschaftsunternehmen hingewiesen, zu dem sich die vier italienischen Missionsinstitute von Mailand (PIME), Bologna (Comboniani), Turin (Consolata) und Parma (Saveriani) zusammengetan haben: die *Editrici Missionarie Italiane*. Sie haben sich, wie die Titel der vorliegenden Hefte zeigen, das Ziel gesetzt, das Gespräch über die Mission in Italien in Gang zu halten, indem sie immer wieder neue Materialien dazu anbieten.

So bringt Heft 5 der angezeigten Reihe Überlegungen von Bischof J. BLOMJOUS WV, die unter dem Titel stehen: Relations entre la S. C. „Pro Gentium Evangelizatione“ et Conférences Episcopales (5—74), und das Referat des Generaloberen der Comboniani auf einer römischen Missionarstagung im Herbst 1971 mit dem Titel: Validità e compiti degli Istituti Missionari (77—89). — Heft 6 übersetzt aus der französischen Zeitschrift *Spiritus* zwei Artikel von J. DOURNES: Ripensare l'evangelizzazione (9—37) und: La fine del clero (39—74) sowie einen Beitrag von P. SCHOUVER: La Missione nel segno della Croce, una rilettura del Vangelo di Marco (99—122). Aus *Eglise Vivante* stammt der Aufsatz von M. MIHAYO: I preti mancano — cosa fare? (75—98).

Münster

Josef Glazik MSC

**Damboriena, Prudencio, SJ:** *La Salvación en las Religiones no Cristianas* (Biblioteca de Autores Cristianos, Nr. 343; Historia Salutis, Serie de Monografias de Teología Dogmática) La Editorial Católica/Madrid 1973; XXIV + 533 pp., Ptas 325.—

„Das Heil in den nicht-christlichen Religionen“ heißt der Titel des letzten großen Werkes von P. PRUDENCIO DAMBORIENA, der am 8. Juli 1972 im Alter von 59 Jahren in Nordspanien verstorben ist. Er war ein bedeutender Missionswissenschaftler, der in Rom und Spanien, aber auch in Nord- und Südamerika eine rege Tätigkeit in Lehre und Forschung entfaltete und besonders als guter Kenner des protestantischen Missionswesens bekannt war. Die neuen Thesen über den Heilswert der nicht-christlichen Religionen haben ihn in den letzten Lebensjahren viel beschäftigt, da sie ihm zu sehr den Impetus der christlichen Mission zu lähmen schienen. Das Buch war bei seinem Tode fast fertiggestellt; sein Mitbruder P. LOPEZ GAY hat es für den Druck vorbereitet.

Das Buch enthält zwei große Teile. Der erste geschichtliche Teil behandelt die Lehre der Väter bezüglich der ihnen damals bekannten Religionen, die Konfrontation der Kirche mit dem Islam, die Einstellung der Kirche zu den Religionen

Amerikas, Indiens, Chinas und Japans im Zeitalter der Entdeckungen, die Bewertung der außerchristlichen Religionen in der protestantischen Theologie, und schließlich die Stellungnahmen innerhalb der katholischen Theologie von BILLOT, GARRIGOU-LAGRANGE und CAPÉLAN über DANIELOU und DE LUBAC bis zu KARL RAHNER, ROBERT SCHLETTE, HANS KÜNG und RAYMOND PANIKKAR. — Im zweiten Teil unterzieht der Autor die Lehren der letztgenannten Theologen, besonders KARL RAHNER, einer eingehenden Kritik und untersucht, wieweit sie mit Grundpositionen der Kirche wie Glauben an Gott und an seine Offenbarung übereinstimmen, ob sie in Einklang stehen mit der Hl. Schrift und der Lehre und Praxis der Kirche und welchen Wert sonstige verwandte Aussagen haben. Die Bewertung ist im ganzen negativ. Aus vielen Gründen werden diese Thesen abgelehnt, da sie nach Meinung des Autors der Einzigartigkeit des Glaubens, der Tradition der Kirche und dem Missionsauftrag der Kirche widersprechen.

Das Buch bietet keine neue Lösung der Probleme, dürfte jedoch als ernstzunehmender Beitrag zur katholischen Theologie der nicht-christlichen Religionen gewertet werden. Es verrät eine imponierende Kenntnis der religionsgeschichtlichen und theologischen Literatur und bringt besonders in der geschichtlichen Darstellung neue und interessante Züge. So werden die Ausführungen über die „Figuristen“ in der Chinamission des 17. und 18. Jahrhunderts und ihre Bewertung der alten chinesischen Religion vielen Neues bieten. Auch die Darstellung der protestantischen Positionen (87 Seiten) ist ausführlich und eindrucksvoll. Im Ganzen dürfte das Buch die umfassendste Behandlung des Problems in der Gegenwart sein.

Doch hinterläßt das Werk das befremdende Gefühl, daß es den Lehren von KARL RAHNER und der ihm nahestehenden Theologen nicht ganz gerecht geworden ist. Der Autor kennt offenbar nicht alle Schriften dieser Autoren und stützt sich weithin auf englische und spanische Übersetzungen. Selbst wenn man andere Lösungsversuche vorzieht, muß man öfters den Wert der Beweisführung anzweifeln. RAHNER'S Theorie ist im Wissen um die neuen Erkenntnisse in Religionsgeschichte, Kulturanthropologie und Religionssoziologie ein bewußter Schritt vorwärts und darf und muß über Schrift und Tradition hinausgehen. Daß er beiden widerspräche, kann man schwerlich sagen. Es wird auch nicht geleugnet, daß in den Religionen vieles steckt, das mit dem Christentum unvereinbar ist. RAHNER hält nicht alle Nichtchristen für anonyme Christen, da es viel Sünde, Egoismus und Bosheit gibt. Das „bewußte“ Christsein erfordert neue, fundamentale Bekehrung und ausdrückliche Bereitschaft zur Nachfolge Jesu. Daß das neue Verständnis einer „impliziten“ Christlichkeit und einer „anonymen“ Gnade, recht verstanden, die Mission überflüssig macht, ist nicht einzusehen. Vielleicht machen sie Sinn und Sinnbegründung der Mission noch überzeugender deutlich.

Das Buch bietet der spanisch-sprechenden Welt eine umfassende und wertvolle Einführung in die Theologie der nicht-christlichen Religionen. Es wäre aber schade, wenn es den Theologen dieser Länder den Zugang zu neuen Lösungsversuchen erschweren würde.

Würzburg

Bernward H. Willeke

**Italiaander, Rolf:** *Partisanen und Profeten* (= Erlanger Taschenbücher, Band 18). Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlanger, 1972; 152 S.

ITALIAANDER hat auf seinen vielen Reisen nicht nur ein offenes Auge für das soziale Elend, das sich überall auf der Welt als Folge von Unrecht und Machtmißbrauch findet. Er suchte und fand auch in allen Erdteilen Männer und Frauen,

die es sich zur Lebensaufgabe machen, durch Wort oder Tat für die Entrechteten einzutreten. Elf Lebensskizzen solcher Menschen sind im vorliegenden Bändchen zusammengefaßt. *Partisanen und Profeten* nennt sie der Verfasser; denn sie gehen unkonventionelle Wege, und ihr Beispiel müßte imstande sein, die Gewissen aufzurütteln. So verschieden auch ihr Charakter und ihr Wirkungsfeld sind, das haben sie alle gemeinsam: Triebfeder ihres Handelns ist ihr christlicher Glaube. Sie lehnen darum Gewaltlösungen ab, sind aber dort zu finden, wo es darum geht, geknechteten Menschen ihre Menschenwürde wiederzugeben oder trennende Mauern abzubauen. Die meisten dieser Lebensskizzen sind zuvor als Artikelserie in der Zeitschrift *Das Wort in der Welt* erschienen. So erklärt es sich, daß der Verfasser evangelische Christen ausgesucht hat. Dankenswerterweise hat er aber in das Bändchen auch zwei Katholiken aufgenommen und sie mit der gleichen Sympathie gezeichnet: Erzbischof Helder Camara und Mutter Theresia von Kalkutta. — Man kann nur wünschen, daß das Bändchen eine weite Verbreitung findet. Mehr als theoretische Abhandlungen kann es der derzeitigen Abwertung der Mission, vor allem unter der Jugend, entgegenwirken und die Christen eindringlich auf die sozialen Forderungen der Botschaft Christi hinweisen.

Münster

P. Martin Booz OFMCap

**Jahn, Christoph (Hrsg.):** *Frequenzen der guten Nachricht*. Rundfunksender „Stimme des Evangeliums“ Addis Abeba — Bilanz, Erfahrungen und Vorhaben eines gemeinsamen Projektes der Kirchen. Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1973; 192 S.

Zum zehnjährigen Bestehen des lutherischen Missionssenders „Stimme des Evangeliums“ (1963—1973) wurde dieses Taschenbuch herausgebracht. Im ersten Teil des Bandes kommen Vertreter der lutherischen Kirche, die unmittelbar oder mittelbar mit dem Aufbau oder der Tätigkeit des Senders verbunden sind zu Wort: Eine Vision wird Wirklichkeit. So findet man hier etwa SIGURD ASKE, jetzt Direktor des Rundfunkdienstes des Lutherischen Weltbundes und auch heute noch Spiritus rector des Unternehmens, an dessen Gründung er maßgeblich beteiligt war. Ferner den jetzigen Direktor der Station ERNST BAUEROCHSE und den jetzigen Programmdirektor, den Nigerianer E. VICTOR BADEJO. Im zweiten Teil folgen Sendemanuskripte und Hörerbriefe, während der dritte Teil dem Ausblick in die Zukunft gewidmet ist. Ein Anhang mit dem Bericht einer Studiengruppe *Massenkommunikation* des Lutherischen Weltbundes schließt das Bändchen ab.

Der aufschlußreichste Teil dieser Veröffentlichung ist ohne Zweifel der erste Abschnitt. Auch wenn durch die verschiedenen Autoren zum Teil das Gleiche gesagt wird, ist man doch dankbar, daß in Offenheit über die Möglichkeiten, aber auch über die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens gesprochen wird. So hat sich die Station z. B. einerseits einen besonderen Ruf als Nachrichtensender erworben, muß andererseits aber einen Satz im Vertrag mit der äthiopischen Regierung beachten, der sagt: „Kein Programm des Senders soll die Station in politische Fragen verwickeln“ (48). Die tatsächlich ausgeübte Zensur wird nicht verschwiegen (50). Die Kosten eines eigenen Senders von der Größe der „Stimme des Evangeliums“ (zwei 100 Kilowatt Kurzwellensender Brown Boveri mit 14 Außenstudios), zunächst als Investitionskosten mit 400 000 US \$ und Betriebskosten mit jährlich 70 000 US \$ geschätzt (23), haben sich rapide erhöht (1973 über 1 Million US \$, rund 3 Mill. DM laufende Kosten pro Jahr: 37f.). Das

Prinzip der Außenstudios wurde in Addis Abeba besonders konsequent durchgeführt: Möglichst alle Programme sollen in jenem Gebiet erstellt werden, in das man sie später wieder ausstrahlt. Studios befinden sich in Afrika, aber auch in Asien und im Vorderen Orient. Bei diesen 14 Außenstudios (54—67), so heißt es, sei das Problem weniger die Beziehung zwischen Studio und Sender als viel mehr das Verhältnis zwischen Studio und Lokalkirche (27). Auch die Diskussion über die Bedeutung von Kurzwellensendungen in einer Zeit, in der mehr und mehr lokale oder nationale Mittelwellensender den Hörerbedarf befriedigen, kommt zur Sprache (z. B. S. 68 und im Teil III), wobei man allerdings fragen kann, ob und weshalb der Abschnitt über lutherische Radioarbeit in Brasilien gerade in dieses Büchlein gehört (68—77).

Teil II des Buches mit seiner Auswahl aus Sendemanuskripten soll und kann einen gewissen Einblick in die Art der ausgestrahlten Programme geben, wird allerdings wegen der notwendigen Übersetzung einerseits und der lokalen Eingebundenheit andererseits diesem Anliegen nur begrenzt dienen können. — Der schwächste Teil dieses Sammelbandes ist der dritte Teil mit seinen sechs Fragen zur Zukunft des Senders, die an 13 verschiedene Persönlichkeiten gestellt werden. Schon die Fragen selbst sind nicht immer glücklich formuliert und lassen eine gewisse fachliche Einsicht vermissen (z. B. „Vierte Frage: Halten Sie als christlichen Dienst in der Dritten Welt das Angebot eines Rundfunksenders von hoher Qualität allein für ausreichend oder bleibt nach Ihrer Ansicht eine damit verbundene direkte missionarische Ansprache weiterhin unerlässlich?“). Ist das Bändchen für den einfachen interessierten Christen gedacht, fragt man sich, was er mit gut 35 Seiten Kurzantworten zu sechs verschiedenen Fragen tun soll, deren Sinn offenbar manchmal nicht einmal den Beantwortern klar ist. Ist es für Fachleute gedacht, sind in verschiedener Hinsicht nur ein Teil der Beantworter genügend qualifiziert. Übrigens sagen diese Antworten manchmal mehr über den betreffenden Beantworter selbst aus (z. B. Bischof JOSIAH KIBIRA von Bukoba, Tanzania) als über die Sache.

Besonders erwähnen muß man den gemeinsamen Bericht der Arbeitsgruppe für Massenmedien des Lutherischen Weltbundes vom 26. 4. 1972, der im Anhang veröffentlicht ist (177—189). Dieser Text sagt mehr und Wichtigeres über die zukünftige Arbeit — auch der „Stimme des Evangeliums“ — aus, als das „Interview in sechs Fragen und 96 Antworten“. In fachlicher Hinsicht gehört es mit dem ersten Teil zum Wertvollsten dieses Buches.

Aachen

Franz-Josef Eilers SVD

**Kane, J. Herbert:** *A Global View of Christian Missions from Pentecost to the Present.* Baker Book House/Grand Rapids, Michigan 49506, U.S.A. 1971; XI + 590 pp.

Vorliegendes Buch ist in doppelter Weise ein *globaler* Überblick: einmal über die einzelnen Perioden der Missionsgeschichte — einmal über die verschiedenen Ausbreitungsgebiete des Christentums. Es ist deshalb nicht eine *Missionsgeschichte* im eigentlichen Sinne, sondern ebenso sehr eine *Missionskunde*, eine *Missionographie*. — Zweifelsohne ist hier eine Fülle von Stoff zusammengetragen worden und werden interessante Details mitgeteilt. Insofern ist die Lektüre anregend. Gleichwohl befriedigt vor allem der historische Teil *Through the Ages* nicht. Noch am ausgeglichener und durchweg gültig ist das Kap. I über das Christentum im Römischen Reich (3—35). Die beiden folgenden Kapitel überschneiden sich sachlich und zeitlich: Die Christianisierung Europas (37—47) umfaßt den

Zeitraum von 500—1200, die Begegnung mit dem Islam (49—55) die Zeit von 600—1200. Dann folgt ein Kapitel (57—71) über die römisch-katholischen Missionen von 1300—1700, während drei weitere Kapitel (73—99) den protestantischen Missionen gewidmet sind. Auch hier ist die Stoff- und Zeiteinteilung nicht glücklich: Kap. V behandelt die Ursprünge der protestantischen Missionen in Europa von 1600—1800, Kap. VI die Ursprünge der protestantischen Missionen in England und den USA von 1750—1850 und Kap. VII schließlich die protestantischen Missionen in Nordamerika. Es fehlt also an einer echten Periodisierung der Missionsgeschichte, ganz abgesehen davon, daß die Darstellung der katholischen Mission so unzulänglich ist, daß es fast besser gewesen wäre, nichts statt so wenig zu schreiben, und dann im Titel *protestantisch* statt *christlich* zu sagen. Mit einem Wort: Die *globale* Übersicht über die Geschichte der christlichen Missionen ist *zu global* ausgefallen. Leider gilt das auch für manche Teile der missionsgeographischen Übersicht. Schade.

Münster

Josef Glazik

**Peters, George W.:** *A Biblical Theology of Missions*. Moody Press/Chicago 1972, 368 Seiten, \$ 6.95

Gemessen an der Fülle theologischer Neuerscheinungen überhaupt, begegnen auf unseren Büchermärkten relativ selten beachtenswerte amerikanische Wortmeldungen zu missions theologischen Themen. Das vorliegende Werk verdient Aufmerksamkeit, wenngleich vielleicht nicht ungeteilte Zustimmung. Der Titel macht deutlich, daß es um eine bibeltheologische, nicht eigentlich um eine exegetische Arbeit geht. Schon in der Einleitung läßt Vf. keinen Zweifel daran, wo er steht. "I make no apology for accepting the Bible uncritically and authoritatively . . . , I accept the Mosaic authorship of the Pentateuch and the historic, conservative and evangelical position of all the books of the Bible" (9). Unter dieser Voraussetzung berührt es angenehm, daß P. ganz bewußt keine Polemik betreibt (10). Er versucht, aus dem vorgegebenen Schrifttext die missionarischen Perspektiven und Impulse zu erheben, sie zu reflektieren und systematisch darzubieten. Das geschieht, nachdem in Vorwort und Einleitung die Position abgesteckt ist und Grundbegriffe geklärt wurden, in drei Hauptteilen.

I. Biblical Foundations of Missions. Ein in AT und NT tragender Gedanke ist Gottes universaler Heilswille, der in immer neuen Ansätzen im Ablauf der Heilsgeschichte sich um den Menschen müht, kulminierend im Christusgeschehen. Gestalt und Werk Jesu sind Ansatzpunkt zum Verständnis dessen, was Mission in Gottes Heilsabsichten meint (35—54). Eine Beschäftigung mit dem Selbstverständnis Jesu stößt auf die zuletzt trinitarische Struktur des Heilswerkes (55—82). Sie verweist auch auf das AT mit seinem immer wieder durchschlagenden Heils-Universalismus. Das AT ist das Buch, aus dem und mit dem Jesus lebte (83—130) und als dessen Erfüllung er sich verstand. Die neutestamentlichen Schriften schließlich haben durchgehend missionarischen Charakter. Sie sind Niederschlag nicht so sehr von Reflexionen über Mission, sondern von gelebter missionarischer Grundhaltung. In diesem Zusammenhang begegnen anregende Bemerkungen über die missionarischen Motivationen der Apostel (135—146) und das Missionsverständnis des Paulus (147—155). — Der zweite Hauptteil des Werkes, *Biblical Delineations of Missions*, behandelt zwei zentrale Anliegen. Zunächst die Verpflichtung zur Mission, wie sie sich aus dem biblischen Befund ergibt (159—198). Im Abschnitt über den „zweifachen Auftrag“ (166—171) wird deutlich, daß Vf., um in generalisierender, aber eben geläufiger missionstheologischer Terminologie

zu reden, der evangelikalen Richtung angehört. Wohl hat die Kirche auch Entwicklungsdienst zu leisten, einen Kulturauftrag zu erfüllen — vgl. S. 210 —, aber: „it is unscriptural to confuse the two mandates and speak of them on equal terms as missions . . . Only the second mandate is considered missions in the strict biblical sense“ (170). — Eingehend befaßt sich P. mit den Sendeworten der Evangelien. Er unterscheidet zwischen den unterschiedlichen Ausformungen des Missionsauftrages in den einzelnen Evangelien und dem nicht mehr direkt greifbaren Auftrag des Auferstandenen, der den verschiedenen Sendeworten zugrunde liegt. Vor allem *Mt* 28,18—20 und *Jo* 20,21f werden, gestützt auf exegetische Gewährsleute, in Richtung auf ihre je eigene Akzentsetzung entfaltet. Der Sendungsauftrag durch den Auferstandenen, der sich niederschlug in den Evangelien, ist für die Kirche *magna charta* „for world evangelization, and not a program of world christianization, not even a prescription for church edification“ (198). — Der zweite Themenkreis ist die Zuordnung von Kirche und Mission (199—241). Vf. diskutiert, mit jeweiligem Verweis auf den ntl. Befund, akute Fragestellungen, z. B. Präsenz und Verkündigung (210ff); das vor allem im protestantischen Raum bedeutsame Verhältnis der Missionsgesellschaften zur Kirche; die Funktion der Kirche überhaupt bei der Übermittlung der Botschaft (214—229); nicht zuletzt auch die Rolle der Jungen Kirchen und die Spannungen zwischen ihnen und den Kirchen bzw. Missionsgesellschaften der Basisländer. Wesentliches wird hier ausgeführt unter dem Stichwort „Partnerschaft“ (234ff). — Teil III der Untersuchung ist überschrieben: *Biblical Instruments and Dynamics of Missions*. Zunächst geht es dabei um den Missionar. Was impliziert diese Berufsbezeichnung an Voraussetzungen und welche Elemente machen das Wesen des Missionsberufes aus? (245—298). Da begegnen wertvolle und anregende Gedanken! Schließlich wird gehandelt über das Pneuma und das Evangelium selbst als treibende und drängende Kräfte (299—320), über die Funktion des Gebetes im Hinblick auf Mission (339ff), über die unerläßliche Notwendigkeit zur Mission, die sich aufdrängt vom göttlichen Heilsplan her, aber auch von der faktischen Situation der Welt und des Menschen (328—339). Die Bemerkungen über Aussagen der Schrift zu nichtchristlichen Religionen (320—328) sind etwas einseitig, wohl bedingt durch die theologische Position des Vf. Man hätte sich in diesem Zusammenhang, angesichts der aktuellen Problematik, einiges gewünscht über die Thematik eines möglichen Dialogs. Es wäre dem Werk im ganzen auch zugute gekommen, wenn Vf. sich stärker eingelassen hätte auf die eschatologische Sicht der Mission, wie sie gerade in exegetischen Arbeiten protestantischer Autoren wiederholt überzeugend dargestellt wurde.

Einen besonderen Hinweis verdienen die abschließenden zusammenfassenden Bemerkungen (346—351). Mission der Kirche wurzelt nicht vor allem in diesem oder jenem Worte Jesu, das in den Evangelien überliefert ist. Jesus selbst ist als der von Gott Gesandte wesenhaft Missionar, um das Heil aller Menschen besorgt. Eine Kirche, die sich christlich nennt, kann nicht anders als Mission betreiben. „It is quite impossible to be . . . ‚in Christ‘ and not to participate in Christ’s mission in the world“ (348). Mission ist nicht eine, sondern die primäre Aufgabe der Kirche. In dem Maße, wie die Kirche Christi das begreift, wird Mission nicht mehr empfunden als aufgezwungene Belastung, sondern als verlebendigendes Tun der Gemeinde. Das in der Kirche wirkende Pneuma drängt auf Überwindung introvertierter Sterilität. Gott will Mission! „Die Kirche, die Gottes Anliegen wirklich zu ihren Anliegen macht, wird bald entdecken, daß Gott mit ihr ist und ihre Pläne zu den seinen macht“ (351).

St. Augustin

Dr. Josef Kuhl sud

**Rossa, Josef E.:** *Meine Freunde — die Kannibalen.* Bei den Steinzeitmenschen auf Neuguinea. Kyrios-Verlag GmbH/Meitingen-Freising 1972; 77 S.

Ein Lehrer, der nicht ganz drei Jahre (vom April 1965 bis zum Dezember 1967) im Hochland von Neuguinea als Entwicklungshelfer gearbeitet hat, erzählt von dem, was er in dieser Zeit von Land und Leuten in Erfahrung bringen konnte. Ein anspruchsloser, aber sympathischer Bericht. Irreführend ist jedoch der Titel, gemessen an dem, was Vf. selbst über den Kannibalismus schreibt (69—73). Seine Freunde wehren sich ja dagegen, Kannibalen zu sein. Sie würden es ihm sicherlich sehr verargen, wüßten sie, daß er so von ihnen spricht.

Münster

Josef Glazik MSC

## RELIGIONSWISSENSCHAFT UND VÖLKERKUNDE

**Anderson, J. N. D.:** *Jesus, Krishna, Mohammed.* Christentum und Weltreligionen in der Auseinandersetzung. Oncken/Wuppertal 1972; 117 S.

Der ursprüngliche Titel des Buches lautete: *Christianity and Comparative Religion*; der Titel der deutschen Übersetzung des Buches weckt folglich in seiner Konkretheit u. U. falsche Erwartungen. Nach einem einleitenden Kapitel: „Auf dem Weg zur Einheitsreligion?“, in dem Synkretismus, Mystik und Dialog gegeneinander abgewogen werden, stellt Vf., Professor für Orientalisches Recht an der Universität London, vier dem Christentum eigentümliche Züge in den Horizont der Religionen: „Eine einzigartige Botschaft?“ — „Eine einzigartige Erlösung?“ — „Eine einzigartige Offenbarung?“ — „Kein anderer Name?“ Deutlich wird dabei, daß Vf. dem Hinduismus und den nahöstlichen Religionen, Islam/Zoroastrismus/Judentum, stärkeres Gewicht zuerteilt als dem Buddhismus und den fernöstlichen Religionen. Das Buch stellt den popularisierenden Versuch dar, die Eigentümlichkeit des Christentums in unserer religiös pluralen Gegenwart herauszuarbeiten, ohne die anderen Religionen apologetisch abzulehnen. Daß die Haltung des Vf. dennoch nicht völlig abgeklärt ist, zeigt sich darin, daß es ihm nicht möglich ist, sich für eine der drei von ihm erkannten Haltungen gegenüber den Religionen zu entscheiden: Religion als von Gott bewirkte *praeparatio evangelica* — Religion als Teufelswerk — Religion als Ausdruck menschlicher Sehnsucht; „ich glaube, daß alle (drei Auffassungen) wahre Elemente enthalten“ (114). Hinsichtlich der Missionsforderung zitiert er abschließend VISSER'T HOOFT: „Die christliche Kirche entschuldigt sich nicht dafür, daß sie will, daß alle Menschen Jesus Christus kennen und ihm nachfolgen. Es ist ja gerade ihre Berufung, das Evangelium bis an die Grenzen der Erde zu verkündigen. Sie kann in dieser Hinsicht keine Einschränkung machen. Daher fragt sie nicht, ob Menschen eine hohe, eine niedere oder eine primitive Religion haben, ob sie erhabene Ideale haben oder eine anfechtbare Ethik. Alle sollen das Evangelium hören“ (117).

H. Waldenfels

**Maclay, George/Knipe, Humphry:** *Adam im Hühnerhof.* Dominanzverhalten am Beispiel der menschlichen Hackordnung. Aus dem Englischen übertragen von Norbert Junius. S. Fischer Verlag/Frankfurt/M. 1972; 255 S., Ln DM 22.—

Der Titel läßt kaum — oder doch? — vermuten, daß es um die entscheidende Frage der Menschen geht: Wie ordnen sie sich zueinander? Diese Ordnung muß

zeitlich und räumlich beschreibbar sein; denn die Menschen sind körperlich. Wie aber diese Ordnung hergestellt wird, hängt am wenigsten von der Körpermasse ab, die jedem eignet; denn wäre dem so, würde es genügen, die Menschen in eine Zentrifuge zu schütten und zu sehen, was sich dabei als Ordnung ergibt. Das Zentrifugieren freilich setzt voraus, daß man jedem ein anderes ‚Gewicht‘ zuspricht und gönnt. Das aber wird von vielen bestritten und entschlossen bekämpft. Ihr Leitbild ist, daß jeder das gleiche Gewicht, die gleiche Größe, die gleiche Form, den gleichen Inhalt hat. Es genügt, jedem eine Zahl zuzuordnen, weil jeder mit jedem austauschbar ist. Man kann die Menschen wie mit dem Gabelstapler an ihren Platz hieven, und — was das Wichtigste ist — sie bleiben an diesem Platz liegen, bis man sie weghievt. Dem widerspricht dieses Buch, aber nicht spekulativ ungreifbar oder logisch gerissen und dialektisch vertrackt, sondern schlicht, indem es beschreibt. Jedes Lebewesen ist von jedem anderen unterschieden. Jedes sucht den Platz, an dem es sich wohlfühlt; jedes hat andere über sich, neben sich, unter sich. Davon ist der Mensch nicht ausgenommen: Er ist eine Tierart unter anderen, bleibt deren Lebensgesetzen unterstellt, auch dann, wenn er sich als eigentümlich von allen anderen abhebt und glaubt, sich über sie stellen zu dürfen und zu sollen, als der Herr, der ihnen erlaubt, ob sie leben dürfen oder ob sie zu seinen Gunsten verschwinden müssen.

Wenn sich auch dies, wie man Herrschaft erwirbt, Herrschaft ausübt, Herrschaft darstellt, beträchtlich ändert, so bleibt das Grundempfinden das gleiche: herrschwillig die einen, dienstwillig die anderen. Ob man zu den einen oder den anderen gehört, darüber entscheiden ‚Durchsetzungsvermögen, Mut, Entschlossenheit‘ (215). Dem einen, den vielen, ist das Leben sinnentleerter Wettlauf, dem anderen, den wenigen, unwiderstehliches Abenteuer (242). MACLAY-KNIPE beschreiben den Kampf um den Platz auf der Erde, um den Acker, um den Brunnen, um das Licht, um die Aussicht, der um so härter und undurchsichtiger wird, je zahlreicher und anspruchsvoller und schwächer die Menschen werden. Deswegen sehen sie auch die Religion von diesem Blickpunkt aus, und treffen gewiß vieles, das zutrifft. Aber das wird nirgendwo deutlich: daß der Mensch in die Erde, in das Sonnensystem, in das Weltall eingebunden ist, dem er nicht entinnen kann; daß er das Rätsel dadurch erträglich zu machen versucht, daß er an Gott und Götter glaubt; daß er den Widerspruch nicht aufzulösen vermag, in Grenzen eingeklemmt zu sein und dennoch über sie hinausblicken zu können.

Hier sollte die Aufgabe der Religion liegen, und das auch berechtigt es, dieses Buch in dieser Zeitschrift anzuzeigen.

Vallendar-Humboldthöhe

Anton Antweiler

**Margull, H. J./Samartha, St. J. (Hrsg.):** *Dialog mit anderen Religionen.* Material aus der ökumenischen Bewegung. Verlag Otto Lembeck/Frankfurt 1972; 186 S., kart. DM 18.—

Der Band bietet zunächst drei Dokumente, die aus Zusammenkünften des Ökumenischen Rats der Kirchen mit Vertretern anderer „Religionen und Ideologien“ hervorgegangen sind — Treffen 1970 in Ajaltoun/Libanon und Zürich — und die Grundsätze des „Dialogs“ formulieren — Addis Abeba 1971 — (S. 17—49). Im 2. Teil werden zehn Einzelstudien zu verschiedenen Aspekten des Themas Dialog vorgelegt, darunter Beiträge von SAMARTHA, MARGULL, SNOEK. Insgesamt erhält man einen guten Einblick in die Diskussionen über Dialog, Begegnung, Mission, Hilfe usw., wie sie heute in gleicher Weise auch auf katholischer

Seite vielfach geführt werden. Die Beiträge sind nicht „wissenschaftlicher“ Art, stehen jedoch auf einer theologisch recht soliden Grundlage, wenn auch die kritische Hermeneutik und Reflexion hinter einem an der Bibel orientierten Denk- und Redestil zumeist zurückbleibt. So wären im einzelnen sowohl an die Dokumente wie an die Beiträge viele Fragen zu richten, doch der Sinn solcher Texte ergibt sich primär aus der praktischen Zielsetzung, eine „offene“ Mentalität auf der Seite der Christen zu fördern. Trotz der Vielfalt der oft nur knapp angesprochenen Probleme und trotz der Verschiedenartigkeit der Ansätze vermag der Band nützliche Anregungen und Informationen zu vermitteln. Von den beherzigenswerten Hinweisen sei hier nur einer hervorgehoben, den uns SAMARTHA gibt (S. 112): „Eine Gleichsetzung von ‚Mission‘ mit Wohlfahrtsunternehmungen würde nicht nur die zentrale Frage des christlichen Glaubens ausklammern, sondern auch die Ernsthaftigkeit der Angehörigen anderer Religionen unterschätzen“ (!).

Bonn

H. R. Schlette

**Ruthnaswamy, M.:** *India after God*. Catholic Press [P. B. N° 8] Ranchi-1 (Bihar), India 1964; VI + 142 pp., Rs 4.—, cl. Rs 6.—

Der Verf., ein indischer Katholik, hat in diesem Buch die „apologia pro vita sua“ geschrieben, um seinen Landsleuten zu zeigen, daß in seiner Sicht der Dinge Christus auch die Erfüllung der Sehnsucht seines Landes darstelle. Aus diesem Grunde schildert er eingangs in großen Zügen die Religionsgeschichte Indiens und die Suche nach Gott bis in die Gegenwartsgesellschaft hinein, um dann umgekehrt Gottes Weg auf Indien zu in der konkreten Heilsgeschichte zu zeichnen. In diesem Teil, in dem der Verf. um das Verständnis seiner Landsleute für das Christentum wirbt, geht er auch ausdrücklich auf den gerade in Indien verbreiteten Ruf nach Christus ohne das Christentum ein.

H. Waldenfels

**Sahas, Daniel J.:** *John of Damascus on Islam*. The „Heresy of the Ishmaelites“. Brill/Leiden 1972; XVI + 171 pp., hfl. 61.—

On peut se demander si, après tant d'ouvrages et d'articles consacrés à JEAN DAMASCÈNE et à ses écrits relatifs à l'Islam, un nouveau livre était nécessaire, surtout que l'édition critique des œuvres de cet auteur est en cours et qu'on attend d'elle maint éclaircissement sur bien des points encore obscurs. Mais quel ouvrage est aujourd'hui nécessaire? Du moins l'étude présentée ici par M. SAHAS (thèse remaniée) est d'une utilité indéniable. L'A. résume, passe en revue et met au point les résultats de la recherche antérieure sur la famille, le milieu (p. 17—31), la vie (p. 32—38) et les écrits relatifs à l'Islam de JEAN DAMASCÈNE (p. 51—130). En appendice est donnée, avec le texte grec actuellement connu, une nouvelle traduction anglaise du chap. 100/101 du *De Haeresibus* (p. 132—141), de la *Disputatio saraceni et christiani* (p. 142—155) et de l'*Opusculum 18* d'ABU-QURRA „ex ore Johannis Damasceni“ (p. 156—159). On trouve à la fin de l'ouvrage une bonne bibliographie (p. 160—168) et un index mal fait, parce qu'il est incomplet et inexact (p. 169—171).

L'auteur retient comme date probable de la naissance de JD l'année 655 ou même 652 (p. 39). Les arguments apportés sont intéressants, mais pas invulnérables. Notons entre autres seulement la considération suivante: JD aurait écrit son grand ouvrage „La Source de la connaissance“ (année 743) à l'âge de 88 ou même 90 ans!

La partie principale du livre analysé ici, ce sont les pages consacrées au chap. 100/101 du *De Haeresibus* sur l'islam (p. 67—95) et à la *Disputatio* (p. 103—121), avec leurs notes riches et leur analyse attentive et précise. C'est là surtout qu'il faut aller chercher l'apport propre et méritoire de l'auteur. Relevons cependant deux défauts qui apparaissent dans l'ouvrage entier. La transcription des mots arabes n'est pas unifiée et est souvent erronée (voir pp. 7, 8, 22, 42, 45, 77, 82, 83, 90, 91, 104, 106, 107, 108, 112). Mais surtout il n'y a presque pas de citation française qui ne contienne une ou plusieurs erreurs (pp. 28, 34—35, 38, 39, 41, 45, 46, 47, 61, 62, 67, 71, 100, 111).

Mais passons à des détails plus substantiels. L'A. me fait l'honneur de renvoyer souvent (et non seulement 3 fois, comme l'index le dit) à mon ouvrage: *Les théologiens byzantins et l'islam*. Mais alors pourquoi admet-il sans discussion, ou du moins sans allusion à la discussion en cours, que la *Lettre de Léon à 'Umar* a été adressée par LÉON III au khalife 'UMAR II (717—720)? (Cf. mon ouvrage cité plus haut, p. 200—218) (SAHAS, p. 44, note 3). — Dans le *De Haeresibus*, le chrétien objecte aux musulmans: Pourquoi donc Dieu n'a-t-il pas donné le Coran à Mahomet en votre présence, „... afin que vous acquériez par là une ferme certitude?“. Les musulmans „répondent que Dieu fait ce qu'il veut“ (PG 94, 765 D; éd. SAHAS, p. 134). Je n'arrive pas à me convaincre, comme le croit l'A. (p. 101), que cette réponse des musulmans contient déjà une prise de position concernant le problème du libre arbitre, du mal et du bien, tel qu'il est largement débattu dans la *Disputatio*. Dans la même ligne, lorsque les musulmans reprochent aux chrétiens d'être des associateurs, cette accusation ne fait pas non plus déjà allusion à l'éternité du Coran... Aussi me semble-t-il inexact, pour le moins exagéré, de prétendre que „the subjects discussed in the *Disputatio* are all found in Chapter 100/101 of the *De Haeresibus*“ (p. 101), et que „the *Disputatio* is a supplement to, and an elaboration of, the preliminary discussions of Chapter 101“ (p. 102).

Encore un point. Le dialogue sur le sanctifiant et le sanctifié (Qui est plus grand, Jean le Baptiste ou Jésus le baptisé?), objection présentée par le musulman même (PG 96, 1345 C—1348 B; éd. SAHAS, p. 152—154), n'a point de rapport avec l'*Opusculum* d'ABU-QURRA, où celui-ci, à la fin d'une discussion sur l'histoire prophétique, cite le verset de l'Évangile: „La loi et les prophètes vont jusqu'à Jean le Baptiste...“ (PG 94, 1597; SAHAS, p. 158) L'A. rapproche ces deux textes, sans montrer où les points d'attache se trouvent. Il ne montre pas non plus comment, à l'encontre de mon interprétation, il ne faut pas voir dans ce passage une objection contre la divinité du Christ, mais une prise de position sur l'histoire prophétique et le progrès de la révélation. La lecture attentive des deux passages ne laisse pas deviner le lien entre les deux et le bien-fondé de la position de l'A. — Ces remarques sont destinées à montrer avec quelle attention et quel intérêt nous avons lu cette nouvelle étude consacrée à JEAN DAMASCÈNE, l'un des initiateurs de la littérature chrétienne relative à l'islam et l'un des promoteurs du dialogue islamo-chrétien.

Münster

A. Khoury

**Sandmel, Samuel:** *Two Living Traditions. Essays on Religion and the Bible.* Wayne State University Press/Detroit 1972; 366 p.

SANDMEL ist Exeget des Neuen Testaments und ordinarier Rabbi und seit Jahrzehnten im jüdisch-christlichen Dialog engagiert. Er ist Professor am Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion in Detroit. *Two Living Traditions*

enthält 25 Essays, die während der letzten zwanzig Jahre in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen sind. Wie die zahlreichen anderen Publikationen SANDMELS zeigt auch diese Sammlung, daß sein Werk in einer umfassenden Kenntnis des Spätjudentums und des frühen Christentums wurzelt, sich von da aus jedoch über die ganze Problematik von Judentum und Christentum bis in die heutige Zeit erstreckt. Die einzelnen Themen beziehen sich auf hermeneutische Fragen, auf die jüdische und christliche Interpretation des Neuen Testaments, auf das Verhältnis von Judentum und Griechentum einerseits, von Judentum und Christentum andererseits um die Zeitenwende, auf spezielle Fragen neutestamentlicher Exegese (Markus, Paulus), auf das Verhältnis von Juden und Christen im Laufe der Geschichte und schließlich auf die Problematik der modernen christlichen Theologie. Wie der Titel *Two Living Traditions* andeutet, sucht SANDMEL sowohl im Judentum als auch im Christentum hinter den schriftlichen Dokumenten, den fixierten Formeln und tradierten Vorurteilen die jeweilige lebendige religiöse Überlieferung aufzuspüren. Er ist davon überzeugt, daß — nicht zuletzt mit Hilfe fundierter wissenschaftlicher Kenntnis — das Stadium steriler Kontroversen überwunden werden und das religiöse Erbe beider Traditionen die religiöse Erfahrung auch heute noch bereichern kann. SANDMELS Interesse ist nicht rein historisch, sondern, wie seine Art der Darstellung und vor allem der Beitrag „Antiquarianism and Contemporaneity: The Relevance of Studies in Religion“ zeigen, auf eine kritische Vermittlung und Verlebendigung religiöser Traditionen gerichtet.

Münster

Ludwig Rütli

**Schmidt, Wilhelm (Hrg.):** *Die Religion der Religionskritik.* Claudius Verlag/ München 1972; 124 S., DM 7.80

Der auf den ersten Blick eigenartig anmutende Titel des Buches bringt durch seine Mehrdeutigkeit treffend die verschiedenen Aspekte, unter denen das Thema Religionskritik behandelt wird, zum Ausdruck: die Religion als Gegenstand der Kritik, den „religiösen“ Charakter der (Religions-)Kritik, die kritischen Theorien (der Kultur bzw. der Gesellschaft) als Erben der Religion. Die hier veröffentlichten Rundfunkvorträge, die — außer dem Beitrag über ADORNO — 1972 vom Deutschlandfunk gesendet wurden, befassen sich mit einzelnen Religionskritikern: Sigmund Freud (JOACHIM SCHARFENBERG), Wilhelm Reich (DIETRICH RÖSSLER), Erich Fromm (NORBERT GREINACHER), Herbert Marcuse (TRUTZ RENDTORFF), Roger Garaudy (HANS-WALTER SCHÜTTE), Vítězslav Gardavský (DOROTHEA NEUMÄRKER), Ernst Bloch (WOLF-DIETER MARSCH), Max Horkheimer (HANS-JOACHIM BIRKNER), Theodor W. Adorno (KLAUS RÖHRING). Bis auf Freud selbst sind alle genannten Religionskritiker Marxisten, einige von ihnen (vor allem Reich, Fromm und Marcuse) suchen eine Verbindung von Marxscher und Freudscher Kritik. Der sie und die neuzeitliche Religionskritik insgesamt bewegende Grundzug ist das Interesse an umfassender Emanzipation des Menschen und an einem radikalen Humanismus, wobei die Religion als Entfremdung als Herrschaftsinstrument und als kollektive Kindheitsneurose der Menschheit erscheint. Man mag dabei durchaus mit Recht darauf hinweisen, daß die vorgebrachte Kritik zunächst die konkrete Gestalt der patriarchalischen und autoritären Religion betrifft und daß in die emanzipatorischen Theorien Elemente und Impulse religiös-christlicher Tradition eingegangen sind, ja, daß marxistische Theoretiker heute selbst wieder auf das religiöse Erleben und auf religiöse Traditionen hinweisen. Die Frage ist jedoch, was daraus für die christliche Kirche und

Theologie folgt. Es wäre unredlich und dem Ernst der Herausforderung nicht angemessen, eklektisch die positiven Hinweise auf die Religion bei deren Kritikern aufzugreifen und sie kurzschlüssig für die Bestätigung der etablierten Kirche und ihrer Theologie auszunützen. Solchen Verlockungen sind die Autoren der vorliegenden Beiträge nicht erlegen. Das Buch bietet eine vorzügliche, trotz der Kürze die Probleme nicht vereinfachende Einführung in die theoretischen Diskussionen zur Religionskritik.

Ludwig Rüttli

*Das Tibetische Totenbuch* oder Die Nachtod-Erfahrungen auf der Bardo-Stufe (*Thos-pa-tsam-gyis-grol-ba-thob-pai-chos*, deutsch). Nach der englischen Fassung des Lama KAZI DAWA-SAMDUP [Kazi Zla-ba-bsam-grüb], hrg. von W[alter] Y[eeling] EVANS-WENTZ, i. A. des Hrg. neu bearbeitet, kommentiert und eingeleitet von Lama ANAGARIKA GOVINDA. Übers. von Louise G ö p f e r t - M a r c h. Mit einem Geleitwort und einem psychologischen Kommentar von C. G. JUNG und einer Abhandlung (Die Wissenschaft vom Tode) von Sir John WOODROFFE. Erw. u. verbesserte 7. Aufl. Walter-Verlag/Olten-Freiburg 1972; 335 S., DM 35.—

Die abendländische Wissenschaft benützt den Begriff „Totenbuch“ für Schriften, die sich mit dem Schicksal, der Daseinsform, dem Erleben und den Wirkmöglichkeiten des einzelnen Sterbenden und Gestorbenen wie auch den Pflichten der Lebenden ihm gegenüber beschäftigen. Somit handelt es sich primär immer um den einzelnen und besonders auch darum, wie er sich nach dem Sterben helfen und Hilfe erfahren kann. Ausscheiden als „Totenbuch“ müssen deshalb bestimmte Texte und bildliche Darstellungen wie etwa die Darstellung des Endgerichts, das immer die ganze religiöse Gemeinschaft oder sogar die ganze Menschheit zum Gegenstand hat. Beiseite bleiben auch die sog. Höllenfahrten, in denen ein „Diessseitiger“ das Jenseits durchwandert und hauptsächlich die Strafen für die verschiedenen Sünden sieht, obwohl einiges davon, soweit es auf den einzelnen ausgerichtet ist, ebenfalls in den Totenbüchern zu finden ist. Weiterhin bleiben jene Schilderungen beiseite, die nur den Einzelnen durch die beschriebenen Beispiele zur moralischen Besserung anleiten wollen, und schließlich auch die theologischen Darstellungen der Totengötter und Totenrichter innerhalb einer Götterlehre.

Beschränkt man sich nun auf die eigentlichen Totenbücher, so wird man in dieser mehr der Volksfrömmigkeit zugehörigen Literatur nicht wenige gemeinsame Vorstellungen und Bräuche, aber auch charakteristische Verschiedenheiten entdecken. Wieweit es sich dabei um Abhängigkeiten handelt, muß sich erst am einzelnen (Begriff, Vorstellung, Brauch) erweisen.

Zu Recht nennt Dr. EVANS-WENTZ den Bardo-Tödel das „Tibetische Totenbuch“; „es enthält eine Yoga-Methode, die Befreiung im Nirvāṇa zu erlangen, über den Kreislauf von Geburt und Tod hinaus“ (13). In anschaulichen, wenn auch bisweilen fremden Bildern beschreibt es den Weg, den der Sterbende von seinem Hinscheiden an bis zur nächsten Wiedergeburt zurücklegt, und welche Prüfungen er dabei zu bestehen hat; denn wer stirbt, kann noch der neuen Geburt entgehen und endgültig im Nirvāṇa Ruhe finden.

Damit klingt zugleich die lamaistische-mahayanistische Grundtendenz dieser buddhistischen Schrift an. *Karma* und *Samsāra*, diese beiden Schlüsselbegriffe der Wiedergeburtstheorie, sind für das Verständnis des Bardo-Tödel (157—290) un-

erläßlich, worauf ANAGARIKA GOVINDA in seiner Einleitung mit Recht hinweist (21ff.). Das Tibetische Totenbuch nämlich ist eine ausgesprochen buddhistische Schrift, deren Lektüre beim Leser die „Summe der grundlegenden Lehren“ des Buddhismus (140—142) als bekannt voraussetzt. Vorschnelles Vergleichen oder oberflächliche Parallelen führen nicht zu besserem Verständnis, sondern nur die sachgerechte Interpretation, die mit den Begriffen unserer Sprache das fremde Denken in seiner Andersartigkeit präzise zu fassen sucht.

Dies ist ein schwieriges Unterfangen, das stets neuer Korrekturen bedarf. Leider aber scheint Dr. EVANS-WENTZ in seinem Kommentar (76—154) solches noch nicht einmal versucht zu haben. Zu sehr vom Wunschtraum nach Gemeinsamkeiten (vgl. Anm. 1, besonders S. 77) geleitet, führt er ein Vokabular ein, das mehr Assoziationen schafft, als zum Verständnis nötig sind. Es wäre lohnend, den Kommentar wie auch den Anhang (besonders S. 314ff.) einmal auf die Richtigkeit der religionswissenschaftlichen Parallelen hin durchzugehen. So fragt man sich, was etwa die abstruse Symbolphänomenologie (79f.) oder der Gebrauch des Begriffes „Trinität“ (89) zum Verständnis beiträgt. Kann man heute wirklich noch ernsthaft glauben, die Bergpredigt Jesu sei historisch buddhistischen Ursprungs (90)? Wie ungenau (bewußt?) der Kommentator vorgeht, zeigt am besten die Terminologie. So spricht er ungeniert vom „Totenamt“, wobei er entgegen seiner Gewohnheit den tibetischen Begriff für „diese Messe“ (90) nicht übersetzt. Ähnlich beschreibt er als 4. Symbol, das den Verstorbenen umgibt, die „heiligen Kuchen in einem Behälter, ähnlich dem, der für die römisch-katholische Eucharistie-Hostie verwandt wird (Nr. 5)“. In der Fußnote dazu heißt es: „Nr. 5 ist nicht ein monstranzartiger Behälter zur Aufbewahrung geweihter Kuchen, sondern stellt einen ‚Torma‘ (*gTor-ma*) dar, der aus geröstetem Gerstenmehl (*tsam-pa*) mit geschmolzener Butter gemischt, zu einem Kegel geknetet und mit Rosetten aus Butter verziert wird, die im vorliegenden Holzschnitt als zwei kreis- oder scheibenförmige Gebilde erscheinen, wodurch eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Monstranz entsteht“ (97).

Kann man wirklich vertreten, das frühe „gnostische Christentum“ habe im Gegensatz zum „modernen Kirchenkonzil-Christentum“ die buddhistische *Karma*-Lehre vertreten (315f., 321)? Dabei scheint doch nach Ansicht des Kommentators gerade die *Karma*-Lehre „ein ausgesprochen indischer und buddhistischer Zusatz zu der angenommenen prähistorischen Fassung zu sein, aus welcher die ägyptischen und die tibetischen Versionen entstanden sind, von denen die ägyptischen die weniger veränderten sind“ (112).

Diese wenigen Angaben können bereits zeigen, wie hypothetisch und religionsgeschichtlich fragwürdig der gesamte Kommentar von Dr. EVANS-WENTZ ist. Einige ähnliche Fußnoten zur Übersetzung nähren bei einem des Tibetischen unkundigen Leser den Verdacht, daß die vermißte Sorgfalt in Präzision und Wortwahl auch Konsequenzen für die Übersetzung hatte.

Freiburg/Br.

Peter Antes

**Zago, Marcel, OMI: Rites et cérémonies en milieu Bouddhiste Lao** (Documenta Missionalia, 6). Università Gregoriana Editrice/Roma 1972; 408 S.

Es handelt sich hier um ein mustergültiges Werk über die Lao, die wichtigste Stammesgruppe in Laos. Der Autor behandelt die Religion dieses Volkes, die überwiegend buddhistischer Art (Hinayana-Buddhismus) ist, aber vermischt mit autochthonen animistischen Elementen der T'ai. Mit der für eine solch umfassende Arbeit gewünschten Gründlichkeit hat er das Material aus Quellen und Literatur

geschöpft und in eine Synthese gebracht. Zudem hatte er den Vorteil, die Angaben überprüfen und bereichern zu können durch die persönliche Erfahrung eines sechs-jährigen Aufenthaltes in Zentral- und Nord-Laos.

Das Buch ist folgendermaßen gegliedert: Nach einer ethnographischen und kulturhistorischen Einführung über die Lao beschreibt Verf. in großen Linien drei Fragenkomplexe: zuerst die strikt buddhistischen Riten und Bräuche, das Mönchswesen und den Einfluß der Laien; darauf die autochthonen religiösen Gewohnheiten und Auffassungen in Bezug auf den Menschen in seinen verschiedenen Lebensphasen, die Gottheiten, den Kosmos und die regelmäßig wiederkehrenden Feste; schließlich die religiösen Hintergründe, die Funktionen, die Strukturanalyse und die Wertung religiöser Riten bei den Lao (337ff.). Seine globale, phänomenologische Behandlungsweise verleiht dem Buch einen aktuellen und lebensnahen Charakter. Allerdings beschränkt der Autor sich auf die gegenwärtige Situation der Volksreligion und verliert sich nicht in die Zukunftsspekulationen; das wäre bei den heutigen Umwälzungen in diesem Lande ein zu großes Wagnis.

Wir möchten noch hervorheben, daß diese Arbeit eine Übersetzung der italienisch verfaßten Dissertation für das Doktorat in der Missionswissenschaft an der Gregoriana in Rom ist. Sie schließt mit einer ausführlichen Bibliographie und einem analytischen Sachregister. Für das Studium über die Lao könnte ich aus den letzten Jahren kein besseres Buch als vorliegendes empfehlen.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius O.F.M.Cap.

#### VERSCHIEDENES

**Kirchgässner, Ernst:** *Die Welt hat Zukunft* (= Reihe: Prediger unserer Zeit). Echter/Würzburg und Tyrolia/Innsbruck 1972; 243 S., kart. DM 19.80

In seinem neuesten Werk legt K. Gedanken und Überlegungen vor, die sich mit einer Fülle uns heute bedrängender Fragen befassen. Das Buch regt zweifellos zum Nachdenken an, doch fragt man sich, ob hier wirklich — wie auf dem Umschlag (nicht auf dem Titelblatt) behauptet wird — Predigten vorliegen oder nicht doch geistvolle Essays, die ein „Prediger unserer Zeit“ (Reihentitel!) geschrieben hat.

Münster

Josef Glazik

**Konijn, Seef:** *Der alte und der neue Glaube*. Eine Orientierung für verunsicherte Christen. M. Grünewald/Mainz 1972; 127 S., DM 9.80

Der Stil des Buches ist originell: Der Leser wird wie der Zuhörer der Orientierungsabende, aus denen das Buch entstanden ist, unmittelbar in der 2. Person und zugleich in einer erfreulich verständlichen Sprache angesprochen. Der Inhalt des Buches ist informativ: Es wird sichtbar, wie man heute versucht, kritischen Zeitgenossen den christlichen Glauben psychologisch verständlich nahezubringen. Die Kapitel des Buches drehen sich um die großen Themen des Glaubensbekenntnisses: Gott, Gotteserfahrung, Gebet — Christus — Kirche, Liturgie, Sakramente, Gewissensentscheide — letzte Dinge. Umfangsmäßig liegt das Schwergewicht auf dem Bereich „Kirche“ — von 12 Kapiteln 6; demgegenüber ist die Behandlung Jesu eher mager ausgefallen (1 Kapitel). Offensichtlich hat das Buch in Holland neben starkem Zuspruch auch Widerspruch gefunden, so daß sich der Bischof

von Haarlem gedrängt sah, Stellung zu beziehen. Im Anschluß an das Vorwort wird u. a. folgender Satz zitiert: „Um einer weiteren Verwirrung vorzubeugen — gerade bei den Gläubigen, die durch das Lesen des Buches neuen Mut gefunden haben —, will ich hier ausdrücklich erklären, daß die Kurse von Dr. Konijn wie auch sein Buch als ein ehrlicher und glaubenstreuer Beitrag im Suchen nach einer Brücke zwischen dem überlieferten Glaubensschatz und den heutigen Gegebenheiten betrachtet werden müssen“ (8). Diese Stellungnahme, die übrigens nicht in voller Länge wiedergegeben wird, ist sicherlich ebenso wie das Buch selbst gut gemeint; daran zu zweifeln besteht nicht der geringste Grund. Dennoch bleibt die Frage bestehen, ob eine gute Absicht allein schon gegen Kritik zu schützen vermag. Das Buch will eine „Orientierung für verunsicherte Christen“ bieten — das wird man gerne zugestehen. Doch orientiert es zuverlässig und so, daß es der Frage nach „wahr und falsch“ noch standhält? — das bleibt die Frage. Bei aller modischen Betonung der Orthopraxie ist eben doch die Frage nach Orthodoxie auch heute noch nicht überholt. Stärksten Widerspruch wie erregten Zuspruch wird vieles finden, was Verf. über die Kirche, ihre Strukturen, ihre Sakramente zu sagen hat; letztere werden am Ende mehr oder minder zu gesellschaftlichen Ereignissen, evtl. mit einer eigentümlichen psychologischen Wirkung. Die eigentliche Fragwürdigkeit des Buches setzt jedoch bereits dort ein, wo nach der Erfahrung Gottes gefragt wird. Dort heißt es u. a.: „Wenn der Name Gott in unserem Leben zur Sprache kommt, dann nur dort, wo der Mensch in Relation mit anderen Menschen sein Leben auslotet; wo er sich vertrauensvoll in ein größeres Ganzes aufgenommen weiß; wo er in den Fußstapfen anderer Menschen eine Perspektive für sein Leben, eine Perspektive ohne Grenzen erfährt“ (23). So sympathisch es ist, Gott in der eigenen Erfahrung zu suchen und zu finden, so sehr muß doch gewarnt werden, wenn Gott am Ende nur noch zur Sprache kommt, wo der Mensch „eine Perspektive ohne Grenzen“ erfährt. Hier ist eben doch aus dem Raum christlicher Theologie heraus zu fragen, ob eine solche Gottesauffassung der biblischen standhält, ob Gott hier wirklich der ganz Andere bleibt, der zwar mit dem Leben des Volkes und der Völker aufs engste verbunden ist, aber eben doch als der ganz Andere. Wo Gott nur noch perspektivisch erfahren wird und die Erfahrung des menschlichen Lebens den alles entscheidenden Beziehungspunkt abgibt, bleibt für alle Unerfahrenen am Ende doch nur die Ratlosigkeit, verschwimmt aber selbst bei noch Gläubigen der Sinn für Gottes Wirken im Wort — *fides ex auditu* — und im Zeichen, im Sakrament, verschwindet das Gespür für das Wirken des Heiligen Geistes und erscheinen die Zentralgeheimnisse christlichen Glaubens, Menschwerdung Gottes, Gottes Dreifaltigkeit, Hineinnahme des Menschen in das innere Leben Gottes, irgendwie irrelevant. Ob aber der „neue Glaube“ wirklich auf die christlichen Zentralgeheimnisse verzichten kann? Bei aller Sorge um eine verständliche Verkündigung des Glaubens darf die Frage nach der vollen Unversehrtheit des Glaubens nicht beiseite geschoben werden. Das gilt auch bei aller Sympathie für das Anliegen des Verf. wie für dieses Buch.

H. Waldenfels

**Limbeck, Meinrad:** *Von der Ohnmacht des Rechts.* Zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments (= Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage). Patmos-Verlag/Düsseldorf 1972; 112 S., DM 14.—

Was ist zu tun, um das „richtige Recht zu finden“ (15), nachdem positivistische Basis und Naturrechtslehre nicht mehr tragen, innere Distanz und Ablehnung

dem kanonischen Recht gegenüber immer mehr um sich greifen und die Orientierungslosigkeit immer bedrohlicher wird? Verfasser versucht eine Antwort durch ein Bedenken der neutestamentlichen Gesetzeskritik, die er in zwei Kapiteln entfaltet: die Gesetzeskritik Jesu (61—83) und des Apostels Paulus (84—107). Vorangestellt ist eine interessante und originelle, im Verhältnis zum Gesamtumfang der Arbeit aber zu weit gespannte Darstellung und Dokumentation des frühjüdischen Gesetzesverständnisses in vier Kapiteln (16—60). Die Gesetzeskritik Jesu richtete sich nicht gegen das jüdische Gesetz selbst; Jesus wandte sich vielmehr gegen bestimmte, „um Gottes Willen geforderte menschliche Verhaltensweisen“ (63). Am Beispiel der Sabbatheilungen zeigt L.: Gott will so vorbehaltlos das Gute für den Menschen, daß das Gesetz immer dann aufhört, den göttlichen Willen auszudrücken, wenn es irgendeinem Menschen sein mögliches Heil mindert oder gar verwehrt (69). Jesu Umgang mit Zöllnern und Sündern und seine vorgelebte radikale Gottes- und Nächstenliebe demonstrieren seine Grundhaltung: Über allen Vorschriften und Regeln steht Gottes unbedingter und unbegrenzter Heilswille, der zu jeder Zeit für einen jeden Menschen lebendig ist (83). Das Kapitel über die Gesetzes- und Rechtfertigungslehre des Paulus macht deutlich, daß nicht das Gesetz zum Heil führt, sondern allein vertrauender Glaube. Vertrauen läßt sich nicht rechtlich erzwingen, „und eben darin besteht die eigentliche Ohnmacht des Rechts“ (103). Was die Kirche tun kann und tun muß, um Glauben als Anfang des Heils zu wecken, ist das Zu-Gehör-Bringen der Botschaft. Es wäre Verkennung paulinischer Theologie, wollte die Kirche mit Hilfe von Gesetzen die Menschen vor Sünden bewahren und zu Gott hindrängen (105). Paulus übte die Ermahnung durch das Erbarmen (Rö 12,1). Im Schlußkapitel (108—111) legt Verf. in neun Thesen seine Auffassung vor über die vom NT geforderte Basis für ein neues Recht. — Bei aller verständlichen und vielleicht berechtigten Sorge vor einem offenbarungsfremden Wuchern des juristischen Elementes in der Kirche ist doch zu fragen, ob die hier aufgezeigten Markierungen ausreichen für ein geordnetes konkretes Zusammenleben der vielen, sehr heterogenen Menschen und Gruppen in der einen Kirche. Auch zu einzelnen exegetischen Positionen des Verf. wird man unterschiedlicher Auffassung sein können, so z. B. über die vorgetragene Sicht des Hauptgebotes (77ff). Auf jeden Fall ist die Arbeit von LIMBECK anregend und aktuell, ganz besonders vielleicht für Missionswissenschaftler und Missionare in der Stunde einer sich immer stärker ausprägenden Eigenständigkeit der Teil-Kirchen.

St. Augustin

Dr. J. Kuhl svd

**Melody, Roland:** *Ich half den Haschern*. Der authentische Bericht eines Rauschgiftpfarrers (*Narco Priest*). Aus dem Amerikanischen von Ursula Schottelius. Herder/Freiburg-Basel-Wien 1972; 140 S., laminiert DM 12.80

Die Rauschgiftsucht hat sich heute wie eine der großen Seuchen, die in vergangenen Zeiten die Menschheit schlugen, über die ganze Welt hin verbreitet. Deshalb gehen die Erfahrungen des jungen amerikanischen Ordenspriesters, von denen dieses Buch berichtet, alle an, auch unsere Missionare in Übersee. In der nüchternen und schlichten Sprache eines authentischen Berichts werden Einsichten vermittelt, die aus fachwissenschaftlicher Literatur oft nur mühsam gewonnen werden können.

Münster

J. Glazik MSC

**Schmidt, Martin:** *Pietismus* (= Urban-Taschenbücher, 145). W. Kohlhammer/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972; 174 S., kart. DM 7.20

Eine enzyklopädische Übersicht über den Pietismus, besonders den deutschen, mit vielen biografischen Mitteilungen. Missionarische Entwicklungen werden nur sehr kurz erwähnt, missionswissenschaftliche fehlen.

Heerlen, NL

Harry Haas

*Taschenbuchpredigten*, Band 2: *Anstöße zum Gespräch mit der Bibel*. Herausgegeben vom Arbeitskreis „Getroster Tag“. Laetare Verlag/Stein 1972; 105 S.

„Hier bieten Menschen ihre Gedanken an, die sie in einer bestimmten Lebenssituation im Gespräch mit einem Bibelwort gewonnen haben“ (letzte Umschlagseite). Diese Charakterisierung trifft Aussagerichtung und Inhalt des Sammelbandes. In allen 20 Meditationen ist das Bemühen spürbar, nicht hohe Theologie zu reflektieren, sondern von der Schrift her mit dem Alltag zurechtzukommen. „Ich bin nicht allein“ (2 Mos 15,26), „Autoritäre Erziehung“? (Eph 6,4), „Hat mein Leben Sinn“? (1 Jo 2,17b), „Von der Arbeit des Altwerdens“ (Ps 71,9): das sind einige der Anliegen, um die es geht. Ein knappes Gebetswort jeweils am Schluß der Kapitel will anregen, über das Bedenken hinaus vorzustoßen zum Gebet. Gewiß ist nicht alles für jeden geeignet. Nicht wenigen gehetzten und suchenden Zeitgenossen aber könnten die nüchternen Erfahrungen und Bemühungen, die hier in schlichter, gefälliger Sprache angeboten werden, Hilfe bedeuten.

St. Augustin

J. Kuhl

**Vögtle, Anton:** *Das Evangelium und die Evangelien*. Beiträge zur Evangelienforschung. Patmos-Verlag/Düsseldorf 1971; 360 Seiten, DM 48,—

„Exegetische Aufsatzsammlungen werden fast schon als Landplage empfunden... (7).“ Selbst wenn dieses spitze Urteil des Vf. im Vorwort zuträfe, müßte man es ihm verzeihen, mit dem vorliegenden Band die Plage verschlimmert zu haben. 13 Aufsätze aus zwei Jahrzehnten vereinigt die Sammlung, darunter zwei bisher unveröffentlichte Beiträge. Ein Blick auf die behandelten Themen und das Jahr der Erstveröffentlichung bestätigt voll, was VÖGTLE zur Rechtfertigung der Herausgabe schreibt: daß er die Sammlung versteht als „ausschnittweise Dokumentation der zunehmenden Öffnung gegenüber Methoden und Sachfragen, die innerhalb der katholischen Exegese der beiden letzten Jahrzehnte zu beobachten war“. Ohne Frage gehört ja V. unter den katholischen deutschen Neutestamentlern zu den mutigen Vorkämpfern dieser „zunehmenden Öffnung“. Man braucht nur zu erinnern an das Aufsehen, das der hier abgedruckte Aufsatz „Messiasbekenntnis und Petrusverheißung (137—170) bei seiner Ersterscheinung in der BZ 1957/58 noch auslöste; oder an die scharfsinnigen Beiträge zur Diskussion der lukanischen und matthäischen Kindheitsgeschichten (43—102). Hilfreiche Auskunft über das Selbstverständnis historisch-kritisch arbeitender Exegese geben die beiden ersten Aufsätze des Bandes: Historisch objektivierende und existenziale Interpretation (9—15), und vor allem: Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters der Christusoffenbarung (16—30). Man ist dankbar, auch den gewichtigen Aufsatz „Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu“ (296—344) aus der Rahner-Festschrift abgedruckt zu finden.

Den Missionswissenschaftler interessieren drei Arbeiten ganz besonders. Bislang unveröffentlicht war der Aufsatz: „Die Einladung zum Gastmahl und zum königlichen Hochzeitsmahl“ mit dem bezeichnenden Untertitel: Ein Paradigma für den Wandel des geschichtlichen Verständnishorizontes (171—218). V. rekonstruiert aus *Lk* 14; *Mt* 22; *ThEv* Logion 64 eine auf Jesus zurückgehende Urfassung des Gleichnisses, die er als drohende Mahnung Jesu an Israel versteht: Gott wird zum Ziel kommen; wenn nicht mit euch, den Erstgeladenen, dann mit den Heiden, den Ersatzgästen. Im Rückblick auf die faktische Ablehnung des Heilsangebotes durch Israel übernahm die frühe Kirche das überlieferte Gleichnis, gab ihm aber bei bleibendem Wortlaut aufgrund des gewandelten Verstehenshorizontes einen neuen Sinn. Das von Jesus angedrohte „anstatt der Israeliten — die Heiden“ verwirklicht sich jetzt in der Heiden-Mission. Allegorisierungen und unterschiedliche Einfügungen in den Parallel-Versionen des *Lk* und *Mt* unterstreichen mit spezifischen Akzentsetzungen die Aussagerichtung des Gleichnisses: Die Heiden, wenngleich als „Ersatzgäste“, sind zum Heilmahl geladen, und das Geschehen des Herbeirufens der Heiden soll und wird sich in der Mission weitervollziehen bis zur Parusie — so die *Lk*-Fassung vor allem.

Aufschlußreich für eine Entwicklung in der Auffassung des Vf. ist ein Vergleich des 1959 entstandenen Aufsatzes: „Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen“ (243—252) mit der Position in seiner Arbeit „Das christologische und ekklesiologische Anliegen von *Mt* 28, 18—20“ (253—272), die 1964 veröffentlicht wurde. Die Tatsache eines Sendewortes des Auferstandenen am Schluß aller vier Evangelien führt V. auf die Suche nach einer Urfassung hinter den voneinander abweichenden Überlieferungen. Er gelangt zu der Auffassung, daß wir wohl „in *Mt* 18, 18 die ipsissima vox des Auferstandenen vor uns haben“, daß *Jo* 20, 23 dann der Sache nach auch als Wort des Auferstandenen zu gelten habe und von daher auch die übrigen Sendeworte, die in der Überlieferung dem Auferstandenen in den Mund gelegt werden, „prinzipiell legitimiert sind“ (252). Bei diesen Überlegungen ist V. noch geleitet von der Überzeugung, „daß der Auferstandene einen Jüngerkreis, wenigstens die Elfe, ausdrücklich und definitiv ausgesandt hat, auch wenn dieser Auftrag nicht expressis verbis alle Völker als Missionsobjekt nannte“ (249). An der Existenz eines formellen Sendewortes, vom auferstandenen Herrn gesprochen, zweifelt V. nicht, auch wenn es auf historisch-kritischem Wege bis jetzt unmöglich ist, dessen Wortlaut zu eruieren.

Fünf Jahre später schreibt V. (266, Anm. 47): „Im Gegensatz zu meinen obigen Ausführungen teile auch ich längst die Auffassung, daß von einem satzhaften ‚Sprechen‘ des Erscheinenden nicht die Rede sein kann“; ähnlich S. 24, wo über den Offenbarungscharakter der Auferweckung Jesu gehandelt wird. In seinen Ausführungen zu *Mt* 28, 18—20 geht es Vf. um den Nachweis, daß in diesem Abschnitt zwei zentrale Themen mathäischer Theologie miteinander verbunden sind. Das Inthronisationswort V 18 ist im Verständnis des Evangelisten nicht Proklamation der jetzt erfüllten Menschensohn-Prophetie *Dan* 7, 13 f, sondern Ausdruck der einmütigen urchristlichen Überzeugung: Der Auferweckte, zur Rechten des Vaters erhöht, herrscht als Kyrios über Himmel und Erde. Diese christologische Aussage ist hingeordnet auf das im Auftrags- und Verheißungswort V 19 f ausgesagte ekklesiologische Anliegen, d. h. auf den Missionsauftrag.

Besondere Erwähnung verdienen die ausführlichen Autoren-, Sach- und Schriftstellen-Register am Schluß des Bandes. Sie regen an, den reichhaltigen

Inhalt nicht lediglich zur Kenntnis zu nehmen, sondern das Buch zum Nachschlagen in greifbarer Nähe zu halten.

St. Augustin

Dr. J. Kuhl *svd*

**Wittig, Horst E.:** *Bildungswelt Ostasien*. Pädagogik und Schule in China, Japan und Korea (Uni-Taschenbuch, 78). F. Schöningh/Paderborn 1972; 253 S.

Verf. des vorliegenden Bandes ist Leiter der Forschungsstelle für Auslandspädagogik und Auslandsschulwesen beim Lehrstuhl für Pädagogik in Oldenburg i. O. und o. Professor für Vergleichende Erziehungswissenschaft an der Dokkyō-Universität in Tokyo. Mit Recht weist er daraufhin, daß die Veröffentlichungen zur Pädagogik und Bildungsorganisation Ostasiens bislang eher spärlich gesät waren. Die vorliegende Literatur hat Verf. durchgesehen; das für Japan bedeutsame Buch von K. LUHMER konnte er allerdings nur noch nennen, da es fast gleichzeitig mit seinem eigenen Band erschien. Einblicke und Material haben dem Verf. zudem verschiedene Studienreisen sowie ein dreimaliger, in allem etwa vier Jahre dauernder Ostasienaufenthalt zwischen 1960 und 1968 verschafft. Die im Laufe dieser Jahre entstandenen Aufsätze hat Verf. nun nach Ländern (vgl. Untertitel!), nicht jedoch nach ihrer Entstehungszeit (vgl. dazu die Jahreszahlen hinter den Kapitelüberschriften) geordnet und in einem Band zusammengefaßt. Überschneidungen und Wiederholungen ließen sich bei dieser Methode leider nicht vermeiden; dennoch fragt es sich, ob der Band nicht durch eine völlige Neufassung und eine entsprechend gestrafftere Darstellung gewonnen hätte. Auch in der vorliegenden Gestalt bietet der Band jedoch reiche Erstinformationen über Entstehung und Entwicklung der Erziehungssysteme in China, Japan und Korea. Vom Standpunkt der Religionswissenschaft hätte man gerne einiges mehr über Zusammenhänge und Einflüsse zwischen Religionen und Pädagogik erfahren. Die spärlichen Hinweise in dieser Richtung sind zumeist ziemlich pauschal und bieten die bekannten Allgemeinplätze (vgl. etwa 15ff). Manchmal sind im übrigen Druckfehler verräterisch: „Sôtō-Zen“ muß es heißen statt „Sato Zen“ (230) und „Pax Japonica“ statt „Pax Japonicum“ (135 und 243), beide Fehler zweimal. Im Anhang stehen nebeneinander Ausführungen über „Adolf Reichwein und Ostasien“, „Das Werk des Sowjetpädagogen A. S. Makarenko in Ostasien“ und „Leibeserziehung und Sport in Ostasien“. Ob nicht wenigstens dort dann doch auch die Frage nach dem „Bild“ der Bildung bzw. nach dem Bildungsideal der Bildungswelt Ostasien fällig gewesen wäre? Selbst eine Beschreibung der Bildungsorganisation ist ohne die Behandlung der jeweils vorherrschenden Philosophie bzw. Anthropologie nicht zu leisten.

H. Waldenfels

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Dr. HANS WALDENFELS, 4 Wittlaer, Grenzweg 2 · P. Dr. JOSEPH NEUNER SJ, De Nobile College, Poona 411 014, India · P. Dr. G. A. C. VAN WINSSEN CM, Pb. 7055, Panningen/Niederlande · Dr. FELIX BÖHL, Oriental. Seminar, Alte Abt., 78 Freiburg, Belfortstraße.

# DAS ETHOS DER WELTRELIGIONEN UND DIE UNTERSCHIEDUNG DES CHRISTLICHEN

von Michael Schmaus

Folgenden Ausführungen liegt ein Vortrag zugrunde, der im Rahmen einer Tagung über das Ethos der Weltreligionen gehalten wurde. Er setzt die Darstellung der Weltreligionen voraus. Auf sie kann hier nur kurz Bezug genommen werden. Es handelt sich vor allem um den Hinduismus, den Buddhismus, den Islam, die chinesischen Religionen und die afrikanischen Naturreligionen. Die Fülle der Probleme fordert eine konzentrierte Darstellung. Nach einigen methodischen Vorbemerkungen (I) sollen Strukturfragen im Verhältnis von Gott und Mensch (II), die christozentrische Grundrichtung des christlichen Ethos (III), der Einbau der natürlichen Sittlichkeit in das Christentum (IV) sowie die Spannung von Heilsgegenwart und Heilszukunft (V) erörtert werden. Vor dem Unterscheidenden steht das Gemeinsame. Dies soll mit Nachdruck hervorgehoben werden.

## I

Das II. Vatikanische Konzil hat weitgehende Verwandtschaften der großen Religionen mit dem Christentum hervorgehoben. Im Unterschied zu früheren theologischen Äußerungen hat es das Gemeinsame so nachdrücklich betont, daß man sich fragen muß, ob darüber nicht die Unterschiede und Gegensätze zu kurz kommen. Es seien einige Passagen aus der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen angeführt:

„Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?

... Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen. So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage. In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder — sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe — zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen. So sind auch die übrigen in der

ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.

... Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten“ (NNr. 1—3). Besonders intensiv und ausführlich wird vom Konzil die Verwandtschaft mit dem jüdischen Glauben herausgearbeitet.

Das bestehende Gemeinsame ist für den gläubigen Christen ein großer Trost. Es zeigt, daß zwischen dem Christentum und den Weltreligionen trotz tiefgreifender Verschiedenheiten keine Abgründe bestehen, über die sich keine Brücken bauen lassen, daß die Diskontinuität von einer durchgreifenden Kontinuität durchkreuzt wird. So kann es zum Gespräch kommen.

Wir fragen zunächst, wie sich das Unterscheidende im Gemeinsamen feststellen läßt. Die Antwort kann nur lauten: durch die Analyse des jeweiligen Glaubensbewußtseins, und zwar sowohl nach seinem Querschnitt wie nach seinem Längsschnitt, d. h. hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung. Es soll nicht die sittliche Praxis durchforscht werden, sondern die Theorie, von der aus allerdings immer wieder ein Blick auf die Durchführung geworfen werden muß.

Einem Versuch zur Analyse stellen sich keine geringen Schwierigkeiten entgegen, und zwar wegen der in den großen Weltreligionen und auch im Christentum bestehenden Differenzierungen. Man braucht, um vom Christentum zu reden, nur an den Unterschied zwischen dem katholischen und dem nichtkatholischen christlichen Glauben zu denken. So beglückend es ist, daß die Unterschiede durch die fortschreitende Vertiefung in die je eigenen Glaubensinhalte immer mehr dahinschwinden, so kann man doch nicht von einer wirklichen Einheit sprechen, und man wird wohl noch lange nicht von ihr sprechen können. Man braucht nur, um ein Beispiel zu nennen, an das Problem von Gesetz und Evangelium, von Glauben und Werken zu erinnern.

Zu diesen Differenzen kommen die jeweiligen Gegensätze innerhalb der eigenen Kirchen hinzu. Sie haben seit dem II. Vatikanischen Konzil in der katholischen Kirche ein Ausmaß angenommen, das man nicht mehr als den Unterschied von theologischen Richtungen oder Schulen verstehen kann oder nur als Wachstumskrisen bezeichnen darf, sondern als das Aufbrechen unvereinbarer Gegensätze interpretieren muß. Diese betreffen

so grundlegende Probleme wie die Gottheit Christi, das Fortleben nach dem Tode, die Auferstehung Christi, die menschliche Sexualität.

Wenn man dem Längsschnitt des Glaubensbewußtseins nachspürt, gelangt man auf dem Wege der Geschichte zurück an den Anfang, d. h. an die Heilige Schrift. Auch hier erheben sich keine geringen Probleme. Sie kreisen um die Vielfalt des Schriftverständnisses. Vor allem würde es nicht zum Ziele führen, wenn man sich an den Anfang festklammern wollte. Die Bibel ist ja nicht eine gewöhnliche Erscheinung von Literatur, sondern eine Lebenskraft, die sich im Laufe der Zeiten immer mehr entfaltet und so ihre Tiefe und ihre Universalität bekundet.

Hierbei muß mit besonderer Nachdrücklichkeit festgestellt werden, daß die Heilige Schrift das Alte und das Neue Testament umfaßt, nicht nur das Neue. Würde man das Alte vom Neuen trennen, so ergäbe sich nicht nur ein lückenhaftes Bild, sondern ein Torso. Christus hat ausdrücklich erklärt: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz abzuschaffen, sondern es zu erfüllen“ (Mt 5,17). Damit meint er das moralische Gesetz. Für das Kultgesetz, z. B. für die Vorschrift der Beschneidung, gilt eine andere Regel. Ebenso denkt der Apostel PAULUS. Nach ihm ist zwar Christus des Gesetzes Ende. Aber auch er will damit nicht das moralische Gesetz aufheben, sondern nur das Ende des rituellen Gesetzes verkünden.

Die beiden Teile der Heiligen Schrift, der Alte und der Neue, sprechen, wenngleich sie die für alle Zeiten geltende göttliche Selbsterschließung bezeugen, jeweils in ihre Zeit, in ihre geschichtliche Stunde hinein. Sie sagen daher vielfach unmittelbar nichts zu den Problemen, die sich erst in späteren Perioden stellten. Es ist verständlich, daß nicht wenige Theologen der Meinung sind, die Schrift biete nur oberste formale ethische Prinzipien, aber keine inhaltlich-materialen Anweisungen für das konkrete ethische Verhalten, insofern sich die von ihr erhabenen sittlichen Forderungen konzentrieren und reduzieren auf das Doppelgebot von Gottesliebe und Nächstenliebe, uns aber keinen Aufschluß darüber geben, was in bestimmten konkreten Situationen zu tun ist, um diesem Gebote gerecht zu werden.

Zu diesen Schwierigkeiten gesellt sich eine weitere: Soll man, wie einflußreiche Theologen der Gegenwart fordern, nur das faktische und praktische Verhalten der Christen als Quelle der christlichen Sittlichkeit verwenden, oder soll man die Frage nach der Sittlichkeit im Christentum prinzipiell stellen, ohne Rücksicht darauf, ob oder wie die Christen gegen ihr eigenes christliches Gebot verstoßen?

Eine weitere Frage betrifft das Problem, wie es mit dem Ethos bzw. mit der Ethik in der vorbiblischen Zeit steht. Hier stoßen wir auf den Kern unseres Anliegens. Wenn nämlich die Heilige Schrift die Offenbarung Gottes bezeugt, dann ist zu prüfen, wie die Lage in der offenbarungsfreien Zeit der Menschheit gewesen ist. In ihr gab es offensichtlich, wie uns die großen Religionen zeigen, ein sittliches Gebot, welches nicht durch die göttliche Selbsterschließung vermittelt ist. Wo hat es seinen

Ursprung? In Gott oder im Menschen? In welchem Verhältnis steht dieses vorbiblische Sittlichkeitsgesetz zu dem biblischen? Diese Kernfrage soll hier mit Nachdruck aufgeworfen werden; ihre Beantwortung wird sich als Hauptresultat unserer Ausführungen ergeben. Aber schon an dieser Stelle sei auf ein kirchliches Phänomen hingewiesen, das im ersten Augenblick Verwunderung erregen kann: In den ethische Fragen, namentlich sozialer Art, behandelnden Enzykliken der letzten hundert Jahre bis zur unmittelbaren Gegenwart wird von den Päpsten in höherem Maße das natürliche Sittengesetz ins Feld geführt als ein Text aus der Heiligen Schrift. Hören dadurch solche Enzykliken auf, christliche Aussagen zu sein? Schon jetzt läßt sich sagen: Die Einbeziehung des sittlichen Naturgesetzes braucht nicht zu einer Verfremdung oder Überlagerung des in der Heiligen Schrift bezeugten Gebotes zu führen, wenn es nur unter dem bestimmenden Einfluß der Heiligen Schrift bleibt.

## II

Nach diesen methodischen Vorbemerkungen fragen wir, ob es im christlichen Ethos etwas *spezifisch Christliches* gibt. Gibt es ethische Grundorientierungen und ethische Inhalte, die für das Christentum so bezeichnend sind, daß sie in nichtchristlichen Religionen nicht oder nicht in klarer Ausprägung vorkommen? Es würde zu uferlosen Vergleichen führen und trotzdem nicht eine zuverlässige Beurteilung ermöglichen, wenn wir uns auf Einzelheiten einlassen würden, etwa auf die Analyse von Begriffen wie Gerechtigkeit, Vertrauen, Askese, Friede in den einzelnen Religionssystemen. Wir müssen uns vielmehr auf eine Ganzheitschau konzentrieren und beschränken. Dabei werden naturgemäß auch die Einzelheiten zur Sprache kommen, jedoch nicht in ihrem abgesonderten Eigensein, sondern in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen. Es ist wohl verständlich, wenn hier vor allem auf den Buddhismus und den Hinduismus Bezug genommen wird. Diese beiden Religionen gewinnen ja immer mehr Bedeutung für die westliche Welt.

Das christliche Ethos ist ebenso wie das jüdische und in einem geringeren Maße auch das islamische von einem durchgehenden *Personalismus* geprägt. Die Personalität kommt sowohl Gott als auch dem Menschen zu. Gott ist in christlicher Sicht das absolute, selbstbestehende personhafte Sein, welches als Liebe, d. h. als Selbstmitteilung existiert. Alles Seiende, das nicht Gott ist, ist von Gott geschaffen und wird immerfort von ihm bewirkt. Der Mensch gehört als personhaftes Wesen in den Bereich des Geschaffenen. Judentum, Islam, Christentum denken streng monotheistisch. Im Unterschied zu der jüdischen und islamischen Gottesvorstellung ist jedoch die christliche durch die Dreipersonalität Gottes bestimmt. Dies hat für den Gemeinschaftsbezug des Geschöpfes, insbesondere aber des Menschen, eine unabsehbare Tragweite. Das personalistische Element fehlt zwar in den hinduistischen und buddhistischen

religiösen Vorstellungen nicht völlig, erreicht dort jedoch keine führende Position. Dort herrscht das Es, nicht das Ich.

Bei der Bedeutung des Personalen ist es angebracht, seine Hauptelemente in den Blick zu nehmen. Dabei kann nicht auf die Frage eingegangen werden, ob das Personale ein Zustand oder ein Ereignis ist; ob es aktualistisch oder metaphysisch verstanden werden muß. In Übereinstimmung mit der philosophischen Überlieferung innerhalb des christlichen Glaubens seien vier Momente hervorgehoben:

1. *Eigenständigkeit* — Sie schließt in sich die Einmaligkeit, die Unvertauschbarkeit, die Unverwechselbarkeit. Der Mensch kann auf Grund seiner Personalität nie als bloßes Exemplar einer Gattung verstanden werden. Man darf allerdings die menschliche Eigenständigkeit infolge des Geschöpfcharakters des Menschen, infolge seiner Abhängigkeit von dem Schöpfer, nicht überspitzen. Sonst würde sich das Problem ergeben, ob an den Menschen eine allgemeine sittliche Forderung gestellt werden kann oder ob nicht vielmehr jeder Einzelne jeweils nur eine ihn allein treffende und nur für ihn geltende individuelle Verpflichtung auf sich nehmen zu hat.

2. *Selbstverwirklichung* — Der Mensch ist naturgemäß ein Werden-Sein, das seine wahre Gestalt erst anstrebt und gewinnt, und zwar durch die jeweils in freier Entscheidung vollzogene Verwirklichung seiner selbst. Er realisiert in seinem Tun seine eigene Realität zu einer je höheren Stufe des Menschlichen. Er tut dies in Freiheit. Die Freiheit ist ein wesentlicher Modus des Personalen. Sie ist wiederum durch ihre Geschöpflichkeit charakterisiert, d. h. sie ist keine absolute, sondern eine abhängige Freiheit. Absolut frei ist Gott allein. Er ist das undurchdringliche Geheimnis der Freiheit. Aber selbst Gottes absolute Freiheit darf nicht mit Willkür verwechselt werden. Darin zeigt sich ein tiefgreifender Unterschied zum Islam. Gott ist in seiner Freiheit an sich selbst, an das absolute Sein, an das absolute Gute und an die absolute Liebe gebunden. Die menschliche Freiheit ist infolge des Geschöpfcharakters des Menschen stets von Gott gewirkt, und zwar sowohl in ihrem ruhigen Zustand als auch in ihrem tätigen Vollzug. Der Mensch kann zwar infolge seiner Freiheit das Widergöttliche tun. Er kann sündigen. Sinnvollerweise soll jedoch der Mensch seine Freiheit für das Gute einsetzen.

3. *Verantwortlichkeit* — Der Mensch muß für seine freien Entscheidungen einstehen.

4. *Gemeinschaftscharakter und Weltbezug* bzw. Offenheit für den anderen Menschen und für die Dingwelt — Man könnte diese Offenheit Mit-Menschlichkeit oder Mit-Weltlichkeit nennen. Es ist leicht einzusehen, daß hierin die Geschichtlichkeit des Menschen ihren Grund hat. Die Mitmenschlichkeit wird vollzogen in der Liebe, in dem Dasein für andere, die Mitweltlichkeit in dem Vollzug der Weltgestaltung. Durch die Weltgestaltung ändert sich die Welt. Jeder Mensch tritt in einer bestimmten Stunde ins Dasein, nimmt während seines Lebens in Handlungen von freier Entscheidung am Geschichtsprozeß teil und verläßt mit seinem Tode die Geschichte wieder, die durch ihn anders geworden ist, als sie vorher war.

Diese Selbstverwirklichung kann sich konkret nur vollziehen in dem Dasein für den anderen oder für die anderen bzw. in der Verwirklichung des anderen und in der Gestaltung der Welt.

Das Dasein für andere und die Gestaltung der Welt sind Aufträge, welche der Christ schon aus dem Alten Testament, d. h. also aus dem jüdischen Ethos, über

nommen hat. Dem Buddhismus ist derartiges in den meisten seiner Erscheinungsformen fremd.

Unter solchen Aspekten hat das christliche Ethos bzw. das ethische Handeln des Menschen im Menschen selbst seinen Urgrund und seinen Zielgrund — und ist der Mensch sein eigener Weg.

Hier öffnet sich die Sicht zur Personalität Gottes. Denn der Mensch hat seine Ursprunghaftigkeit und seine Zielgrundhaftigkeit und auch seine Weghaftigkeit letztlich nicht aus dem eigenen Selbst, sondern aus Gott. Seine Struktur ist so beschaffen, daß man ihn nur als ein Wesen verstehen kann, das von Gott kommt und zu Gott geht. Er kommt aus der Transzendenz seiner selbst und geht in die Transzendenz seiner selbst. Auch der Mensch ist daher ein tiefes Geheimnis.

Damit ist die entscheidende und spezifische Verschiedenheit zwischen dem Ethos der Religionen und des Christentums ins Spiel gebracht. Auch im Hinduismus und im Buddhismus spielen die Götter für das menschliche Handeln eine vielfältige Rolle. Aber sie sind Personifikationen und Konkretisierungen von Naturgewalten. So ist auch der nicht selten reiche Götterhimmel, der Polytheismus, verständlich.

Die von dem einen, in Dreipersönlichkeit lebenden Gott wesentlich verschiedene und ihm doch verwandte Weltwirklichkeit existiert auf Grund des schöpferischen göttlichen Willens. Dieser umfaßt das Ganze der Weltwirklichkeit und alle ihre Einzelercheinungen. Der Schöpfer-Gott ist in christlicher Sicht weder ein Stammes- oder National-Gott noch ein Ressortgott. Er ist vielmehr für die ganze Menschheit und für jeden Einzelnen sowie für alle Fragen und Probleme zuständig, so daß seinem schöpferischen Tun alles bis hin zu den menschlichen Freiheitshandlungen zu verdanken ist.

Der Charakter der Welt und des Menschen als einer Schöpfung Gottes schließt ein Dreifaches in sich: Die schon genannte Eigenständigkeit, die nur als Abhängigkeit, d. h. durch das schöpferische Tun Gottes bestehen kann, und die Zielstrebigkeit, die zwar den Geschöpfen, insbesondere den Menschen, innewohnt, aber auch ihrerseits wieder von Gott gewollt und gewirkt ist. Dieses Zusammen stellt eine unauflöbliche, antinomische Einheit dar. Der Mensch ist in einer von Gott gewirkten Weise selbständig. Er hat nicht und kann nie eine absolute Autonomie haben. Eine solche könnte man ihm nur zusprechen, wenn man seinen Geschöpfcharakter verläßt und ihn als Gott interpretieren würde.

Der Mensch lebt in einer von Gott gewirkten Freiheit, in einer freien Abhängigkeit und in einer stets von Gott geschaffenen Autonomie. Eine derartige These stellt keine dialektische Wortspielerei dar. Sie ist vielmehr der Ausdruck eines aporetischen Sachverhaltes, der logisch nicht völlig durchsichtig gemacht werden kann. Der schöpferische Wille Gottes wirkt alles, was nicht Gott ist, ohne daß die Geschöpfe aufhören selbst zu wirken. Wenn dem Menschen vorhin die Selbstverwirklichung in der Verwirklichung des Mitmenschen zugesprochen wurde, so muß hinzugefügt werden, daß die Selbstverwirklichung von Gott gewirkt ist, ohne daß sie auf-

hört, Selbstverwirklichung zu sein. Die Urgrundhaftigkeit, die Urzielhaftigkeit und die Weghaftigkeit des Menschen sind jeweils von Gott gewollt und gewirkt, ohne daß sie dadurch ihre menschliche Ursprünglichkeit verlieren.

Das Ziel, dem der Mensch entgegenstrebt, ist, wie AUGUSTINUS und THOMAS VON AQUIN sagen, die Glückseligkeit. Diese aber besteht in dem Besitz des Guten, und zwar nicht irgendeiner Gutheit, sondern der absoluten Gutheit, welche Gott ist; in einem Besitz, der keine Trennung zwischen dem Menschen und Gott zuläßt, sondern die volle und unmittelbare Vereinigung zwischen Gott und dem Menschen bedeutet, ohne daß die Personalität des einen oder des anderen versinkt.

Das Ineinander und das Miteinander von göttlicher und menschlicher Wirksamkeit ist von so entscheidender Tragweite, daß die Auflösung entweder zu einer atheistischen Weltvorstellung oder zu einer weltfreien Gottesvorstellung führt. In jeder dieser beiden Fehlorientierungen wird das Ganze der Wirklichkeit preisgegeben. So schwer es für den Menschen ist, den Schöpfer und das Geschöpf, Himmel und Erde, je in ihrem Eigensein und doch zugleich in ihrem wesenhaften Verbundensein zu durchschauen, so bedeutet die Auflösung des Geschöpf- und Schöpfer-Verhältnisses die Zerstörung des christlichen, ja, des menschlichen Lebens.

Durch die Überzeugung, daß das Ziel des Menschen die unmittelbare Verbundenheit des menschlichen Geistes mit Gott, dem absoluten Sein und der absoluten Liebe, ist und darin die höchste Selbstverwirklichung des Menschen und die intensivste Offenheit für den anderen geschieht, unterscheidet sich das christliche Ethos wesentlich vom Buddhismus; denn nach seiner Lehre hat der Mensch kein beständiges Wesen, keine Seele, kein Ich, kein Selbst. Das Wesen des Menschen besteht aus Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Willenskraft und Bewußtsein. Aber diese fünf sind ohne Bestand. Das menschliche Leben ist Leid, das überwindbar ist und überwunden werden muß. Das Leid hat seinen Grund im Lebensdurst. Wenn dieser aufgehoben wird, wird das Leid aufgehoben. Derartiges gelingt jedoch nie in einem Leben. Infolgedessen muß der Mensch viele Wiedergeburten durchmachen, bis der Lebensdurst vernichtet ist. Hierbei ist der Wiedergeborene nicht derselbe wie der Verstorbene. Er steht aber mit diesem in einem gewissen Zusammenhang. Das Neue ist jeweils die Fortsetzung des Alten. Für die Überwindung des Lebensdurstes werden fünf sittliche Gebote aufgestellt: Du sollst nicht töten, nicht stehlen, keinen außerehelichen Geschlechtsverkehr haben, nicht lügen, keine berausenden Getränke nehmen. Wenn der Lebensdurst völlig überwunden ist, steht der Eingang in das Nirwana offen. Dieses ist schwer zu definieren. Man kann es als das endgültige Dahinwehen, als Frieden verstehen. Nach einer anderen Richtung ist es die Leere. Die letzte wünschbare und erreichbare Wirklichkeit ist danach nicht wie im christlichen Ethos die Seins- und Liebesfülle, sondern die absolute Leere, das Nichts.

In unseren Überlegungen führt uns weiter die Tatsache, daß Gott den Menschen als sein Ebenbild geschaffen hat und in einem sich durchhaltenden Schöpferakt immerfort schafft. Der Mensch ist das Bild Gottes gerade durch seine Personhaftigkeit. Dies darf jedoch nicht statisch, sondern muß dynamisch verstanden werden. Der Mensch besitzt sich selbst. Er handelt aus seinem eigenen Grunde heraus und trägt die Verantwortung für sein Tun auf Grund der ihn ständig in das Dasein und in die Freiheit setzenden schöpferischen Wirksamkeit Gottes. Dieser entspricht das menschliche Handeln. Der Mensch ist nach der christlichen Überlieferung dann am meisten Bild Gottes, wenn er sich in Erkenntnis und Liebe Gott zuwendet und in der Hinwendung zu Gott sich dem Mitmenschen schenkt und die Welt formt. Man kann zugespitzt sagen: Insofern der Mensch Bild Gottes ist und diese Ebenbildlichkeit auswirkt, bringt er sich selbst hervor, insofern er sich durch sein Tun auf eine höhere Stufe hin realisiert. Er läßt dabei jeweils eine Stufe seiner Existenz hinter sich, um zu einer neuen und höheren emporzusteigen.

Vielleicht kann man die von Gott gewirkte Selbstverwirklichung des Menschen eine Art passiv-aktive Selbstverwirklichung nennen. Der Mensch nimmt dabei das Tun Gottes in sein eigenes Tun auf. Er kann sich dem auf ein bestimmtes Tun hinzielenden Handeln Gottes widersetzen. Derartiges geschieht in der Sünde.

*Sünde* ist ein charakteristischer und fundamentaler Begriff für das Verständnis des christlichen Ethos. Sie darf nicht dadurch in ihrer praktischen Bedeutung heruntergespielt werden, daß man sie als ein Jahrtausendereignis interpretiert. Ihr wird im Judentum und Islam das gleiche Verhältnis zugeschrieben wie im Christentum.

Gott wirkt auf den Menschen nicht wie eine Natur-Ursache, sondern wie Geist auf Geist. Man kann seine Wirksamkeit als einen wirksamen Ruf an den Menschen bezeichnen. Wenn der Mensch einen solchen Ruf hört, vernimmt er nicht ein ihm fremdes und ihn sich selbst entfremdendes, sondern ein ihm verwandtes und zu sich selbst führendes Wort, da er ja ein Bild des ihn Rufenden darstellt.

Man kann fragen: Wo holt Gottes Ruf den Menschen ab? Wohin drängt Gottes Ruf den Menschen? Zunächst läßt sich antworten: Gott ruft den Menschen aus seiner eigenen, aus Gottes Liebe heraus. Gottes Ruf ist ein Ruf der Liebe. Gott ruft den Menschen in seine eigene, in Gottes Liebe hinein. Er begleitet ihn als Liebe. Er ruft aber den Menschen, wenn er ihn aus seiner Liebe heraus ruft, auch aus seinem, des Menschen Eigenen, aus seiner Gottebenbildlichkeit heraus und ruft ihn in das Eigene des Menschen, in seine höhere Ebenbildlichkeit hinein und wirkt als schöpferische Liebe den menschlichen Weg des Menschen.

Auf Grund des Rufcharakters der schöpferischen göttlichen Allwirksamkeit gewinnt das Tun des Menschen *responsorischen Charakter*. Es hat die Qualität der Antwort, d. h. der Annahme und der Aufnahme des göttlichen Rufes, des Gehorsams und der Liebe. Im Gehorsam und in der Liebe erkennt der Mensch Gott an als den, der berechtigt ist, ihn zu rufen. So wird die Anbetung und die Preisung Gottes das funda-

mentale Handeln des Menschen. Eine solche These fällt heute nicht nur auf, sondern reizt zum Widerspruch. Ihr scheint die für unsere Gegenwart maßgebliche Produktivkraft zu fehlen. Außerdem scheint ihr die weitverbreitete Vorstellung Gottes als eines Abstractum oder als eines bloßen Strukturelementes des menschlichen Geistes zu widersprechen. Die Liebe Gottes erscheint in dieser Sicht als unfruchtbar und steril. Fruchtbar scheint nur die Liebe zum Menschen und zur Welt zu sein. In Wirklichkeit fällt jedoch der Mensch, der nur den Menschen gelten läßt und Gott die Anbetung verweigert, aus der Ordnung, die für sein Menschsein wesentlich ist. Von NIETZSCHE wurde dies noch deutlich gesehen. Er macht sich lustig über die Spießbürger, die dies nicht sehen. So entsteht eine Verwirrung, die zwar weder Produktion noch Konsum verhindert oder vermindert, aber die beide Vorgänge auf falsche, auf antihumane Wege treibt. Dies wird offenbar in der Leere des Herzens und des Geistes, die trotz der gewaltigen industriell-technischen Fortschritte immer weiter vorandringt, und zugleich in der Zerstörung der menschlichen Umwelt, von Erde, Wasser und Luft.

Im Judentum des Alten Testaments ist die Einheit von Gottesverehrung und Weltaufgabe grundgelegt. Der Buddhismus und der Hinduismus kennen solche Forderungen nicht. Nach dem Islam ist die Furcht vor Gott das letzte Motiv menschlichen Handelns.

Wie geschieht der Ruf Gottes, dem der Mensch in Gehorsam antwortet? Gewöhnlich nicht durch mystische Erleuchtungen oder bewußtseinsverändernde himmlische Inspirationen, sondern durch den angerufenen Menschen selbst, durch den Mitmenschen in Familie, Gesellschaft und Staat, durch die Situation, durch die Welt, letztlich aber immer im Gewissen.

Man kann das Zusammen von Gott und Mensch im sittlichen Handeln des Menschen als Partnerschaft bezeichnen, wenn man diese nicht versteht als die Begegnung von Gleichen, sondern von Ungleichen.

Der Ruf Gottes, der sich an den einzelnen richtet, macht das *Gebot*, das sich an alle richtet und so auch den Einzelnen verpflichtet, keineswegs überflüssig. Das Gebot ist die Weise, in der sich Gott konkret an den Menschen wendet. Es interpretiert den Ruf Gottes. Es steht nicht in sich selbst und übt nicht von außen her einen Sachzwang auf den Menschen aus. Es hat vielmehr verbindlichen Zeichencharakter. Es zeigt an, daß Gott den Menschen im Hier und Jetzt in einer bestimmten Weise in Pflicht nimmt. Dadurch erhält es die Funktion der Wegweisung und zugleich eine Motivkraft und einen Verpflichtungsgrad, der ihm aus seiner Buchstäblichkeit heraus nicht zukommt. Es wird eine Gestalt der Begegnung von Gott und Mensch. Es hat einen personalen Hintergrund. Wir kommen auf dieses Problem noch zurück.

Die Partnerschaft zwischen Gott und dem Menschen erreicht eine so hohe Intensität, daß die Heilige Schrift von einem *Bunde* zwischen Gott und dem Menschen spricht. Der Mensch wird von Gott in einen von ihm initiierten Bund hineingenommen und ist daher Angehöriger des Gottesbundes.

Wenn das ethische Verhalten des Menschen sich in einer Partnerschaft mit Gott verwirklicht, ist der durch die menschliche Freiheit ermöglichte Widerspruch zu Gott ein Bruch des Gottesbundes. Er wird im Alten Testament „Götzendienst“ genannt, insofern sich der Gottes Ruf ablehnende Mensch über Gott erhebt und sich selbst zur Norm seines Tuns macht. Eben darin vollzieht sich die Sünde.

### III

Die allwirksame Gegenwärtigkeit Gottes im menschlichen Handeln und im menschlichen Sein gewinnt ihre höchste und bleibende Intensität und ihre rettende und vollendende Funktion in der Selbstsetzung Gottes in JESUS CHRISTUS. In der Inkarnation des ewigen Logos geht dieser selbst in die Welt bzw. in die menschliche Geschichte ein. Dies bedeutet ein einmaliges, von jedem sonstigen Geschehen sich unterscheidendes Ereignis, welches trotz seiner Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit universale, nicht regional oder stammesmäßig begrenzte Bedeutung hat. Die Inkarnation des ewigen Logos in einem Menschen ist dem Christentum eigen-tümlich. Der Glaube an den menschengewordenen ewigen Gottessohn unterscheidet das Christentum von allen anderen Religionen. Nach dem Buddhismus kann man zwar von jedem Menschen sagen, daß sich in ihm das Göttliche darstellt. Diese These hat jedoch wegen ihres pantheistischen Hintergrundes und wegen des Fehlens des Personhaften einen vom christlichen Glauben völlig verschiedenen Sinn.

Die göttliche Entscheidung für die Menschwerdung des ewigen Logos steht im Zusammenhang mit der Sünde. Der als Mensch lebende und wirkende Gottessohn soll die durch die Sünde Gott und sich selbst entfremdeten Menschen wieder mit Gott und untereinander versöhnen und zur wahren Freiheit führen. Die durch Christus dem Menschen gebrachte Befreiung zur wahren Freiheit ist nicht eine Ermächtigung zu beliebiger Wahl, sondern die Ermöglichung zu tun, was dem Menschen als einem Ebenbilde Gottes und als Gottes Partner im Gottesbunde ziemt. Der Mensch wird durch den Glauben an Christus von der Verkrampfung an sich selbst, von der Verliebtheit in das eigene Ich befreit, so daß er offen wird für Gott und für die Mitmenschen als seine Brüder. Christus selbst wird in der Heiligen Schrift als „Bruder“ aller Menschen bezeichnet, als der „Erstgeborene von den Toten“ (*Off* 1,5) und verbindet so die Menschen zu einer brüderlichen Familie. Dies begreift ein Zweifaches in sich: Die an Christus Glaubenden wissen sich als eine in Christus und letztlich in Gott begründete familienhafte Gemeinschaft, in welcher jeder für jeden und alle für alle verantwortlich sind. Sie wissen sich zugleich im Glauben an den auferstandenen Christus mit einer Hoffnung beschenkt, welche über das irdische Leben hinausgreift, zugleich aber die jeweilige Gegenwart bestimmt.

Innerhalb der alle Menschen zur Brüderlichkeit in Christus rufenden und auf eine absolute Zukunft hingerichteten Bewegung spielt die *Kirche* eine entscheidende Rolle, insofern sie das Gedächtnis an JESUS CHRISTUS im Wort und im Tun wachhält, proklamiert und feiert und so zugleich seine ständige, wirksame Gegenwärtigkeit im Zeichen sichtbar werden läßt. Sie muß daher in die Analyse des christlichen Ethos einbezogen werden.

Seit der Inkarnation ruft Gott die Menschen nicht mehr einfach aus seiner aktiven Allgegenwärtigkeit heraus, sondern von einer bestimmten Stelle der menschlichen Geschichte her oder vielmehr von einer bestimmten geschichtlichen, in ein übergeschichtliches Dasein eingegangenen Gestalt her. Dadurch bekommt der Ruf Gottes konkrete Dringlichkeit und umgreifende Universalität. Er interpretiert sich im Wort und im Tun JESU CHRISTI, welches von der aus ihm lebenden Kirche weitergegeben wird. Das christliche Ethos wird Nachfolge Christi, nicht Nachahmung, insofern der Christ die Gesinnung Christi realisiert.

Das den Ruf Gottes auslegende Wort JESU CHRISTI ist formuliert in der *Botschaft vom Reiche Gottes*, in der Botschaft also, daß sich Gott gnädig dem Menschen zuwendet, insbesondere, daß ihm die Zukunft gehört und er in ihr dem Menschen und der Welt die Vollendung schenkt. Diese Botschaft enthält gleichzeitig den Appell, sich für die Herrschaft Gottes, für sein gnädiges Heilstun zu öffnen. Der Botschaft vom Reiche Gottes steht gegenüber die Botschaft vom Reiche der Menschen. Wenn diese letzte exklusiv verstanden wird, widerspricht sie der evangelischen Botschaft vom Reiche Gottes. In Wahrheit wird jedoch das recht verstandene Reich Gottes zum Reich der Menschen und das recht verstandene Reich der Menschen zum Reiche Gottes. Denn Gott ist derjenige, der den Menschen zum Frieden und zur Vollendung führen will. Der Mensch ist andererseits als Ebenbild Gottes dazu berufen, Gott als seinen Schöpfer anzuerkennen. Dieser Zusammenhang zeigt, daß das Reich Gottes nicht nur jenseitig, sondern auch diesseitig ist, daß aber auch das Reich der Menschen nicht nur diesseitig, sondern auch jenseitig ist. Die Jenseitigkeit meint die Andersartigkeit Gottes, der den Menschen zu sich ruft. Die Diesseitigkeit meint die Eigenständigkeit der Welt, die nicht aufgehoben, sondern gewährleistet wird, wenn der Mensch dem Rufe Gottes nachkommt.

In dem Glauben an Christus bildet sich jene Brüderlichkeit, jene Einheit der Menschen, die JESUS schon während seines geschichtlichen Lebens angekündigt, deren Wirklichkeit er aber durch seine Auferstehung geschaffen hat. Sie wird vom Apostel PAULUS mit den Worten ausgedrückt, daß für die Christuskgläubigen die Bildungsunterschiede, die sozial-politischen Gegensätze, ja sogar die sexuellen Verschiedenheiten ihre Bedeutung einbüßen, weil sie von der in Christus gründenden Brüderlichkeit transzendiert werden. Da gibt es, wie PAULUS sagt, weder Griechen noch Juden, weder Sklaven noch Herren, weder Mann noch Frau

(vgl. *Gal* 3,28). So kann in JESUS CHRISTUS die eine Menschheit entstehen.

In der Sicht der *christologischen Konzentration* erscheint das ethische Handeln des Christen von neuem und mit gesteigerter Intensität als Liebe und Gehorsam — nicht gegenüber einer Idee oder einer Norm, sondern gegenüber einer Person. Christus tritt an die Stelle des Gesetzes und bringt so die Freiheit von der Gesetzhlichkeit und Buchstäblichkeit des Gesetzes. Es ist eine Befreiung von der Knechtschaft des Buchstabens zur Begegnung mit der Person JESU CHRISTI und durch ihn mit Gott dem Vater. Es ist eine Befreiung für die Liebe, für die Hoffnung, für den Vollzug dessen, was der menschlichen Würde entspricht, eine Befreiung von dem Widerwillen gegen die Liebe, von der Angst, von der Vergänglichkeit und von dem Tode.

Wir fragen noch einmal: Wozu ruft Gott in und durch Christus die Menschen? Die Antwort lautet: zu dem *Doppelgebot der Gottesliebe und der Menschenliebe*. An der Erfüllung dieses Doppelgebotes hängen nach PAULUS das Gesetz und die Propheten (vgl. *Gal* 5,14). Christus hat Gottesliebe und Nächstenliebe zu einer unlöslichen Einheit verbunden. Im Alten Testament werden zwar die Gottesliebe und die Nächstenliebe geboten. Aber diese beiden Gebote erscheinen noch nicht in ihrer untrennbaren Verknüpfung. Christus hat die Einzelgebote, wie sie in den „zehn Geboten“ auftreten, auf das Doppelgebot der Liebe zurückgeführt. Dieses Doppelgebot hat er von allen Begrenzungen befreit, indem er es ausdehnte auf die Feindesliebe. Darin erfuhr das Gebot der Nächstenliebe seine tiefste Sicherung. Die Liebe ist Teilnahme an der schöpferischen Liebe Gottes.

Die Nächstenliebe ersetzt jedoch nicht die Gottesliebe. Diese aber ist ohne Nächstenliebe unmöglich. Die Liebe zu Gott verbürgt die Ernsthaftigkeit und die Uneigennützigkeit der Nächstenliebe. Die Verwurzelung der Uneigennützigkeit in der Gottesliebe unterscheidet das christliche Ethos von der auch im Hinduismus gebotenen Uneigennützigkeit. So unlöslich die beiden Liebesgebote miteinander vereint sind, so gibt es doch eine spezifische Hinwendung zu Gott und eine spezifische Hinwendung zum Mitmenschen. Daß sie untrennbar zusammengehören, ergibt sich eindeutig aus dem Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (vgl. *Mt* 18,23—35) und aus der Gerichtsrede JESU mit dem Tenor: Was ihr einem der Geringsten getan habt, habt ihr mir getan — was ihr einem der Geringsten nicht getan habt, habt ihr mir nicht getan (*Mt* 25,40.45). Im Islam ist das Wort ‚Liebe‘ selten. Auferlegt ist dem Muslim das Glaubensbekenntnis, das gottesdienstliche Gebet, Almosen, Fasten und die Pilgerfahrt nach Mekka.

Das Doppelgebot der Liebe löst nicht das Problem, wie es im Ablauf der Geschichte konkret erfüllt werden muß. Es gibt hierfür verschiedene Weisen. Was in einer Zeit echte Nächstenliebe sein kann, kann zu einer anderen Zeit oder in einer anderen Situation deren Verletzung sein. Für

die konkrete Erfüllung bedarf es daher eines perspektivischen Durchblickes durch die Geschichte mit ihren sozialen und kulturellen Wandlungen.

Ein Beispiel hierfür ist die neutestamentliche Behandlung der *Sklaverei*. Hierüber erhalten wir den Aufschluß durch den Brief des Apostels PAULUS an Philemon, einen Christen. Ihm ist sein Sklave Onesimos entlaufen. Er kam zu Paulus, der in Rom in Gefangenschaft lebte. Diese Begegnung führte zur Taufe des entlaufenen Sklaven. Durch die Taufe wird der Sklave Bruder nicht nur des Apostels Paulus, sondern auch seines Herrn Philemon. Das Überraschende liegt darin, daß Paulus dem zum Bruder Gewordenen nicht einfachhin erklärt, er sei nun ein Freier, sondern daß er ihn mit einem Brief an Philemon zurückschickt und diesem empfiehlt, dem Sklaven keine Strafe aufzuerlegen, sondern ihm brüderlich zu begegnen. Die Aufhebung der Sklaverei lag offensichtlich nicht im Bewußtseinshorizont jener Zeit. Es bedurfte einer langen geschichtlichen Entwicklung, bis es soweit war. Es wäre wohl keine Wohltat für Onesimos gewesen, wenn er statt einer brüderlichen Behandlung durch seinen Herrn die volle Freiheit im bürgerlich-sozialen Sinne erhalten hätte und dadurch aus der Geborgenheit einer Großfamilie ausgeschieden wäre.

Christus war trotz seiner Kritik an sozialen Mißständen kein Sozialrevolutionär. Er war wegen seiner Botschaft von der Nächstenliebe kein Pazifist im politischen Sinne, so wenig wie er wegen seiner Angriffe gegen die Theologen seiner Zeit als Feind der Wissenschaft und der Kultur bezeichnet werden kann.

Wenn Christus die Freiheit vom Gesetze brachte, so bedeutete das nicht, wie schon betont wurde, daß er einen gesetzlosen Zustand herbeigeführt hat. Der christusgläubige Mensch kann nicht Beliebiges tun, er muß vielmehr christusgemäß handeln. Das christusgemäße Handeln ist ein Handeln aus Liebe. Der Glaubende ist an die Liebe gebunden. Er hat — wie PAULUS sagt — keine unbegrenzte Verfügungsgewalt über sich selbst. Denn er gehört Christus. An die Stelle des Gesetzes tritt Jesus Christus. Das Gebot interpretiert die Verhaltensweise dessen, der Christus angehört. Christus hat sich selbst als Gesetz des Geistes in das Herz der gläubigen Menschen eingeschrieben. Dieser lebt und existiert „in“ Christus. Christus wirkt in ihm. Er steht unter dem Gesetz Christi. Der Geist JESU CHRISTI ist für den Christusgläubigen die bewegende und antreibende Kraft geworden. In der Aufnahme der Impulse des Christusgeistes vollzieht der Christ, was ihm zukommt, und verwirklicht so sich selbst als einen zu Gott und zu Christus Gehörenden und damit in seiner wahren Humanität.

Eine solche Selbstverwirklichung umfängt, da sie Handeln aus Liebe ist, auch den Nächsten. Die Selbstverwirklichung wird so zugleich zur Verwirklichung des anderen. Es gibt keine Selbstverwirklichung ohne Verwirklichung des anderen und keine Verwirklichung des anderen ohne Selbstverwirklichung. Denn Selbstverwirklichung heißt Vollzug der Liebe. Diese aber kann nie in sich selbst kreisen. Sie nimmt vielmehr den Nächsten in ihre Bewegung und in ihre Kraft auf. Im Epheserbrief wird einem solchen Zusammenhang Rechnung getragen, wenn es heißt: „In

Christus Jesus sind wir geschaffen zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, damit wir in ihnen handeln möchten“ (*Eph 2,10*).

Der christusgläubige Mensch muß also seine Christusgemeinschaft im lebendigen Vollzug des Glaubens und der Liebe durchhalten. Hilfen und Wegweiser sind ihm hierfür, wie nun noch deutlicher wird, die Gebote. Sein Leben wird ein Wanderweg zu Gott, bis er endlich in der unmittelbaren, schauenden und liebenden Gemeinschaft mit Gott vollendet ist.

Wie ernst die Aufgabe, den Christusglauben durchzuhalten, genommen werden muß, ergibt sich aus der Gerichtsrede JESU (*Mt 25*). Hier wird von Christus denen, welche den Mitmenschen in ihren mannigfaltigen Drangsalen hilfreich sind, zugesagt, daß sie alles, was sie einem der Kleinsten getan haben, ihm selbst getan haben. Zugleich aber wird ihnen angedroht, daß sie, was sie einem der Kleinsten verweigert haben, Christus selbst verweigert haben und daher dem Gerichte verfallen.

Das Christusgesetz ist zunächst, wie THOMAS VON AQUIN erklärt, ein ungeschriebenes Gesetz. Es ist nach THOMAS nichts anderes als die Gabe des Heiligen Geistes, die durch den Glauben verliehen wird. Nach THOMAS ist der Heilige Geist das Wichtigste im Christentum, so daß geradezu das ganze Christentum nach dem Heiligen Geist benannt werden kann. Dieses ungeschriebene, in die Herzen gesenkte Christusgesetz gewinnt in der formalen geschriebenen Forderung der Gottesliebe und der Nächstenliebe eine hörbare und sichtbare Gestalt. Dieses Gebot ist die Darstellung und die Erscheinung der wirkenden Gegenwärtigkeit des Christusgeistes. Die Einzelgebote wiederum sind Aufgliederungen des Grundgebotes. Sie können freilich auch ihrerseits nur allgemeine Orientierungshilfen für den Vollzug des Christusgesetzes bieten, vermögen aber nicht, die jeweilige Situation nach allen Dimensionen zu erfassen. Denn die geschichtlichen Situationen sind einmalig, einzigartig und vielschichtig. Sie können daher nicht einfach als Gebrauchsanweisungen für jede denkbare Lage verstanden und praktiziert werden. Sie sind bindend für das Gewissen. Dies muß durch sie geformt werden. In den individuellen, vom Gesetz nicht genau erfassbaren oder gar nicht vorgesehenen Situationen muß das aus dem Christusglauben und aus der Liebe bestimmte Gewissen in selbständiger Reife und Mündigkeit die Entscheidung fällen. Je mehr der Mensch an Christus gebunden ist, um so größer ist seine Selbständigkeit und seine Freiheit. Da gilt das bekannte Wort des heiligen AUGUSTINUS: *Dilige et quod vis fac*. Dieses Wort ist kein Freibrief für Willkür. Es will vielmehr sagen: Wer ganz von der Liebe durchdrungen ist, kann tun, wozu er sich gedrängt weiß; denn er wird von der Liebe selbst gedrängt. Die Impulse der Liebe befreien ihn von den inneren Verklemmungen und Hemmungen, von der Versklavung der Selbstsucht und der Eigenliebe.

Das Gebot der Liebe ist unter allen Umständen zu erfüllen. Dies kann dazu führen, daß ein geschriebenes Einzelgebot unbeachtet gelassen werden kann oder muß. Das Wort Christi, daß der Sabbat um des Menschen

willen, nicht der Mensch um des Sabbats willen da sei (vgl. *Mk* 2,28), visiert eine solche Extremlage an. Der Mensch muß also, um dem Gebot der Liebe gerecht zu werden, die Forderungen der Stunde vernehmen und befolgen.

Dies führt dazu, daß die Nächstenliebe heute vielfach andere Formen hat als in früheren Zeiten. Sie verlangt nicht nur die persönliche Begegnung des einzelnen mit dem einzelnen, sondern die Mitwirkung an jener Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens, in welcher der jedem Menschen geschuldete Respekt, der jedem zukommende Freiheitsraum, das für die Freiheit erforderliche Verfügungsrecht über irdische Güter realisierbar sind.

Es zeigt sich, daß die Nächstenliebe ohne Selbstbegrenzung eines jeden einzelnen zugunsten der anderen unrealistisch bleibt. Die nüchtern vollzogene Liebe ist demgemäß nur in der Teilnahme am Kreuze JESU CHRISTI vollziehbar. Der Gedanke vom Kreuz ist dem Islam unannehmbar, da nach seiner Vorstellung Gott seinen Gläubigen immer Glück und Erfolg verschafft. Das Reich Gottes ist nach ihm ein Reich von dieser Welt. Die Gottesgemeinde kann immer nur eine siegende, nie eine leidende sein. Auf der anderen Seite ist mit dem Wort vom Kreuze jedoch nicht gemeint, daß die Liebe nur innerhalb der Gemeinschaft der Christusgläubigen möglich ist. Infolge der allgeschichtlichen Rolle Christi wirkt sich sein Leben als Dasein für andere in allen menschlichen Bereichen aus, gleichviel ob die Menschen dies wissen oder nicht.

Diejenigen, die aus dem Glauben leben, tragen eine besondere Verantwortung. Auf ihnen lastet der Auftrag, stellvertretend für alle anderen zu verwirklichen, was von Christus ausgeht. Es ist nicht immer eindeutig, was Liebe und was Mangel an Liebe ist. Was Liebe zu dem einen oder zu der einen Gruppe ist, kann Mangel an Liebe oder sogar Ungerechtigkeit gegenüber dem anderen oder der anderen Gruppe sein. Die Liebe muß daher kritisch, d. h. mit Unterscheidungsfähigkeit begabt sein. Nur die kritische, nicht die blinde, nicht die unterschiedslos gewährende vermag abzuwägen, wo sie und wie weit sie geben muß und geben darf und wo sie nehmen muß.

#### IV

An diesem Punkt erhebt sich die Frage, ob es nur das im Heiligen Geist, im Geiste JESU CHRISTI gründende Glaubensgebot, welches in seiner Wurzel das Doppelgebot der Liebe ist, gibt, oder auch ein dem Wesen des Menschen immanentes und daher durch die Selbstinterpretation des Menschen, also durch eine anthropologische Selbstbesinnung erkennbares Gesetz gibt und in welchem Verhältnis ein derartiges, etwa *natürliches Sittengesetz* zum Glaubensgebot steht. Bekanntlich wird die Frage nach dem natürlichen Sittengesetz sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Theologie lebhaft diskutiert. Die Positionen reichen von einer unkritischen Bejahung zur überkritischen Verneinung.

Wenn man dem Problem gerecht werden will, muß man zunächst eine Grenze gegen ein vielfach zu beobachtendes Mißverständnis ziehen. Mit dem Ausdruck „natürliches Sittengesetz“ ist ein Gesetz gemeint, das der Mensch vor der und ohne die Offenbarung erkennt, das sich ihm als Verpflichtung aufdrängt, weil er Geschöpf ist, wenngleich er seine volle Klarheit erst durch die Selbsterschließung Gottes und durch die in ihr gegebene Interpretation des Menschen gewinnt, also in der Beleuchtung durch den Glauben.

Auch der Vollzug eines solchen, nicht der Offenbarung zu verdankenden Gesetzes kann nach dem biblischen Zeugnis in der sündig gewordenen Menschheit nicht durch die eigenen menschlichen Kräfte, sondern nur auf Grund göttlicher Gnade erfüllt werden. Diese aber fehlt infolge der christologischen Grundstruktur der menschlichen Geschichte und des allgemeinen göttlichen Heilswillens niemandem völlig.

Das natürliche Sittengesetz ist im Ablaufe der menschlichen Geschichte vielen Entartungen und Verzerrungen anheimgefallen. Diese wurden durch das geschriebene Gesetz des Alten und des Neuen Bundes geheilt. Christus hat das Ursprüngliche wiederhergestellt und vollendet. Er hat es im Grunde genommen durch die Weiterführung des ursprünglichen Gebotes, insbesondere durch das Gebot der Feindesliebe, nicht radikalisiert, sondern, wie wir schon sahen, sichergestellt: Die Nächstenliebe muß gegen jedermann, auch gegenüber dem Feinde, vollzogen werden.

Voraussetzung dafür, daß auch das natürliche Sittengesetz seine Kraft und seine Geltung im Bereiche der göttlichen Offenbarung behält, ist seine Herkunft von dem gleichen Gott, der in Jesus Christus gesprochen hat. Gott hebt sich nicht selbst auf. Er widerruft nichts. Er hat den Menschen so geschaffen, daß dieser mit seiner Vernunft an dem „ewigen Gesetz“, d. h. an dem Inbegriff des göttlichen Weltplanes und der göttlichen Vorsehung, Anteil nimmt. Diese Teilnahme bedeutet für den Menschen ein konstitutives Element. Sie geht daher auch durch die Sünde nicht verloren. Sie ist ihm so sehr immanent, daß sie mit seiner eigenen Natur zusammenfällt. Auch in der Verfallenheit an die Sünde bleiben die wesentlichen Elemente, die den Menschen konstituieren, erhalten, etwa die ontologische Freiheit oder die Mitmenschlichkeit. Sonst würde der Mensch aufhören, Mensch zu sein, und wäre daher nicht mehr als Mensch durch die Offenbarung Gottes erreichbar.

Die Erkenntnis der Forderungen des natürlichen Sittengesetzes entzieht sich praktisch vielfach dem menschlichen Bemühen, und zwar wegen der menschlichen Irrtumsfähigkeit und der durch die Sünde heraufbeschworenen Neigung zur Sünde, in welcher der Mensch blind wird für Gott. Wenn jedoch die göttliche Offenbarung über den Menschen und seine letzten Strukturen Licht verbreitet, dann stellt sich heraus, daß das natürliche Sittengesetz dem Glaubensgesetz nicht nur nicht entgegensteht, sondern mit diesem weitgehend zusammenfällt. Nach THOMAS VON AQUIN hat Christus dem natürlichen Sittengesetz nur ganz wenig (*paucissima*)

hinzugefügt. Das natürliche Sittengesetz wird in das Glaubensgesetz, in die Christusbotschaft hineingenommen und steht unter seiner Auslegungs- und Motivationskraft.

Von größter Wichtigkeit ist die Frage, was zum Inhalte des natürlichen Sittengesetzes gehört. THOMAS VON AQUIN gibt in seiner *Summa theologiae* die Antwort, daß das Doppelgebot der Liebe sowie die Einzelgebote des Dekalogs dem natürlichen Sittengesetz zuzuzählen sind, das erste als die eine Wurzel der Einzelgebote. Dennoch besteht zwischen der durch das natürliche Sittengesetz geprägten und der durch das biblische Gebot geschaffenen Epoche ein tiefgreifender Unterschied. Er liegt im Folgenden: Durch die Sendung des Heiligen Geistes wurde der Mensch in den Stand gesetzt, die Ansprüche, die das natürliche Sittengesetz an ihn stellt, deutlicher zu erkennen und vor allem sie zu erfüllen. Der Glaube an Christus hat eine läuternde und stärkende Funktion. Vor allem aber bezieht sich in der durch Christus eingeleiteten Epoche die Forderung der Gebote nicht mehr auf deren Buchstaben, sondern auf JESUS CHRISTUS selbst. Die Gebote verkünden demgemäß, wie die durch den Glauben begründete personale Begegnung mit Christus bis zu ihrer Vollendung durchgehalten werden muß.

Für die Beurteilung der nichtchristlichen Religionen ist die These vom Fortleben und vom Fortwirken des natürlichen Sittengesetzes von großem Gewicht. Man darf annehmen, daß sich, namentlich im Ethos des Hinduismus, des Buddhismus und auch der afrikanischen Stammesreligionen, trotz aller Überlagerungen und Verfremdungen das natürliche Sittengesetz erhalten hat und wirksam ist. Die göttliche Offenbarung würde in einer solchen Sicht die Folge haben, daß das natürliche Sittengesetz von den Überwucherungen durch geschichtliche, dem wahren Wesen des Menschen zuwiderlaufende Entwicklungen befreit und in einer geläuterten Gestalt wieder herausgestellt wird. Das Ethos der Religionen würde im Kerne ein vorchristliches natürliches Sittengesetz darstellen, welches im Christentum in ein übergreifendes Ganzes hinein integriert wird. Das Christusgesetz und das von ihm aufgenommene, von ihm durchdrungene und geläuterte natürliche Sittengesetz bilden so ein einziges, dem Menschen gemäßes und ihn forderndes Gebot, in welchem der die Welt in seiner immerwährenden Schöpfungstat begründende und in Christus gegenwärtige Gott die Menschen zum Handeln ruft. So tritt trotz der Glaubensunterschiede die Einheit der Menschen zutage, insofern sie alle von einem sittlichen Imperativ angerufen werden. Dieser lautet, daß die Menschen im Gehorsam und in der Liebe gegenüber Gott sich füreinander einsetzen. Nach THOMAS VON AQUIN ist das Doppelgebot der Liebe ein allgemeines Lebensgesetz (vgl. *Gal* 5,13ff).

## V

Die vorhin angeführte Überzeugung des Apostels PAULUS, daß JESUS CHRISTUS die Menschen vom Zwange des Gesetzes, von der Angst, von

der Sünde und vom Tod befreit hat, erscheint angesichts unserer täglichen Erfahrungen als phantastische Illusion. Dieser Problematik wird von der Schrift Rechnung getragen, indem sie das Anfangsheil in seiner Spannung zum Endheil und die diese durchtragende Hoffnung proklamiert. Nach PAULUS bedeutet die durch Christus gekommene Befreiung zur wahren Freiheit, nämlich zur Befähigung, das Rechte zu tun, die Gewähr einer absoluten Zukunft, auf welche sich die absolute Hoffnung der Menschen ausstreckt.

Das Anfangsheil entwickelt sich nicht automatisch zum zukünftigen Endheil. Der Anfang muß im persönlichen Einsatz gegenüber den Gefährdungen und Bedrohungen durch Selbstsucht, Geldverlangen, Lustgier, Machthunger immer von neuem festgehalten werden. Weil erst die Zukunft das endgültige Heil bringen wird, liegt der Akzent des christlichen Ethos nicht auf der Gegenwart, sondern auf der Zukunft, die allerdings ihrerseits jede Gegenwart bestimmt. Im christlichen Ethos ist die Hoffnung ein wesentliches Element. In ihr wird die in die Gegenwart vorauswirkende Zukunft ergriffen.

Die Hoffnung ist kein passives Warten auf die Stunde, in welcher der Gang durch die Welt beendet sein wird. In ihr streckt sich der Mensch vielmehr aktiv durch die Planung der rechten Ordnung in der Welt, im Großen und im Kleinen, durch die rechten Weltgestaltungen, durch die Verbesserungen des menschlichen Lebens, durch selbstlosen Einsatz der alles Irdische transzendierenden absoluten Zukunft entgegen.

Die großen Weltreligionen kennen kein zu erreichendes endgültiges positives Ziel, oder sie sehen es wie der Islam in einem Höchstmaß irdischer Genüsse oder wie der Buddhismus in der Einkehr in die Leere oder in das Nichts. Die buddhistischen und die hinduistischen Religionen sind, wie schon angedeutet wurde, von dem Gedanken der ständigen Wiedergeburt beherrscht. Wenn man ihnen Auskunft über einen etwaigen Sinn des Lebens zutrauen darf, liegt er in der unaufhörlichen Bewegung. Für die christliche Verkündigung hat dies eine fundamentale Folge. Wenn in ihr die Vollendung in Gott, der Himmel, als ein endgültig zu erreichender, unwandelbarer Zustand dargestellt wird, so ist dieser nach dem Urteil der Buddhisten nicht verschieden von dem Zustand der Hölle, da Bewegungslosigkeit schlechterdings unerträglich ist. Für den Buddhisten ist nur jene Vorstellung vollziehbar, nach welcher die Vollendung in Gott selbst eine nie endende Bewegung, nämlich eine ständige Intensivierung des geistigen Lebens im Austausch mit der unendlichen Liebe darstellt.

Für den Christen bedeutet der Tod nicht die Einleitung der Wiedergeburt, sondern die endgültige Vollendung des Lebens. In der Aufweckung JESU CHRISTI hat Gott selbst die Todesschranke durchbrochen und eine völlig neue Lebensform geschaffen. Dieses neue Leben erlaubt keine Rückkehr in ein von dem vorausgehenden nur durch das Maß des Lebensgrades verschiedenes Leben, das sich wieder in den Tod hinein-

bewegen würde, um vielleicht in unabsehbarer Ferne im Nirwana zu entschwinden. Das neue Leben ist eine der menschlichen Erfahrung entzogene und mit ihren Mitteln nicht beschreibbare Lebensform. Sie ist durch Christus jedem erschlossen. Der Tod erfüllt demgemäß die Funktion der Verwandlung in ein ganz anderes als jedes uns in der Erfahrung bekannte Leben.

Die bloße Anfanghaftigkeit des Heiles erfährt der Christ im *Leid*. Dem Leid gegenüber hat der Buddhismus, wie wir sahen, eine spezifische Spiritualität entwickelt. Auch in christlicher Sicht ist das Leid eine drückende Last. Der Mensch kann sich jedoch durch keine Anstrengung jemals völlig von ihr befreien. Das Leid gehört zur menschlichen Existenz, weil diese eine Existenz auf den Tod hin ist. Mit dem Christusglauben steht es in einer Sonderverbindung. Der Apostel PAULUS sagt: „Euch wurde verliehen, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden“ (*Phil* 1,29f; vgl. *1 Kor* 10—12). Die Gottesliebe bewahrt nicht vor, wohl aber in dem Leid. Im Gegensatz zum Buddhismus entflieht der christusgläubige Mensch dem Leide nicht, wo es sich ihm aufdrängt. Er sucht es auch nicht. Er bewältigt es jedoch, indem er durch das Leid hindurch zum Vertrauen auf JESUS CHRISTUS und auf den in Christus wirkenden und rufenden Gott vordringt, in dessen unbegreifliche Liebe er sich hineingenommen glaubt. Zugleich aber weiß er sich verpflichtet, an dem Leid seiner Mitmenschen teilzunehmen, nicht bloß durch die Stimmung des Mitleids, sondern durch die Hilfe der Tat.

Das Leben wird also im christlichen Ethos als Pilgergang zur Vollendung verstanden. Diese ist jedoch nicht Befreiung vom Dasein und vom Daseinsdurst, sondern höchste, von Gott gewirkte und vom Menschen angenommene, sich unaufhörlich intensivierende Lebenssteigerung in dem unmittelbaren Besitz Gottes, des unendlichen Seins, des unendlichen Geistes, der unendlichen Liebe.

Zum Abschluß darf man sagen: Da alle Menschen infolge ihrer Hinordnung zum Christusglauben „potentielle“ Christen sind, auch wenn diese Potentialität innerhalb der Geschichte nie realisiert wird, wird die von der Zukunft erhoffte Wiederkunft Christi eine überraschende, allgemeine Erfahrung mit sich bringen. In dem wiederkommenden Christus werden nämlich die Anhänger aller Religionen erkennen, daß ER es ist, in dem sich alle Hoffnungen erfüllen.

## DIE CHRISTLICHE EHE IN AFRIKA<sup>1</sup>

von P. Gregorius OFMCap

Zu den „brennenden Fragen der Gegenwart“ muß man in der Kirche Afrikas zweifelsohne die Eheprobleme rechnen: Wie steht die christliche Ehegesetzgebung mit ihrer Forderung von Monogamie und Unauflöslichkeit den afrikanischen Eheauffassungen gegenüber, die ihren eigenen, oft genau umschriebenen Code besitzen, der jedoch Ausnahmen von den eben genannten christlichen Forderungen zuläßt? Zudem ist in manchen Kulturen ein vor-ehelicher geschlechtlicher Verkehr beider Partner gewohnheitsrechtlich gestattet, wenn ein Teil des Brautpreises bereits gezahlt ist und der Mann zur Familie seiner Frau übersiedelt, um für sie zu arbeiten, bis das erste Kind geboren wird. Dann erst findet die Eheschließung statt und führt der Mann seine Frau heim zum Dorf seines Vaters, wo er in seine eigene Wohnung zieht. — Wie wichtig die Eheforschung in pastoraler Sicht für Afrika ist, kennzeichnet HASTINGS mit dem Satz: „The reality of true church growth is to be demonstrated for more by the number of sound marriages than by the number of baptisms“ (26).

Schon seit vielen Jahren ist von Ethnologen und Missiologen über das Verhältnis des Christentums zur autochthonen Eheauffassung in Afrika diskutiert worden. Es war immer eine heikle Angelegenheit. Im Kreise der evangelischen ‚Sendung‘ ergab sich verständlicherweise eine freiere Meinungsäußerung als in der katholischen Fachwissenschaft, für die das Kirchenrecht und die gängige Moraltheologie maßgebend waren. Die freiere protestantische Auffassung kam z. B. zum Ausdruck bei ARTHUR PHILLIPS, *Survey of African Marriage and Family Life* (London 1953), von dem neuerdings unter dem Titel *Marriage Laws in Africa* eine Zweitaufgabe erschien, in die HENRY MORRIS die neuen Entwicklungen zwischen 1950 und 1969 eingearbeitet hat. Aber auch in katholischen Kreisen werden immer mehr Bedenken geäußert wegen der Brauchbarkeit abendländischer Stellungnahmen zu Ehefragen, wie sie sich etwa im *Codex Juris Canonici* niederschlagen: Fordert die *customary marriage* in Afrika nicht einen durchaus anderen Ausgangspunkt?<sup>2</sup> Die Frage ist sehr kompliziert, und der Leser darf nicht erwarten, daß es für alle Probleme

<sup>1</sup> Kommentierende Besprechung zu ADRIAN HASTINGS: *Christian Marriage in Africa*. Being a Rapport commissioned by the Archbishops of Cape Town, Central Africa, Kenya, Tanzania, and Uganda. SPCK (= Society for Promoting Christian Knowledge)/[Holy Trinity Church, Marylebone Road] London NW1 4DU 1973; 185 p., 60 p.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. MARCEL HAUBEN CICM: *Contribution à la solution pastorale de la problématique du mariage africain et de son paiement* (Roma 1966) oder *Churches' Research Project on Marriage in Africa* (Gaba Pastoral Institute 1972); ferner viele Artikel in *African Ecclesiastical Review* (= AFER) und in *Revue du Clergé Africain* in den letzten Jahren.

einer christlichen Ehe in Afrika ohne weiteres eine Lösung gibt. Auch das Buch, das hier zu besprechen ist, kann nicht als normativ angesehen werden und will es auch gar nicht in Anbetracht der geographischen und kulturellen Unterschiede, mit denen man in Afrika zu tun hat. HASTINGS hatte lediglich die Absicht, die verschiedenen Ansichten festzustellen, sie zu gruppieren und die Probleme zur Diskussion zu stellen. So lautete übrigens auch sein Auftrag, und diesem Ausgangspunkt wollen wir bei unserer Kommentierung Rechnung tragen.

## I

Die anglikanischen Bischöfe von Cape Town, Zentralafrika (Malawi und Rhodesien), Kenya, Tanzania und Uganda haben den Auftrag zu dieser Untersuchung erteilt. Als Ergebnis schrieb ADRIAN HASTINGS, der sich bereits in seinem Buch *Das schwarze Experiment — Kirche und Mission im modernen Afrika*<sup>3</sup> mit dieser Frage beschäftigt hat, seinen Rapport.

HASTINGS, katholischer Priester, ist in letzter Zeit mehrfach an die Öffentlichkeit getreten. So veröffentlichte er die Berichte über den Massenmord in Wirijamu, der von portugiesischen Soldaten begangen wurde und die portugiesische Regierung in üblen Ruf gebracht hat. Kürzlich gab er ein Buch mit dem Titel *Wirijamu* heraus, in dem er von neuem den Kolonialismus in Mozambique angreift und einen schweren Ausfall auch auf die deutsche Regierung, insbesondere auf Bundeskanzler Willy BRANDT, macht: „Mehr und mehr werden westeuropäische, zumal deutsche Investitionen in Portugiesisch-Afrika gemacht, und ein großer Teil der militärischen Ausrüstung, über die die Portugiesen verfügen, stammt aus West-Deutschland. Durch die Einwilligung, daß dieser abscheuliche Handel weitergeht, zeigt Brandt — so unerhört es auch scheinen mag — sich als einen Nachfolger Adolf Hitlers, insofern er tatsächlich ein Regime unterstützt, das mehr als ein anderes die Nazi-Tradition fortsetzt auf Kosten Afrikas“<sup>4</sup>. Die niederländische Zeitung, der dieser Bericht entnommen worden ist, vermerkt dazu: „Der Verfasser behauptet, daß der Bundeskanzler allerdings seine Einstellung von den Christlichen Demokraten geerbt hat, die die Interessen des deutschen Kapitalismus beschützen (!). Aber (und jetzt folgt wieder ein Zitat des Autors) ‚indem er (Brandt) eine solche Einstellung beibehält, trägt er immerhin eine größere Verantwortlichkeit für die Aufrechterhaltung der portugiesischen Tyrannei in Afrika als wer auch immer.‘“ Eine solch wahnwitzige Anschuldigung und ein solch beleidigender Vorwurf gegenüber einem Staatsmann verrät eine ernsthafte Unausgeglichenheit und stärkt keinesfalls die Glaubwürdigkeit des Verfassers.

Und doch: Mut hat HASTINGS, und Mut hat er ebenfalls gezeigt, als er ein solch prekäres Thema wie die christliche Ehe in Afrika aufgriff. Er hat es sich nicht leicht gemacht. Nicht nur hat er ausführliche Fragebögen versandt, er hat auch viele Instanzen in manchen Gebieten persönlich

<sup>3</sup> Styria/Graz 1969, 348 S. — Engl. Originalausgabe: *Church and Mission in Modern Africa* (Burns & Oates Ltd./London 1967)

<sup>4</sup> Übersetzt aus *De Tijd* vom 8. 1. 1974

aufgesucht und zahlreiche Beratungen mitgemacht. Er hat sich bei seiner Zielsetzung geographisch auf Mittel-, Ost- und Südafrika beschränkt, und zwar aus praktischen Gründen, wegen der großen Komplexität der Probleme. Nur in der historischen Übersicht hat er ganz Afrika in seine Betrachtung einbezogen.

## II

Wie liegen die Probleme? Seit Jahren konstatiert man in Afrika ein immer größeres Mißverhältnis zwischen der Zahl der christlich Getauften und der Zahl der kirchlich geschlossenen Ehen. Bei den Protestanten ist es im allgemeinen noch schlimmer als bei den Katholiken. HASTINGS hat bereits in seinem Buch *Das schwarze Experiment* (226) darauf aufmerksam gemacht: „Zweifelloos sind die Verhältnisse wie die hinter ihnen stehende Mentalität von Ort zu Ort sehr unterschiedlich. So wird man in einigen streng katholischen Gebieten ... eine beträchtlich höhere Anzahl von kirchlichen Trauungen als anderswo finden ... Im übrigen Afrika sind es vielleicht vierzig Prozent, mitunter dreißig Prozent der Katholiken, ja sogar weniger, die kirchlich heiraten.“ Für die Protestanten zitiert er F. G. WELCH: „Weniger als fünf Prozent der getauften Männer und Frauen heiraten in der Kirche“, und zwar in den meisten Gebieten Ostafrikas.

Von denen, die nicht zu einer kirchlichen Trauung kommen, beschränken sich viele auf eine Stammesehe oder auf eine Zivilehe. Aber viele junge Leute möchten ihre Freiheit überhaupt nicht aufgeben und leben ohne Bindung miteinander. Will man es nämlich ganz richtig machen, muß man vor allen drei Instanzen die Ehe schließen: vor der Dorfgemeinschaft, vor der Kirche und auf dem Standesamt. CYRIAC S. MBA<sup>6</sup> bemerkt seufzend: „When a baptized person intends to marry, he faces a quite peculiar situation. He must go through the legal formalities of three levels of society: the traditional society, the ecclesial society and the civil society, they all have their respective legal claims. First he goes through the customary (traditional) marriage rite without which his marriage will not be recognised by the village community. As a Christian he must fulfil the canonical requirements. As a subject of the civil Government he must go to the Marriage Registrar. The registration assures the civil effects of marriage. It is all very complicated and confusing. Are three levels of marriage regulation not a bit too much?“ Gewiß, die Prozedur ist sehr umständlich. Die Höhe des Brautpreises kann eine Eheschließung im Dorf verhindern (in patrilinealen Gesellschaften ist er am höchsten), zumal wenn er in Geld bezahlt werden soll und wenn — was oft geschieht — von der Familie der Braut ein Geschäft daraus gemacht wird. In *Das schwarze Experiment* (232, Anm. 41) bemerkt HASTINGS: „Erzbischof ZOA schreibt, in Kamerun könne der Brautpreis bis zu einer Höhe von

<sup>5</sup> *Training for the Ministry in East Africa* (Limuru 1963) 216

<sup>6</sup> Marriage Law in need of further elaboration: *AFER* 15 (1973) 342

1000 Dollar plus Viehstand hinaufgehen. In verschiedenen Teilen von Uganda schwankt er zwischen etwa 400 engl. Shillings und einer Höhe von 2000 engl. Shillings. Unter verschiedenen Stämmen Südafrikas variiert er meist zwischen 30 und 100 Pfund Sterling, kann aber auch bis zu 200 Pfund gehen; er wird noch immer zumeist in Vieh bezahlt<sup>7</sup>.“ An sich ist der Brautpreis ein Faktor der Stabilität der Ehe, den man nicht ohne weiteres preisgeben soll. Zudem legen die meisten Mädchen selbst Wert auf einen hohen Brautpreis, weil er ein Zeichen der Wertschätzung bedeutet. Es kommt allerdings im städtischen Bereich immer mehr vor, daß junge Leute zusammenleben und die Bezahlung übergehen. Man kann feststellen, daß die sozialen Veränderungen — größere Emanzipation der Frau durch Schulbildung, wachsende Urbanisation — immer mehr den Abschluß einer stammesbrauchgemäßen Ehe aushöhlen.

Die Minderung der Stammesehen bedeutet, auch bei den Getauften, noch keine Erhöhung der kirchlichen Trauungen. Die Kirche besteht auf ihren drei Forderungen: absolute Monogamie, absolute Unauflöslichkeit und Abschluß der Ehe in der offiziellen Form, d. h. vor einem Priester und zwei Zeugen. Das hat zur Folge, daß Polygamen die Taufe verwehrt wird. Das Verbot gilt bei simultanen Polygamen (die nach Stammesbrauch gleichzeitig mit mehreren Frauen verheiratet sind) an erster Stelle für den Mann. Bei den Anglikanern (nicht bei den Katholiken) können die Frauen eines Mannes zur Taufe und zu den anderen Sakramenten zugelassen werden<sup>8</sup>. „Meistens ist jedoch die gleichzeitige Mehrehe im Aussterben, es sei denn als Luxus der Reichen. Das Fehlen eines Frauenüberschusses, Schulbildung und Emanzipation der Mädchen und die ausdrückliche Familienpolitik der meisten afrikanischen Staaten stehen dagegen<sup>9</sup>.“

Schwieriger ist die Entscheidung bei der sukzessiven Polygamie, wenn der Mann sich hat scheiden lassen und eine andere Frau geheiratet hat. Handelt es sich um zwei Katholiken, so ist die Lösung der Schwierigkeit nach dem geltenden Kirchenrecht immer sehr kompliziert, selbst wenn die erste Frau bereits neuverheiratet ist und aus der zweiten Ehe schon Kinder hervorgegangen sind. Bei der (auch in Europa) wachsenden Häufigkeit dieser Fälle, wodurch zahlreiche Christen vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen sind, sowie angesichts der Tatsache, daß sich in der Eheauffassung der Schwerpunkt von der Fruchtbarkeit auf die Liebe als das Wesenselement jeder Ehe verlagert hat, darf die Frage gestellt werden, ob von der ersten Ehe mehr übrig geblieben ist als die Erinnerung, daß man damals einander versprochen habe, aus seiner Ehe etwas machen zu wollen — ein Versprechen, das vielleicht ohne Schuld der Betroffenen nicht eingelöst werden konnte. Selbstverständlich muß man hier mit

<sup>7</sup> Vgl. A. REUTER: *Native Marriage in South Africa*, according to Law and Custom (Münster 1963) 248

<sup>8</sup> cf. Rapport, *Christian Marriage in Africa: Polygamy and Monogamy*, 72—79

<sup>9</sup> *Das schwarze Experiment*, 229

großer Bedachtsamkeit vorgehen. Denn das Ehesakrament bleibt auf eine ständige, ja lebenslängliche Verbindung ausgerichtet. Aber jedes menschliche Bündnis kann aus schwerwiegenden Gründen aufhören. Ist dadurch jedes Ehe-Verhältnis unsicher geworden? Ich glaube nicht. Ebenso wenig, wie jemand sich hüten wird, eine kostbare Kristallvase auf den Boden zu werfen, weil er weiß, daß sie zerbrechlich ist, und doch darüber trauert, wenn sie ihm ohne Schuld aus den Händen gleitet.

Sonderbarerweise ist die kirchliche Praxis jedoch nachgiebiger, wenn ein katholischer Mann nach Stammesbrauch mit einer heidnischen Frau verheiratet ist und mit ihr Kinder gezeugt hat: Selbst wenn die Frau sich immer gut geführt hat, ist sie doch rechtlos, wenn der Mann ein jüngeres Mädchen wählt und mit ihm eine kirchliche Ehe schließen will. Die juristische Entscheidung trägt dem menschlichen Verhalten keine Rechnung. — Wenn dagegen ein protestantischer Mann mit einer heidnischen Frau (oder zwei protestantische Partner) eine Stammesehe geschlossen haben, betrachten wir die Verbindung als legal<sup>10</sup>. — Daß die Stammesehe für Katholiken als ungültig angesehen wird, hat weiter zur Folge, daß die Kinder als „unehelich“ ins Taufregister eingetragen werden und später auch vom Knabenseminar und von der Priesterweihe ausgeschlossen bleiben.

Über die Anerkennung der stammesbrauchgemäß geschlossenen Ehe hat HASTINGS sich früher bereits in seinem Buch *Das schwarze Experiment* geäußert, dem ich folgendes Zitat entnehme: „Hinter all dem, und in der Tat hinter der gesamten Herausbildung der kanonischen Bestimmungen über die Ehe, läßt sich eine subtile ‚Klerikalisierung‘ der Ehe erkennen, verwandt so manch anderer Klerikalisierung des kirchlichen Lebens. Praktisch gesprochen wird das Hauptgewicht — der Theorie zum Trotz — immer mehr auf das verlegt, was der Priester in der Trauungszeremonie tut, statt darauf, was Braut und Bräutigam tun; und damit gelangen wir denn auch zu jener ‚volkstümlichen Simplifizierung‘, wie ein anerkannter Kanonist<sup>11</sup> sie bezeichnet, nämlich zu der Behauptung, ‚der Segen des Priesters ist die Eheschließung‘. In den Augen des einfachen Volkes von Afrika liegt der Kirche weit weniger die gegenseitige Einwilligung zweier Menschen am Herzen, sondern der Ringtausch, die zu zahlende Traugebühr und der Segen des Priesters. In einem Land mit so wenigen Priestern, in dem sich die Hochzeitsbräuche mit solcher Zähigkeit halten, ist das Ergebnis für das kirchliche Leben eine reine Katastrophe. Wir müssen unbedingt wieder in den Vordergrund schieben, daß die christliche Ehe durch die gegenseitige Einwilligung von Mann und Frau geschlossen wird und daß, sofern sich diese in offiziell anerkannter und innerhalb der einheimischen Gesellschaft bekannter und geltender Form manifestiert, es für die Gültigkeit einer Ehe genügt<sup>12</sup>.“

<sup>10</sup> vgl. CYRIAC S. MBA, l.c. 340

<sup>11</sup> A. REUTER, l.c. 252

<sup>12</sup> S. 242f

Die Kirche sollte sich der Eheauffassung afrikanischer Kulturen mehr anpassen, dies um so mehr, weil die afrikanischen Staaten vielfach daran sind, ihre Ehegesetzgebung festzulegen und sich dabei bemühen, allen Staatsangehörigen, auch den Frauen, gleiche Rechte zu verbürgen. HASTINGS zeigt ein großes historisches Interesse, und man kann in seinem Rapport nachsehen, wie und wann die verschiedenen kirchlichen Ehebestimmungen entstanden sind. Aber er tritt auch soziologisch, theologisch und psychologisch an die Probleme heran. Für die soziologische Analyse der heutigen Sachlage verwendet er weitgehend statistisches Material, das er im zweiten Teil zusammenstellt.

Hieraus ergibt sich z. B., daß die Häufigkeit kirchlicher Trauungen pro tausend Katholiken nicht überall gleich ist; sie ist gering in den Gebieten nördlich des Victoriasees und größer um den Nyassasee herum, relativ hoch in West- und am tiefsten in Ost-Uganda. Den hohen Satz in West-Uganda bringt HASTINGS in Zusammenhang mit der oft vorkommenden Entführung der Braut und dem niedrigen Brautpreis, den niedrigen Anteil in Ost-Uganda mit der größeren Stabilität der Stammesehe und mit dem höheren Brautpreis. Man hat festgestellt, daß die zeitlich begrenzten Sexualverbindungen und die Prostituierten in Kampala vielfach aus den westlichen und nur selten aus den östlichen Provinzen stammen (p. 49).

Wenn HASTINGS auch gemäß seinem Auftrag an erster Stelle der Situation in der anglikanischen Kirche Rechnung trägt, bezieht er statistisch öfters auch die katholischen und lutherischen Eheverhältnisse in seine Betrachtungen ein. Aufschlußreich ist dabei die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis. Aber die wichtigste Frage ist immer pastoraler Art: Was soll man nun machen? In dieser Hinsicht bleibt Hastings einem fast immer die richtige Antwort schuldig, und individuell ist es auch eine schier unmögliche Aufgabe, auf alle Fragen eine klare Antwort zu geben.

### III

*Und nun der Rapport.* Das Buch zerfällt in zwei Teile: I. Der Hintergrund der Geschichte — Der Stand der Stammesehe in der gegenwärtigen Situation — Der heutige Stand der kirchlichen Ehe — Die Theologie der Ehe (Stammesehe und kirchliche Trauung, Polygamie und Monogamie, Ehescheidung und Wiederverheiratung, wachsende Wiederbelebung der Ehe) — Kirchliche und zivile Ehegesetzgebung — schließlich: Die seelsorgliche Betreuung der Eheverhältnisse. — II. Erklärungen der Lambeth-Konferenz — Die gegenwärtige Lage des kanonischen Eherechts in den fünf Provinzen: Südafrika, Zentralafrika, Ostafrika (Kenya und Tanzania), Uganda-Rwanda-Burundi und Westafrika — Die anerkannten Gründe für eine Nichtigkeitserklärung — Die Volksstatistiken — Das statistische Verhältnis zu der Ehefrequenz in der Kirche — Die Fragebogen — Uganda und Malawi: ein Gegensatz in der Ehegesetzgebung

und in Zahlen — Priester und Statistiken — Ein Vergleich im Status der Trauungen in Kigezi und Toro — schließlich einige Ehefälle. — Der erste Teil ist also hauptsächlich aus der Hand des Verfassers, der zweite Teil enthält die Unterlagen.

1. Die *historische Analyse* der kirchlichen Eheverfassung, die seit Beginn der Missionierung Afrikas von den Missionaren in die afrikanischen Kulturgebiete importiert worden ist, beruht auf den Aussagen der Heiligen Schrift, des Kirchlichen Gesetzbuches und der kirchlichen Autorität. Die Legalität der *Customary Marriage* wurde für Christen in Frage gestellt, weil die Gefahr da war, daß die Stammesehe Ausnahmen bezüglich der Monogamie und der Unauflöslichkeit zuließ. Dagegen hat die Stammesehe auch viele Vorteile. Die kirchliche Institutionalisierung der Ehe in Gegenwart eines Priesters und zweier Zeugen ist vom Konzil von Trient angeordnet worden, um geheimen Verbindungen vorzubeugen; sie war also disziplinärer und nicht theologischer Art. Trotzdem wurde sie von den Missionaren des 19. Jahrhunderts gleichfalls in Afrika eingeführt, wo die Eheschließung nie im Geheimen, sondern immer zereemoniell und öffentlich zwischen zwei Familiengruppen vorgenommen wurde und auch die Abgabe des Brautpreises sanktioniert war<sup>13</sup>.

Darum ist HASTINGS der Meinung, daß die Kirche die Stammesehe auch bei Christen als gültig anerkennen sollte. Allerdings sei dabei die Absicht einer unauflösbaren Verbindung zu fordern. Dabei sei zu bedenken, daß auch in der Kirche die Ehe unter bestimmten Umständen auflöslich war, z. B. wenn das *Matrimonium* zwar *ratum*, aber *non consummatum* war. Nach dem Kirchenrecht findet der Vollzug der Ehe im *coïtus* statt. Das rührt von einer bestimmten Kultur her, in der der *coïtus* die Besitzergreifung der Frau seitens des Mannes symbolisierte. Im afrikanischen Kulturbereich dagegen werden als Vollzug der Ehe Schwangerschaft und Geburt angesehen; das Kind gilt als die endgültige soziale Bindung zwischen Mann und Frau, und nicht der physische Vorgang des geschlechtlichen Zusammenkommens. Es wäre vernünftig, die *consummatio matrimonii* für Afrika entsprechend zu deuten.

2. Nach einer klaren geschichtlichen Übersicht über den Standpunkt der protestantischen Missionen in Afrika (zumal der anglikanischen) gegenüber der Polygamie beschäftigt der Verfasser sich mit dem *Unterschied zwischen der traditionellen und der modernen abendländischen Ehe*. Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daß wir in Europa früher ähnliche Ehebräuche gekannt haben, wie sie jetzt noch in Afrika üblich sind. Aber ganz allgemein kann man sagen, daß in den afrikanischen Eheverhältnissen der Nachdruck auf die Verwandtschaftsgruppierung und auf die Fruchtbarkeit gelegt wird, während in Europa mehr die persönlichen Beziehungen in den Vordergrund gerückt werden. Wenn auch die Prioritäten in der Motivation anders liegen, so spielt doch die Liebe überall

<sup>13</sup> vgl. C. S. M<sub>B</sub>A, l.c. 342

eine große Rolle. Man bringt das (zu wenig nuanciert!) etwa in dem Satz zum Ausdruck: ‚Im Westen heiratet man, weil man sich liebt; in Afrika liebt man sich, weil man verheiratet ist.‘ Die Eheschließung in Afrika ist also eine Annäherung zweier Familiengruppen und findet daher in Etappen statt, wobei die Stabilität immer mehr wächst und bestätigt wird. In Bezug auf die Verwandtschaft mit ihren Folgen für die Rechte der Frau und ihrer Kinder muß man hauptsächlich zwischen dem Matrilineat und dem Patrilineat unterscheiden. Das Matrilineat ist mit dem christlichen Ehegesetz vielleicht am schwierigsten zu vereinbaren; im Patrilineat ist aber die Polygamie am häufigsten.

Ehescheidungen hat es im traditionellen Afrika immer gegeben. Doch hat die Regelung des Brautpreises und die soziale Kontrolle der Öffentlichkeit Auswüchse stets gebremst. Moderne Verhältnisse dagegen steigern die Auswüchse. Als solche kann man nennen: die größere Emanzipation und das stärkere Selbstbewußtsein der Frau, zumal durch die Schulbildung — die Einführung der Geldwirtschaft beim Brautpreis — die Lockerung der Familienbeziehungen — die zunehmende Migration (hauptsächlich der Männer) in die Industrie und den Bergbau — die Anziehungskraft der Städte — die Liberalisierung der Sittengesetze — die Zunahme materiellen Wohlstandes u. a. m. Der Prozentsatz der Ehescheidungen ist weiterhin regional bedingt.

3. Sodann vertieft HASTINGS sich in die Problematik der *gegenwärtigen Situation der christlichen Ehe*. Sie liegt im Spannungsfeld dreier Pole: Forderungen des Glaubens, der Tradition und der modernen Eheauffassungen. Den meisten Trauungen in der Kirche geht voran oder folgt die Stammesehe mit Regelung des Brautpreises. Dieser Brauch stabilisiert zwar die Beständigkeit der Ehe, aber gerade vor einer unauflöselichen Verbindung scheuen viele jüngere Leute zurück, so daß in den Gebieten, die der Verfasser in seinem Buch statistisch erfaßt hat, durchschnittlich die Hälfte der Christen keine kirchliche Ehe schließt. Er geht den Hintergründen dieser Verminderung nach und gibt mehrere Ursachen (besser vielleicht: Anlässe) an, die jede für sich zwar keine erschöpfende Erklärung geben, aber wohl einigen Aufschluß über die Situation bieten. So weist er z. B. auf die Veränderung der politischen Lage hin, vor allem auf die größere politische Unabhängigkeit. Man ist leicht zu begeistern für alles Autochthone, Traditionelle und lehnt das Fremde, das Europäische ab, das von den Missionaren eingeführt worden ist. Zudem war früher eine kirchlich geschlossene Ehe Vorbedingung, um eine Anstellung an Missionsschulen oder -krankenhäusern zu erhalten. Inzwischen sind diese zumeist an die Regierungen übergegangen. Damit kommt Verfasser auf eine zweite Ursache zu sprechen: das Verhältnis von Kirche und Schule. Durch die Nationalisierung des Unterrichts ist der Einfluß der Kirche auf die Schulbildung und auf die Lebenshaltung der jungen Leute geringer geworden. Eine dritte Erklärung sieht HASTINGS einmal in der starken zahlenmäßigen Ausbreitung des Christentums nach dem zweiten

Weltkrieg, zum andern im Rückgang der ausländischen Missionare. Durch beides sind die Pastoralkräfte überlastet. In Uganda kommen auf einen Priester im Durchschnitt 4000 Katholiken; zieht man von der Gesamtzahl der Priester die kranken und alten ab, weiter die, die im Urlaub sind, in der Verwaltung oder an den Seminarien wirken, so ergibt sich ein Verhältnis von 1:8000! Weiter sollte man bedenken, daß die Arbeit der Priester „in den Missionen“ sich nicht auf die Seelsorge der Getauften beschränken darf, sondern immer auch auf die Ausbreitung des Glaubens ausgerichtet sein muß. Eine durchschnittliche Pfarrei der Anglikaner (gewöhnlich mit einem Priester besetzt) zählt meistens gut 7000 Mitglieder. Dabei sind die Entfernungen zwischen Christen und Priestern dermaßen weit, daß der Kontakt zwischen beiden darunter leidet. Das hat zur Folge, daß man nur unter Beschwernissen für den Eheunterricht zum Pfarrer kommen kann; die kirchliche Eheschließung wird so in den Hintergrund gedrängt und leicht aufgeschoben, zumal wenn im Dorf bereits die Stammesehe abgeschlossen worden ist. Zudem haben sich viele Christen schon an einen priesterlosen Gottesdienst gewöhnt, wodurch unwillkürlich auch die richtige Eucharistiefeier an die Peripherie der religiösen Betätigung geraten ist. Wenn der Priester gelegentlich im Dorf erscheint und die Christen zur kirchlichen Trauung ermahnt, wollen sie ihre Ehe notfalls noch „in Ordnung“ bringen, aber groß ist das Bedürfnis danach nicht. — Als vierte Ursache (der Zusammenhang zwischen den einzelnen Faktoren liegt auf der Hand) wird die gesellschaftliche Veränderung genannt. Die Tradition hat an Autorität eingebüßt. Normen haben ihre Kraft verloren, so daß für viele Christen als Alternative für die kirchliche Trauung auch nicht mehr die Stammesehe gilt, sondern das freie, jederzeit auflösbare Zusammenleben. Auf diese Tatsache hatte HASTINGS bereits in *Das schwarze Experiment* (240) hingewiesen: Andere Missionare „meinen, daß es nicht eine Frage der Gesetzgebung sei, sondern der Grundintention, daß nämlich die Ursache, warum viele Christen nicht in der Kirche heiraten wollen, einfach die wäre, daß sie gar nicht eine echte, unauflösbare Ehe eingehen wollen, sondern eine temporäre oder ‚Versuchesehe‘, und daß infolgedessen ihre Ehen — von den Bestimmungen des kanonischen Rechts ganz abgesehen — auf Grund der mangelhaften Intention ungültig wären“. So ist das Problem nicht damit gelöst, daß man intensiver auf eine kirchliche Eheschließung hinarbeitet, weil sich sonst die Zahl der Ehescheidungen steigern würde; die Statistik ergäbe dann ein völlig falsches Bild. Über den Prozentsatz der Ehescheidungen und der zivilen Wiederverheiratungen gibt es nur einige regionale Zahlen, aus denen sich keine allgemeinen Schlüsse ziehen lassen.

4. Nach der Schilderung der Situation setzt HASTINGS sich mit der *christlichen Theologie der Ehe* auseinander. Wir wollen hierauf nicht weiter eingehen, weil dabei nur wenig spezifisch afrikanische Probleme zur Sprache kommen. Verfasser beruft sich für seine Stellungnahme denn auch auf europäische Autoren wie E. SCHILLEBEECKX u. a. Einige afrika-

nische Auffassungen spielen aber sehr wohl eine Rolle dabei, z. B. die Zielsetzung der Ehe. Die Fruchtbarkeit ist für den Afrikaner schlechthin wesentlich, und man muß fragen, ob die Unfruchtbarkeit nicht einen Grund für eine Nichtigkeitserklärung darstellt, weil jeder Mann und jede Frau bei der Trauung die Fruchtbarkeit wenigstens stillschweigend als Bedingung einschließt. Ferner verläuft in Afrika das Eheversprechen in Etappen und wird von gegenseitigen Schenkungen begleitet — es findet also ein Wachstumsprozeß statt. Es ist für einen Nicht-Europäer fast unmöglich, seinen Vorsatz bündig und öffentlich auf ein Ja oder Nein festzulegen. Die Vorverhandlungen und das vorläufige Zusammenleben der Partner könnte man als ein ‚Ehe-Katechumenat‘ auffassen, worauf nach der *consummatio*, d. h. bei eingetretener Schwangerschaft, die kirchliche Trauung und die Bestätigung der ehelichen Verbindung stattfinden könnten. Das Ehesakrament würde in diesem Falle selbstverständlich das Siegel der Unauflöslichkeit aufgeprägt erhalten.

5. In vielen afrikanischen Staaten hat man nicht nur mit der Stammesehe, die durch das Gewohnheitsrecht festgelegt worden ist, und mit der kirchlichen Eheschließung zu tun, sondern auch noch mit der *Zivilehesetzgebung*. In den ostafrikanischen Staaten hat man meistens die englische Gesetzgebung übernommen. Mit dem kirchlichen Gesetz stimmt sie in Monogamie und Unauflöslichkeit überein (von Ausnahmen letzterer abgesehen). In den meisten ostafrikanischen Staaten können alle Bürger frei die Zivilehe wählen. Die Christen sehen in dieser Wahl jedoch häufig einen Grund, auf die kirchliche Eheschließung zu verzichten. In Zambia müssen die Christen, die in der Kirche heiraten wollen, zusätzlich eine Wahl zwischen Zivil- oder Stammesehe treffen. Falls sie die Ziviltrauung gewählt haben und dann später nach Stammesbrauch noch eine zweite Frau hinzunehmen, kommen sie zwar mit dem Zivilrecht in Konflikt, doch werden meistens keine Sanktionen dafür verhängt.

Die Stammesehen sind öffentlich und bleiben in der Dorfgemeinschaft stets in Erinnerung, sind aber nicht registriert worden. Das bereitet den Seelsorgern bei einer Übersiedlung in die Stadt oft große Schwierigkeiten, zumal die Rechte der Frau zu wenig gesichert sind. Deshalb zieht die Kirche zumeist die Zivilehe mit kirchlicher Einsegnung der Stammesehe vor.

Weitere Probleme sind: die Zustimmung der Verwandtengruppe zur Ehe (zumal bei Mädchen) — die Festsetzung des Brautpreises — die Rechte der verheirateten Frauen und ihrer Kinder — die Rechte der Witwen und die Feststellung der Ehehindernisse (z. B. der Blutsverwandtschaft nach der autochthonen Ehestruktur patrilinear oder matrilinear Art), die mit unserem Ehegesetz nicht übereinstimmen. Verfasser ist gegen die Abschaffung des Brautpreises (vgl. S. 108ff). Doch ist nach seiner Meinung zu empfehlen, daß das Zivilgesetz die Gültigkeit der Ehe von der Bezahlung des Brautpreises unabhängig macht, wie es z. B. in

Tanzania geschehen ist. Vielleicht wäre ein gegenseitiger Geschenkeaus-  
tausch noch besser als der einseitige Brautpreis.

6 *Wie soll man pastoral die christliche Ehe begleiten?* — Wir haben bereits hervorgehoben, daß die Frage der christlichen Ehe in Afrika eng zusammenhängt mit der geänderten Situation, mit dem schnellen Wachstum der Christenheit nach 1950 und mit dem Rückgang des auswärtigen Personals, von dem die pastorale Betreuung der Christenheit zum großen Teil abhing. Auf einen soliden Eheunterricht kann nicht verzichtet werden. Wichtig ist ferner die Aufrechterhaltung, aber auch die pastorale Anwendung der Disziplin in Ehefragen; ebenso bei den Priestern ein einheitliches Vorgehen. Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft (in einigen Diözesen 60—80 Prozent der erwachsenen Christen!) führt der Lösung nicht näher; sie trifft meistens gerade die gewissenhafteren Glieder der Kirche. Zudem darf man die Sakramentenspendung nicht primär als Zuchtmittel verwenden. Früher hatten die Initiationsriten noch eine Funktion in der Erziehung der künftigen Gesellschaftsmitglieder, auch und gerade, was die Lebenshaltung in der Ehe anging. Inzwischen sind auch die Schulen säkularisiert worden und finden Religionsunterricht und Spendung des Firmsakramentes in einem Alter statt, in dem die direkte Vorbereitung auf die Ehe noch nicht in den Gesichtskreis des Kindes eingebaut werden kann. Was fehlt, ist ein geeignetes katechetisches Handbuch und die angepaßte Katechese für die Heranwachsenden. Wichtig in pastoraler Sicht ist eine planmäßige Gestaltung eines echt christlichen Familienlebens. Anregungen hierzu findet man bei JOHN M. ROBINSON WF: *The Family Apostolate and Africa* (Dublin 1964). Ich habe aber damals schon beanstandet<sup>14</sup>, daß er bei der Beurteilung der afrikanischen Ehestrukturen zu sehr von europäischen Denkformen ausgeht und daher zu schnell ein abwertendes Urteil über die afrikanische Formgebung fällt.

Bislang gab es in Afrika kaum „unerwünschte“ Kinder, höchstens in Fällen von Mißbildungen oder bei der Geburt von Zwillingen. Kinderlosigkeit war im Gewohnheitsrecht einer der meist üblichen Gründe für die Polygamie. In den letzten Jahren wächst aber auch in Afrika in den Städten und sonstigen Ballungszentren der Bevölkerung die Anzahl unerwünschter Kinder. Manche verheirateten Leute suchen für ihre kinderlose Ehe die Lösung durch Adoption. Für die ledigen Mütter muß die Kirche sich viel stärker einsetzen als bisher.

Der Übernahme autochthoner Eheriten in der Liturgie steht der Autor im allgemeinen ablehnend gegenüber, vor allem, wenn die Bräuche noch lebendig sind: „but where its own ceremonies are being abandoned... some traditional rites might well be incorporated into ecclesiastical ceremony“ (p. 110). Diese Schlußfolgerung für die Verwendbarkeit in der Liturgie ist mir unverständlich. Zwar schreibt er auch in *Das schwarze Experiment* (246): „freilich sollten wir uns sehr davor hüten, diesen Riten

<sup>14</sup> vgl. ZMR 50 (1966) 54ff

brauchtumsmäßige Elemente einzuverleiben“, meint aber kurz vorher: „Die Hochzeitsriten wären zu revidieren und zeichenhafter zu gestalten, wie das ja auch vom Vatikanischen Konzil selbst dargelegt wurde<sup>15</sup>, und zwar fußend auf dem, was für die Menschen in den betreffenden Gebieten Sinngehalt hat.“ — Am Schluß seines Buches behandelt HASTINGS noch kurz die interkonfessionellen Ehen.

Seine Schlußfolgerungen zieht HASTINGS in drei Postulaten zusammen: a) Es ist möglich und empfehlenswert, daß die Kirche durch ihre Lehre und Praxis ein authentisches, öffentliches und von allen zu verstehendes Zeugnis von christlicher Ehe ablegt; b) daß weder die einzelnen Christen noch die sich der Kirche anschließen verlangen durch unnötige, kirchliche Ehevorschriften daran gehindert werden, ihr eigenes christliches Leben nach ihrem Gewissen zu gestalten und zu führen; c) daß die Kirche, so tatkräftig wie möglich, die Gesellschaft, ihre Gesetze, ihren Lebensstandard, ihre Wirtschaft und ihre politischen Strukturen beeinflusse, so daß all diese Faktoren ein gesundes Ehe- und Familienleben zu fördern imstande sind (p. 113).

Bevor HASTINGS seinen Rapport veröffentlichte, hat er ihn vielen protestantischen und katholischen Sachverständigen zur Begutachtung vorgelegt. Als Berichterstattung hat diese Publikation ihre Grenzen durch die auf bestimmte Gebiete eingeschränkten Erkundungen und durch die tatsächlichen Gegebenheiten; sie gewinnt dadurch aber auch an Objektivität. Andererseits macht HASTINGS aus seiner persönlichen Meinung kein Hehl (und niemand wird das wundern). Aus all dem ist ein vielseitiges, interessantes und wertvolles Buch entstanden, das allen in Afrika, die mit Eheproblemen zu tun haben, äußerst willkommen sein wird.

<sup>15</sup> *Konstitution über die Heilige Liturgie*, Art. 77. — Betr. Vorschläge zur Gestaltung von Hochzeitsriten nach afrikanischer Art s. B. VAN AMELSVOORT WF, *Suggestions for an adapted Marriage Ceremony: AFER* 1959, 111—115

## LETTERS OF ANTONIO GIRALDES SJ

An Indian Missionary and Relative of Saints John de Britto  
and Peter of Alcantara

by *Achilles Meersman OFM*

Concerning ANTONIO GIRALDES, who for many years worked in the Madurai and Mysore Missions, very little is known. The only information the *Catalogus* of 1913 supplies is the following:

P. Antonius Giraldes, Lusit. an. 1775 et 1780 adhuc Malayadipatti versabatur; 31 Jan. 1775 scribit ad arch. Cranganor ad agnoscendum se recepisse notitiam suppressae Societatis. † Forsan Malaydipatti post 1780.<sup>1</sup>

Now in the archives of the Madras-Mylapore Archdiocese a number of GIRALDES' letters are preserved. They are important as they give us an idea of conditions prevailing in the Madurai Mission during its darkest period<sup>2</sup> and also introduce us to some of the last missionaries of that famous Mission. It is unfortunate that they all date back to the last years of his long life when his health was shattered and he was troubled by anxieties.

About his person and background he at least supplies us with some information. In two letters both of 1792, he tells us that he is about eighty years old. Hence he must have been born around 1715 (*Docs* 4.5). Further, in his letter to the Bishop of Mylapore, dated Tiruchirapalli, 21 Nov. 1791, he calls St. JOHN DE BRITTO his uncle (*Doc.* 2). This seems impossible. St. JOHN was born at Lisbon on 1st March 1647, the youngest of four children, three boys and one girl who later married and was known as Donna PINHEIRO. His father, who belonged to the aristocracy of contemporary Portugal, died in 1650.<sup>3</sup> When calculating the number of years which intervened between the birth of his children and GIRALDES' own birth it is impossible that the latter should have been his grandson and nephew of St. John. Hence he must have been a grand or great-grand nephew. In the family circle St. JOHN must have been referred to as *Uncle* and it is in this sense that Giraldes used it.

Besides referring to St. JOHN DE BRITTO as his uncle, GIRALDES also claims relationship with another Saint, with the Franciscan, St. PETER OF ALCANTARA (1490—1562), a Spaniard (*Doc.* 4). This is quite possible. From 1580 to 1640 Spain and Portugal were united under one crown and communications between the two countries unrestricted. As a matter of

<sup>1</sup> *Catalogus Missionariorum Societatis Jesu, qui in Veteri Madurensi Missione Laboraverunt*. Altera Editio Locupletior et Emendatior. Trichinopoly 1913, 33, No. 121. — I wish to thank E. R. HAMBYE SJ of Delhi, for having supplied me with this information.

<sup>2</sup> A. JEAN SJ, *Le Maduré*, vol. I. Paris 1894, 231

<sup>3</sup> A. SAULIÈRE SJ, *Red Sand*. A Life of St. John de Britto S.J. Madura 1947, 2—5

fact St. JOHN DE BRITTO's mother was Spanish: Donna LUIZA DE GUZMAN, who like St. PETER OF ALCANTARA belonged to Spain's nobility.<sup>4</sup> It is likely that the two families were somehow connected and that GIRALDES could claim relationship with St. PETER as well. Such connections were cherished in the age of Faith when sainthood constituted a glory.

His first letter in the Madras-Mylapore archives is dated Tiruchirapalli, 25 Feb. 1791. There he writes that when PEDRO MACHADO was dying, he was his assistant. MACHADO died on 25 June 1789 in Tiruchirapalli and interred in Avoor (Aur). In other words GIRALDES was in the Avoor-Tiruchirapalli area, as these two places were considered one residence or Parish. Thus when speaking about MACHADO, BESSE remarks that for a long time he was in charge of both places, living at times in one, at times in the other, something GIRALDES too would do.<sup>5</sup> That GIRALDES was for sometime in this region before he wrote the first letter we possess, is evident from the Letter CONSTANTINO DE VASCONCELLOS, the Superior of the Madurai Mission<sup>6</sup>, wrote to the Bishop of Mylapore on 17 June 1789. There he tells the Bishop that GIRALDES is in Avoor sick, but working as if there was nothing wrong with him.<sup>7</sup>

To understand the next letter in which VASCONCELLOS refers to GIRALDES, it is necessary to describe at least in outline the jurisdictional setup in the Madurai Mission during the period under review. The Madurai Mission belonged to the Archdiocese of Cranganor, established mainly for the St. Thomas Christians of the Syro-Malabar Rite and entrusted to the Jesuits<sup>8</sup>. During this period, however, there was a shortage of clergy in the Archdiocese, hence the Ordinaries requested the Bishop of Mylapore to take this Mission provisionally under his jurisdiction. But at the same time the Ordinaries of Cranganor when possible would send missionaries, even when not asked to do so by the Bishop of Mylapore. Was it necessary for them to apply for faculties from Mylapore? In general they must have done so.

<sup>4</sup> FERNANDO FELIX LOPES OFM, *A Influencia de S. Pedro de Alcantara na espiritualidade portuguesa do seu tempo: Revista Portuguesa de Historia* 6 (Coimbra 1964) 5ff

<sup>5</sup> L. BESSE, *La Mission du Maduré*. Trichinopoly 1914, 111: Avoor is twelve miles south of Tiruchirapalli.

<sup>6</sup> CONSTANTINO DE VASCONCELLOS was one of three Goan Secular Priests who in 1788 were working in the Madura Mission: N. DE FIGUEIREDO, *Pelo Clero de Goa*. Bastora (Goa) 1939, 97. — 5 Sept. 1785 he was appointed by the Bishop of Mylapore, *Superior da Missão de Madura*. He was re-appointed on 27 June 1789: *Registo de Provisões e Termo de Juramentos ...*, de 1784 a 1790. Madras-Mylapore Archdiocesan Archives (= MA)

<sup>7</sup> »... O P. Giraldes em Aur, está doente mas trabalha como são ...« Letter of CONSTANTINO DE VASCONCELLOS, Marramtra, 17 June 1789 to the Bishop of Mylapore (MA, Bundle 23, 4459)

<sup>8</sup> *Bullarium Patronatus Portugalliae* I, 260—1

In a letter, dated Thanjavur, 15 Jan. 1790 to the Bishop of Mylapore, VASCONCELLOS writes that two Syrian Priests had left Cranganor for the Madurai Mission. They carried a letter from the Governor, THOMAS PAREAMAKEL, addressed to TIMOTEO XAVIER<sup>9</sup> telling him they were to place themselves under his direction. The Governor had sent further letters to VASCONCELLOS, to GIRALDES and TIMOTEO. He adds that he had been told that it was TIMOTEO who asked for the Priests and goes on to say that it might be difficult to receive them as he had received a cautiously worded letter from some of the Christians inquiring whether they could expect Latin Priests. At present TIMOTEO was hesitating as to what he should communicate to the Governor of Cranganor and therefore wished to convene a meeting of some Missionaries and Christians. To this VASCONCELLOS had replied to GIRALDES, from whom he had received the information, that they should not call such a meeting as it might lead to disturbances. He himself does not know what to do in the circumstances, whether to accept the two Fathers or not. As it is there is enough unrest among the Christians. He therefore asks the Bishop for advice what he should do in case they arrive in churches which they presumed pertained to Cranganor, but which he holds belong

<sup>9</sup> TIMOTEO XAVIER's name does not occur on the list of Jesuits, who according to the letter of Archbishop SALVADOR DOS REIS, dated 15 May 1775, had placed themselves under Cranganor: BESSE, l.c. 478. It does in the list of ex-Jesuits of the Mysore Mission, published by D. FERROLI SJ, *I Saniassi Romani*. Padua 1961, 451. — He was appointed Governor of Cranganor in March 1786 by the Archbishop of Goa. He was succeeded as such by THOMAS PAREAMAKEL in Sept. or November of the same year: C. C. DE NAZARETH, *Mitras Lusitanas no Oriente*, II. Lisboa-Nova Goa 1913—1924, 56. — In a letter, dated 8 Sept. 1787, the Bishop of Mylapore writes that TIMOTEO XAVIER and P. MACHADO are *Na Missão deste Bispado*, hence not in Cranganor. He died 21 May 1794 in Pratacuddy. It might be good to give an account of his death taken from VASCONCELLOS' letter to the Bishop of Mylapore, dated Thanjavur, 24 May 1794: não posso agora escrever qto. desejava porq. ainda estou mto. cansado da jornada q. fiz a Partacuri: movido de 2 breves cartas em q. o. Pe. Timo ... me dizia q. estava nas portas de morte, teria hũa grande consolação a receber ... , antes de partir desta vida, recebo com advertencia e mta. devoção os Sacramentos ... e passou desta vida pa. a eterna com os perparos e disposição da alma ... Eu lhe invejo tanto bem. Faleceu pelas 2 horas e meia depois da meia noite do 20 pa. 21 do presente mes (MA, Bundle 21, 6174). When reading GIRALDES' letters (e. gr. *Doc.* 1) and other documents (e. gr. Letter of FRANCISCO RODRIGUES, 17 August 1793: MA 6178) where references to TIMOTEO occur, it seems that he occupied some position as far as Priests from Cranganor are concerned.

Though the Madurai Mission, territorially belonged to the Archdiocese of Cranganor, it was entrusted to the Ordinaries of the Mylapore Diocese. The Governor of Cranganor during this period, however, did not agree with this and held that they could exercise authority in it, especially in the Tiruchirapalli area. TIMOTEO XAVIER seems to have been deputed by these Governors to exercise whatever rights they claimed.

to Mylapore. Towards the end of his letter he writes that TIMOTEO is ill and wants to come to AVOOR and stay with GIRALDES (*Doc.* 9).

That VASCONCELLOS was hesitant in admitting Priests to the Mission is understandable. Not only might the Syrian Priests create confusion, but Latin ones as well. Thus in the first letter of GIRALDES we possess he writes to JOSÉ da Expectação<sup>10</sup> that a Goan (*Canarim*) Priest had arrived and was disturbing the people. He had not shown any document, neither from the Governor, obviously of Cranganor<sup>11</sup>, neither from TIMOTEO. Hence he considered him to be an intruder and refused to surrender the Church or the keys of the house without the authorization of TIMOTEO or the Governor. They were saying that when this Father came to AVOOR while he was away, he wanted to break down the doors, thus causing scandal among the people. He therefore begs JOSÉ da Expectação to plead with the Bishop of Mylapore to put an end to the disorders due to this Priest's arrival (*Doc.* 1).

In the meantime GIRALDES is hard at work in AVOOR. On 26 May 1791 VASCONCELLOS sent a kind of report to the Bishop of Mylapore. He first explains that each Missionary cares both for the Sudras and the Pariahs. Hence the distinction between those Priests who served the caste-people and the non-caste, had been abolished. He then gives some statistics. GIRALDES had reported that in AVOOR he had baptized 2000 infants and some 200 adults. They include those of Tiruchirapalli as well. It is not clear whether these figures pertain to the previous year or not. Likely they refer to all the Baptisms he had performed since his arrival, for VASCONCELLOS himself gives those he administered from 1786 to 1790<sup>12</sup>.

He was, however, not at peace. He was being tormented by scruples and was filled with fear of approaching death. This he reveals in a letter he wrote to the Bishop of Mylapore from Tiruchirapalli, dated 2 Nov. 1791. He asks him for permission to retire to a secluded place there to prepare himself for death. It is in this letter that he speaks about his vocation, how he had wanted to imitate his Uncle, the Martyr, and with great difficulty had obtained permission to come to India. Now on account of his many sins, thus he expressed himself, he finds he has not been able to acquire those treasures he had sought. Perhaps he had hoped to gain the crown of martyrdom. Moreover he was overwhelmed with the thought:

<sup>10</sup> Re. JOSÉ da Expectação OFM A. MEERSMAN, *Annual Reports of the Portuguese Franciscans in India, 1713—1833*. Lisboa 1972, 298. (These Reports were first published in *Studia* (Lisboa) No. 25, 1968, 159ff). On 27 April 1790 he was appointed to the Madurai Mission by the Bishop of Mylapore: *Registo de Provisões*, 1784—1790 (MA). He became Visitor General shortly before 12 March 1793 (*Doc.* 6).

<sup>11</sup> At the time both the Sees of Goa and Mylapore were occupied. Cranganor had a Governor.

<sup>12</sup> MA, Bundle 21, 6193

“What does it profit a man” and wanted to withdraw to prepare himself to meet his judge (*Doc. 2*).

Perhaps one of the reasons for his depression was that disagreements with a section of the community had broken out. This should not surprise us. Such disturbances had occurred in the past and would continue to occur. Complaints against him had been forwarded to VASCONCELLOS, the Superior of the Mission. He in turn informed the Bishop in a letter of Tanjore, 15 Dec. 1791. He writes that the Christians of Avoor and Tiruchirapalli no longer want him as their pastor<sup>13</sup>. With the knowledge and consent of TIMOTEO a deputation of Christians from Avoor had gone to Mylapore to explain why they no longer were willing to have GIRALDES as their Pastor. This information the Bishop communicated to VASCONCELLOS. In reply to the Bishop VASCONCELLOS on 28 Feb. 1792 wrote that GIRALDES had arrived in Thanjavur and that they discussed the matter of transfer. GIRALDES, however, was determined not to surrender Tiruchirapalli, unless second orders were issued. Subsequently TIMOTEO sent a letter in which he writes that he had heard that the missionary from Ayampatty, most probably JOSÉ DA EXPECTAÇÃO, was being transferred to Avoor, which place like Vadugerpatti had all along pertained to Cranganor. In other words there was some confusion, Mylapore considered this area as having been entrusted to them. Others held the opposite. Hence the Governor of Cranganor, who at the time was THOMAS PAREAMAKEL, could exercise jurisdiction in the area. TIMOTEO seems to have been deputed by him, for the latter had insinuated that he had certain documents. GIRALDES therefore must have based his refusal to obey the Bishop of Mylapore's orders on TIMOTEO's authority (*Doc. 11*).

We now find two letters of VASCONCELLOS in which he reports to the Bishop of Mylapore the steps he has taken to compell GIRALDES to leave Tiruchirapalli. They are dated 9 and 17 April 1792<sup>14</sup>. A few days after the dispatch of the last letter, on 20 April, GIRALDES arrived in Thanjavur. Some Christians followed him. Others from Thanjavur itself joined them and protested against GIRALDES' transfer and so in order to avoid further disturbance he allowed GIRALDES to go a place called Marranari, a place between Avoor and Thanjavur. This VASCONCELLOS reported to the Bishop in a letter of 30 April 1792<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> De Aur e Trejirapali me escreverão mos. Xpãos = q. queriam outro Misso. e não o P. Giraldes: as rozoens q. propouvão não tem apte algua (MA, Bundle 21, 6191)

<sup>14</sup> Conforme a ordem de Va. Exa. avisei o P. Antonio Giraldes pa. logo sahir da rezida. aonde com a sua demora aumentão os escandalos: VASCONCELLOS to Bishop, Thanjavur, 9 April 1792 (MA, Bundle 21, 6186). — Pello portador q. foi buscar os SS Oleos dei nota. de ter avisado o P. Anto. Giraldes pa. sahir de Aur conforme a ordem de V. Exa: Same to same, 17 April 1792 (MA, Bundle 21, 6187)

<sup>15</sup> Aos 17 do prezte. mez ohegou aqui o R. Anto. Giraldes... Aos 20 do mez se

But the Bishop insisted that GIRALDES transfer to Ayampatty and threatened him with penalties. In his letter of 4 July 1792 VASCONCELLOS writes that on 4 June he had written to GIRALDES accordingly. GIRALDES therefore surrendered and embarked on his journey to Ayampatty (*Doc.* 10). In a subsequent letter of 13 August 1792 VASCONCELLOS informed the Bishop that GIRALDES had left Avoor more than a month ago<sup>16</sup>.

There exists an undated letter of GIRALDES to an unnamed person in which he informs him that he had left Tiruchirapalli, but that due to severe illness, he was obliged to remain at Vadugerpatti. We must therefore date this letter sometime after June 4, when, as VASCONCELLOS reported to the Bishop in his letter of 4 July 1792, GIRALDES left Avoor for Ayampatty. In the course of this letter GIRALDES describes his illness and also refutes the many calumnies which were circulating about him, for which, so he presumes, he was being transferred (*Doc.* 3).

A similar letter, dated 11 Oct. 1792, he wrote to JOSÉ DA EXPECTAÇÃO. He says that for three months he has been troubled by asthma and other infirmities. He calls himself half a corpse and refers to his advanced age of almost eighty years. He has consulted several physicians who advised him to go to Varaganery (Tiruchirapalli) where he could obtain European medicines. He wants Fr. JOSÉ to inform the Bishop and obtain from him permission to withdraw to some place to care for his health, where too he could examine the state of his soul. In other words he was still troubled in spirit. He reminisces too and recalls how he has laboured not only in the Residences of the Madurai Mission, but also in those of Mysore<sup>17</sup>. In the course of his missionary career he has baptized 36 000 persons of whom 10 000 were adults. He has undergone many privations and sufferings, he has been the object of persecutions and has survived an untold number of dangers. He begs Fr. JOSÉ to come to his aid and refers to the fact that he is a relative of St. PETER OF ALCANTARA to whom Fr. JOSÉ is spiritually related (*Doc.* 4).

levantou hũa perturbação movida pelos Xpãos q. vierão atraz delle da Trigirapalli e algun de Tanjor a qm. corromperão, portenderam corrôper a todos. Por força disto e pa. evitar maior perturbação ... fui obrigado a deixar hir o Pe. pa. hũ pequena Igra. q. ha em Marranari entre Aur e Tanjor conforme pedirão e o P. queria até representaram as suas razoens a V. Exa., pedindome as pprocesses eu them: VASCONCELLOS to Bishop, Thanjavur, 30 April, 1792 (MA, Bundle 21, 6190)

<sup>16</sup> Aos 8 de Julho proxime mandei a Provizão... da rezida. de Aur q. chegou aos 7 ao P. Fr. José da Expectação q. ja lá estava, dirigida no fim de informar do P. Anto. GiralDES, q. mais de hũ mez antes tinha sahido...: VASCONCELLOS to Bishop, Thanjavur, 13 Aug. 1792 (MA, Bundle 21, 6185)

<sup>17</sup> It is strange that in his *The Jesuits in Mysore* (Kozhikode 1955) D. FERROLI SJ does not mention GIRALDES. Neither does he mention him on the list of ex-Jesuits of the Mysore Mission, he published in his *1 Saniassi Romani*, Padua 1961, 451.

A few days later GIRALDES writes a letter, dated 16 Oct. 1792, to the Bishop of Mylapore in which he repeats what he communicated in the previous letter. However, he dwells more on his spiritual needs and begs him to appoint him as a companion to the Visitor General<sup>18</sup> who will care for him while still alive and will assist him at the hour of his death (*Doc. 5*).

In the meantime JOSÉ DA EXPECTAÇÃO had gone to Avoor. He left on 4 July 1792 and may have reached his destination that same day. Thus VASCONCELLOS in his letter of the above date (*Doc. 10*). But he did not remain long at that Residence, for in a letter to the Bishop, dated 25 Jan. 1793, CAETANO ANTONIO VIEGAS writes that JOSÉ DA EXPECTAÇÃO had returned to Ayampatty<sup>19</sup>. GIRALDES on the other hand was in Avoor. How and by whose authority he had taken up his residence there we are not informed. What we do know is that disorders had once again erupted. In two letters, both addressed to the Bishop, one dated 4 Jan. 1793, the other 23 Jan. 1793, VASCONCELLOS refers to them<sup>20</sup>. It would be unjust to place all the blame on GIRALDES. Much of it was to be ascribed to the partisan spirit of the community. Moreover, GIRALDES on account of the state of his health, his anxieties and old age was no longer the man to deal with such disturbances.

That indeed GIRALDES had transferred to the area is further corroborated by a letter, dated 12 March 1793, he wrote from Tiruchirapalli. It is addressed to JOSÉ DA EXPECTAÇÃO in Ayampatti who had recently been appointed *Visitador Geral das Missões de Madurei*. In this letter GIRALDES congratulates him on his appointment and then proceeds to inform him about a Goan Priest whom TIMOTEO XAVIER had dispatched to Avoor, but later ordered to leave within three days. This Father had refused to obey these orders and continued administering the Sacraments. Later, when the Bishop issued certain orders and GIRALDES wanted to fix them to the portals of the church, this Father prevented him from doing

<sup>18</sup> Perhaps JOSÉ DA EXPECTAÇÃO in Avoor, in which case he had become Visitor General earlier than one could suspect from the letter GIRALDES wrote on 12 March 1793 and congratulated him on his appointment (*Doc. 6*).

<sup>19</sup>... agora como ja veio outra vez o do. R. Pe. José (da Expectação) in Aempettai resd. deste Bpdo ...: VIEGAS to Bishop, Pondicherry, 25 Jan. 1793 (MA, 4750)

<sup>20</sup> Demorei escrever á V. Exa. por esperar dar pte. do total socego de Aur pa. cujo fim ... os meios q. erão mais justos e julguei conduceveis, ajudou á este espça ver q. o p. Fr. José ... da Xpande. sem... segundo dizião todos os q. vierão daquellas partes ver tbn. e ouvir q. era mto. do principal cabeça dos ... do P. Geraldos ...: VASCONCELLOS to Bishop, 4 Jan. 1793 (MA, Bundle 21, 6181). — Pello tabal dei pte. a Va. Exa. do q. me lembrar devia. Agora só digo q. pa. socego da minha consciencia me não posso metter nẽ intrometter nas cauzas de Aur. O. R. Pe. Fr. José da Expectação me escreve o Ro. Anto. Giralde está na sua rezida. entregue de tudo, q. o largue q. assim o julgava e julga ...: Same to same, 23 Jan. 1793 (MA, Bundle 21, 6184). These letters of VASCONCELLOS, who too was advanced in age, are difficult to decipher.

so and used some words which *a reverentia e modestia não deixão escrever* (Doc. 6).

The next letter of GIRALDES we possess is undated. It was probably composed shortly after he wrote the one of 12 March 1793, for he continues to elaborate on the case of the disobedient Priest, which he had touched upon in that letter. Interesting is the manner in which he speaks of TIMOTEO as if he had certain powers not only in Avoor but in the whole Archdiocese of Cranganor (Doc. 7).

The last letter of GIRALDES we discovered is dated Vadugerpatti, 2 Feb. 1794. It is addressed to JOSÉ DA EXPECTAÇÃO, the Visitor General of the Madurai Mission. In this letter he conveys nothing about his person or work. It concerns the ex-Jesuits of the Mysore Mission, which Mission was founded and maintained by members of the Goan Province. Ecclesiastically it belonged to Cranganor, but at the time seems to have been entrusted to the Bishop of Mylapore. During these years TIPPUSULTAN launched a persecution of the Church and forced the ex-Jesuits and also other Priests who, due to the decline in the number of Jesuits had taken over a number of Residences<sup>21</sup>. Three Fathers, XAVIER obviously TIMOTEO<sup>22</sup>, PAVONE<sup>23</sup> and GARAFALO<sup>24</sup>, at the moment were in Vadugerpatti. They had written a letter to the Governor, obviously of Cranganor, the exact wording of which he does not give. It seems that the Fathers were having scruples regarding the way they were meeting their expenses. Somehow the Provincial of the Goa Province<sup>25</sup> was able to transfer a large amount of money to the Fathers in Mysore. But now the two Mysore Missionaries (PAVONE and GARAFALO) were using part of it in the Madurai Mission where they had taken refuge. Was this morally permissible? Shouldn't they return to those areas of the Mysore Mission which had been liberated by the English? GIRALDES himself feels they should return. It was, however, not merely out of a sense of justice that he wanted them to depart. He adds that by their withdrawal from Madurai, they would be rid of certain customs (it is hard to determine what GIRALDES means by a term he uses which looks like *ulapōis*) which the Goan Fathers introduced. Finally GIRALDES gives the reason why he is communicating all this to JOSÉ DA EXPECTAÇÃO. He wanted him to inform the Bishop of Mylapore (Doc. 8).

<sup>21</sup> Re. the persecution of TIPPUSULTAN, cfr. FERROLI, *The Jesuits in Mysore*, 204ff; A. MEERSMAN, The ancient Jesuit Mission of Mysore. From the Suppression-decree of 1759 to the Persecutions of Tippu Sultan: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 23 (1967) 185ff

<sup>22</sup> Note 9

<sup>23</sup> Re. FRANCIS XAVIER PAVONE, cfr. D. FERROLI SJ, *The Jesuits in Malabar*, Vol. II, Bangalore 1951, 561ff

<sup>24</sup> Re. Fr. GAROFALO, cfr. *ibid.* 590

<sup>25</sup> Most probably the last Provincial before the suppression-decree of 1759. His name was LUIZ LOPES. FERROLI, l.c., 199 writes that this Provincial sent Rs. 20 000 to Mysore.

Either GIRALDES had a heated discussion with VASCONCELLOS and used harsh words or else he was again troubled by scruples, for in a letter of 16 Aug. 1794, VASCONCELLOS writes to the Bishop of Mylapore that on 12 July GIRALDES forwarded a letter begging pardon for any scandal he may have caused him<sup>26</sup>, something he had done on a previous occasion (*Doc.* 11).

GIRALDES at the time was still in Avoor or Tiruchirapalli. The state of his health may have caused him alarm or else he was having some urgent work and needed help, for in Sept. 1795 he sent a message to JOSÉ DE S. JOAQUIM<sup>27</sup> in Piharvarandey asking him to come. It would seem that JOSÉ DE S. JOAQUIM's stay with GIRALDES was to be of some duration. This information is contained in a letter, dated 28 Sept. 1795, JOSÉ DE S. JOAQUIM wrote to PAULO DA BRAGANÇA<sup>28</sup>, the Dean of Tranquebar under whom Piharvarandey resorted<sup>29</sup>.

The last reference to GIRALDES in the documents we discovered occurs in another letter of JOSÉ DE S. JOAQUIM to PAULO DA BRAGANÇA. It is dated Puchera (Thanjavur), 11 Oct. 1795. Early that same year Bishop CHAMPENOIS of Pondicherry with two priests settled in Tiruchirapalli<sup>30</sup>. They resorted under *Propaganda*. Now VASCONCELLOS, who still functioned as Superior of the Madurai Mission<sup>31</sup>, made it known that, were the French Priests willing to accept his jurisdiction, he would allow them to remain. Subsequently news arrived that the French Missionaries had occupied the place and expelled the incumbent, obviously GIRALDES. Therefore JOSÉ DE S. JOAQUIM, a staunch *Padroado* man, sent word to GIRALDES telling him that were he to invite him, he would come to Tiruchirapalli. But the day after the Feast of the Most Holy Rosary

<sup>26</sup> ... O.P. Giraldes aos 12 de Julho me escreveu lhe perdoesse algũ agravo ou escandalo q. me tiver dado ...: VASCONCELLOS to Bishop, Thanjavur, 16 Aug. 1794 (MA, Bundle 21, 6177)

<sup>27</sup> Re. JOSÉ DE S. JOAQUIM OFM, of the Mother of God Province, cfr. MEERSMAN, *Annual Reports*, 227 (Report 46 of 1784). His Indian name was CARTANADA SWAMI, as is stated in a complaint of some Christians and found in MA, *Registo dos Requerimentos e Despachos*.

<sup>28</sup> On 27 May 1785 PAULO DA BRAGANÇA was appointed Vicar and Dean of Tranquebar and its district. On 20 June 1790 he was appointed *Vizitador das Igrejas de Tranquebar e Negapatão e seus districtos* (MA, *Registo de Provisões*, 1784—1790). He was still in Tranquebar in 1796, cfr. Letter of JOSÉ DE S. JOAQUIM OFM to him, dated Thanjavur, 9 Jan. 1796 (MA, Bundle 25, 6354)

<sup>29</sup> Remetto a carta qe. me tem chegado do Geraldles em qe. me chama para o ajudar com toda a brevide., asim espero pela minha egoa pa. encontrar com V. R. e depois asentaramos no que for mais favoravel á esta e aquela Missão; sinto mto. ficar a lugar de Piharvarande sem se scabar ... , mas não hé minha: JOSÉ DE S. JOAQUIM to PAULO DA BRAGANÇA (MA, Bundle 23, unnumbered, but folded together with 6225).

<sup>30</sup> A. LAUNAY, MEP, *Histoire des Missions de l'Inde*, vol. I. Paris 1898, 169

<sup>31</sup> Note 6

(7 Oct.) GIRALDES turned up in Thanjavur. Hence it would be useless for him to go<sup>32</sup>.

We now completely lose track of GIRALDES. In 1797 the English ordered the Church of Tiruchirapalli to be returned to the authorities of the *Padroado* Diocese of Mylapore<sup>33</sup>. Was GIRALDES on this occasion posted back to Tiruchirapalli? Or was he allowed to withdraw to some secluded place for which he had pleaded so long in vain? Where and when did he die<sup>34</sup> and finally possess that peace he had desired so ardently, we do not know.

#### LETTERS OF ANTONIO GIRALDES

1— 1791, 25 Feb. — ANTONIO GIRALDES, Tiruchirapalli, to JOSÉ DA EXPECTAÇÃO OFM

GIRALDES reports that a Goan Priest arrived in Tiruchirapalli without any papers neither from the Governor of the Archdiocese of Cranganor nor from TIMOTEO XAVIER. He therefore refused to accept him. The Priest in question thereupon tried to take over the place by force (MA, *Doc.* 4720).

Addressed outside to: Ao mto. R. Fr. P. Jozé da Expectação, Misso. Apo. e genuino Religiozo da Ordem Seraphica, Aonde estiver.

Hontem escrevi pella estafeta e agora determinci mandar... q. vocalmte... para a V. Rma. as desordens e aflicções em q. me acho p. q. V. Rma por amor de Jesus Xpo. faça com Sua Exa. q. ponha todos os meios proporcionados pa. se acabarem as mtas. bulhas e dezordens q. por vinda deste clerigo canarim estão principiadas. O tal clerigo não tem mostrado nem mandado athe agora Carta do Governador<sup>35</sup> nem do P. Timotheo Xavier. Donde mostra mais ser

<sup>32</sup> Em 2º lugar ao qe. vim in vanum laboravi por qe. cheguei a Tanjaur, encontrando com. o velho (VASCONCELLOS) me dice q. se falava qe. o Tagachoes (?) se os Francezes aceitassem a sua jurisdição os deixar fhear En Trixinopali. E depois me veio hũa olla (letter written on palm-leaf) do seu servidor Ignatio e qe. desia q. os Francezes tinham botado fora ao seu Pe. com meassas de q. se não queria sahir por bem q. sahiria com a força do Coronel. Eu qe. tive esta noticia mandei dizer ao Geraldos qe. mandando elle qe. eu viesse (one word illegible) e q. me esperava En Trixinopoli tinha ehogado á Tanjaur hũ dia depois da festa da Sra. do Rosario, E qe. logo (two words illegible) agora q. me não estava bem Entrar aonde ja mais poderão entrar Portugueses e q. hera vergonha, mas q. se elle ficasse en Trixinopoli, q. tudo havia de conseguir conforme a sua vontade: JOSÉ DE S. JOAQUIM to PAULO DE BRAGANÇA, 11 Oct. 1795 (MA, Bundle 23, 6366)

<sup>33</sup> LAUNAY, 168ff; BESSE, p. IVff

<sup>34</sup> He may have died in Tiruchirapalli and buried in Avoor in the old Jesuit cemetery. There is no way of ascertaining as several of the graves there are unmarked: BESSE, 117

<sup>35</sup> At the time Dom MANOEL DE JESUS MARIA JOSÉ was the Bishop of Mylapore (1788—1800) and Dom MANOEL DE S. CATARINA Archbishop of Goa (1780—1812). Hence the Archdiocese of Cranganor is here indicated. THOMAS PAREAMAKEL was Governor of Cranganor from 21 Sept. or Nov. 1786 to his death on 10 March 1792: NAZARETH, *Mitras Lusitanas*, II, 56. For the period 1792—1800 NAZARETH does not list any Governors.

fur et latro q. proprio Pastor, Eu sem ordẽ de S. Exa. não entregarei nem fato nem couza algũa da Igra. E ainda a mesma Xave da caza, não faço tenção de lhe entregar; senão tiver ou carta de R. Timotheo<sup>36</sup> ou do Governador do Arcebisgado. Dizẽ q. logo q. chegára á Aur, tendo nota. de eu ter vindo a hũ... e de ter comigo as chaves, quizera arrambar as portas com machados. V. Rma. q. ja tem uzo destas terras, considere o gravisso. escandalo e os meios... se deve uzar pa. se abater a soberba aos demonios q. tanta guerra me fazẽ. Pa. os tambem necessito mto. das santas orações...

2— 1791, 21 Nov. — ANTONIO GIRALDES, Tiruchirapalli, to Dom MANOEL DE JESUS MARIA JOSÉ OSA, Bishop of Mylapore.

GIRALDES requests the Bishop to grant him permission to withdraw to some secluded place there to prepare himself for death. He discloses that it was in imitation of his uncle, St. JOHN DE BRITTO, that he had volunteered for the Indian Missions (MA, *Doc.* 4721).

Chega a buscar os pés e protecção de V. Exca. este decrepito e meio caduco, por meio de hũa petição a qual se V. E. julgar justa terá por especialissimo favor e mde. o bom despacho; e maiores razões pa. ficar mais devoto obrigado; e tãobem mais dezambaraçado pa. rogar a Ds. pella vida e Saude da Illustrissima e Reverendissima Pessoa de V. Exa.

Eu dezejando dar a vida por Xpo. ás mãos destes barbaros, imitar e seguir os passos de meu Tio o Veneravel Martir João de Boritto, alcançei (ainda q. com difficulde.) Liça. dos meus Prelados, pa. missionar nestas terras. Como porem pellos meus gravissimos pecados me fiz indigno de achar os thezouros q. com tanta ancia venha buscar a estes paizes da India: agora q. estou no fim da minha vida, considerando e ruminando mtas e frequentissimas vezes = quid prodest homini = e atendendo a ql. he melhor = relinquere quam relinqui = determinei largar e deixar tudo q. hé mundo, prepararme pa. as contas q. brevemente. tenho de dar ao Supremo Juiz de vivos e mortos e tratar o restante da vida so e purante. com qm. me pode salvar e por quem deixei Patria e tudo q. este tão enganoso mundo pode brindar e offerecer.

Portanto prostrado com toda a sumissão, veneração e humilde. aos pes de V. E. como o lugar tenente de Jesu Xpo., e verdo. interprete da Da. Vonte., peço seja servido assignarme algum lugar, em q. dezambaraçado de todos os negocios do mundo posso quieta e pacificante. entregar o minha alma nas mãos de seu Creador. Espero como da mão de Ds. o despacho e Beneplacito de V. E.

3— No date (probably of June 1792) — ANTONIO GIRALDES, Vadugerpatti, to Rmo. Sr.<sup>37</sup>

GIRALDES explains to VASCONELLOS why he is delayed in Vadugerpatti and as yet has not arrived in Ayampatty to which place he had been transferred. He sketches the origin of the disorders which erupted in Avoor, which go back to the days when P. MACHADO was dying (1789). Finally he refutes the charges brought against him and the calumnies which were circulating (MA, *Doc.* 4724).

Por Ordem de Sua Exa. intimada pello R. S. de..., deixado a Reza. de Trigirapali, parti logo pa. a Ria, destinada de Ayampatty chegando porem ao

<sup>36</sup> Note 9

<sup>37</sup> It is difficult to make out to whom this letter was addressed. It cannot be VASCONCELLOS, Superior of the Madurai Mission, as his name occurs in the text as if he were a person distinct from the one to whom it was being directed.

meio do camo. = i = a Varugapatti, querendo descançar alguns dias da trabalhoza jornada e por me parecer impossivel o continuar a viagem, sem me expor a perigo evidente da vida, assim pella ide. decrepita como pellos mtos., graves e habituais achaques, me vi de repente acometido de outro inimigo maior = except. = com hũ accidente de asma, repetido 4 vezes com tanta força q. mais parecião parocismos da morte q. lutar com outro inimigo. Onde pa. não ser notado de algũas faltas de obediencia = quod absit = julguei ser obrigado a dar parte ao Rma. a fazer deste modo sabedor á Sua Exa. da minha pronta obediencia, a minima insinuação das suas veneraveis ordens; porq. = animus quidem promptus est, caro autem infirma. =

Por occzião desta carta julguei ser conveniente pôr aos pés de V. Ra. as cauza das grdes. dezordens de Aur, as quais por outras vias se não poderão discernir (como hé bem). Estando o P. Machado<sup>38</sup> = p. m. = em agonia de morte, a q. eu assistia, vierão tãobem pella sua grde. charide. a vizitalhe os R. R. Timotheo Xavier<sup>39</sup> e Vascos<sup>40</sup>. Em tal ocazião, hũ catho. por nome Masia Dagem tirando do baxo do traveceiro do agonizante as chaves de Aur, chamou logo outros 2 Cathos com os quais comunicou em segredo o seu deznio, q. era de mandar as chaves á Muttu Pilay (Guarda da caza) com olla de tirar todo o fato q. achasse pa. ao depois os partirem entre si. Foi tão grata e tão bem aceita a tal olla q. sem demora se poz tudo em execução: confirmando o segredo com juramento ao pés do S. Crucifixo. Passado algũ tempo... o segredo e juramento. o Rva. (estando eu gravamte. enfermo) tendo nota. do furto, mandou chamar alguns Xpãos pa. q. averiguassem o facto. Foi finalmte. descoberto o furto. Constaria já ao Rma. por hũa escritura dos Xpãos averigunadores. Por cuja razão despedio o Rvos. a Masia Dagem (devendo fazer o mo. aos complices) vierão pouco depois varios pertendentes do offo. de q. fora privado Masia Dagem. Prevaleceo porê hũ q. na minha consciencia me parece o mais apto. Começarão logo os invejosos a aguçar as linguas serpentinas, contra. Eleitos e Eleito guardando o fogo infernal da inveja = sub cinere dolozo = athe q. com elles fossem muitos queimados ou... Acendeosse mais o fogo com ocazião segte. Diserão me varios Xpãos q. na festa da Paschoa vinhão tantos e qtos. o q. eu nunca vira. Pelloq. o anno proxime passado mandei pôr guardas fieis. Forão estas guardas tão mal aceitas q. (conforme me avizou por olla hũ Xpão, o qual publicamte. testemunhou o mesmo) logo fizerão conciliabulo, para e de q. modo me tirarião a vida. Outra cauza de maior odio e inveja forão as esmolos q. eu dava a huns pobres do Marrava as quais tanto serião bem aceitas no Tribunal Divino qto. forão dezagradaveis aos invidos olhos dos Cathos., os quais julgavão temerariamte. q. eu queria talvez pôr em seu lugar os tais pobres. Tanto roe o abutre os corações dos culpados! Passada a festa da Assumpção parti eu de Aur pa. Trigirapali; no dia segte. fui avizado de terê os Cathos. de Aur escrito p. varias povoações ollas cheias de infamias, de sorte q. bem mostravão ter guiado a mão qm. lhes possuia o coração. Dizião entre outra q. eu hia fugido com todo o fato da Igra. e q. assim me devião embargar em qualquer pte. donde eu me achasse. Levei com paciencia tais desaforos querendo de olgũ modo imitar a paciencia de N.S.J.C. Ultimamte. os Xpãos de Mugeiur (?) me escreverão e mo. com testemunbos jurados provarão serem os Cathos. pro-

<sup>38</sup> Re. PEDRO MACHADO cfr. FERROLI, *The Jesuits in Malabar*, II, 567

<sup>39</sup> Note 9

<sup>40</sup> Note 6

metido certa quantia de dinhro. pa. o templo do diabo. Confesso a minha culpa. Não pode então disimular mais, nem conter a minha colera. Mandeí lhes logo ollas porq. os despedia do offo. Despedidos os Cathos. começarão com furias do inferno ou (como fazião condenados) a blasfemar sem temor de Ds. nem... Dizião livremente. q. eu tinha sido infamado em Tentucalu<sup>41</sup> e em Pratacur<sup>42</sup> de quebrantador do voto de castide. sabendo elles mto. bem q. o primeiro q. disse tal calunnia fora logo convencido pello Catho. e outros mto. Xpãos em a povoação de Pamjampatti e q. confessara ser falso tudo qto. contra mim dissera e q. por eu o ter castigado, instigado do diabo e da sua raiva dissera tais blasfemias: doq. pedio perdão, dando ollas de retractação pa. todas as partes aonde a sua lingua livremente. se soltara. E. q. o 1º se retractara e fizera na mesma Igra. de Pratacur juramto. publico. diante do Sanctisso. Sacramto., jurando q. nunca vira nem ouvira em tal materia couza algũa contra mim e q. por lucura ou por odio levantara tal falso testemunho. Calumnias são estas, q. aos homens prudentes e cordatos, qdo. sahem, q. (Si licet in parvo, exemplis grandibus uti) são tão inveterados q. se fazẽ de nenhũ momento. Assim forão calumniados S. Damaso Papa, S. Gregorio Taumaturgo, S. Vitaliano Arcebispo da Capua, S. Narcizo Arcebispo de Jerusalem e outros mto. Donde tenho sempre diante dos olhos o dito de Xpo. Nosso Sr. = Si in viridi ligno faciunt, in arido quid fi... = si os coripheus da S. Igra. padecerão nota. q. mto. he q. eu a padeça.? O q. fizerão... tais Cathos. com os seus sequazes não cabe na minha pena. Por outra terá sido V. Rma. e Sua Exa. informado.

4— 1792, 11 Oct. — ANTONIO GIRALDES, Vadugerpatti, to JOSÉ DA EXPECTAÇÃO OFM, Visitor General of the Madurai Mission.

In this letter GIRALDES describes his physical condition and suggests he be allowed to withdraw to some place where there is another Father, who would assist him in his last agony. He says he is about eighty years old. He begs Fr. JOSÉ to ask the Bishop of Mylapore to grant his request. It is in this letter that he says his family is related to that of St. PETER OF ALCANTARA (MA, 4726).

Ja mto. antes puz aos pes de Sua Exa. a minha incapacidade. de tratar de Reza., assim pella ide. em q. me acho (aqual basta pa. incapacitar a qualquer uelho a trabalhar) por q. como dizẽ os nossos... cios = Senectas ista est morbus = se a esta se ajuntão as doenças de pedra, de quebradura, amoyyoides e de agora, como podera huma natureza tão decrepita e debilitada com o trabalho q. pa. hũa Reza. tão comprida se requer? Ha 3 mezes q. a asma me tem afligido de tal modo q. falta de respiração me couza as mesmas ancias da morte. Isto porẽ, se me faria mais toleravel se tivesse perto algũ Sacerdote, q. em cazo de maior operto me disesse ao menos o: Ego te absolvo. (o q. falta por cauzas dos longes em q. nos achamos). Eu não deixei Europa pa. tratar de almas alheias e perder ao mesmo temps a minha. Dezejo estar com hũ Sacerdote q. frequentemte. me administra o S. sacramento da Confissão (e em cazo de necessidade.) o Sagrado Viatico e Extrema unção. As doenças supraditas e habituais me sobrevierão agora de novo humas convulsões e contração dos nervos com tantas dores, q. apenas posso levantar cabeça do estrado em q. estou prostrado. Donde por conselho de 3 Medicos (q. me tem assistido nesta doença) sou obrigado a propor á V. Rma. o estado em q. me acho, afirmando todos 3

<sup>41</sup> Dindigul

<sup>42</sup> Pratacuddy

unanimemente. q. só sendo eu levado a Varaganari<sup>43</sup> (aonde V. Rma. se acha ao prezte.) poderia alcançar algũa melhora com os remedios da Europa. Donde me foi preciso avizar o V. Rma. e por sua voz ao Exmo. Sr. Bispo de S. Thomé, pa. q. me conceda a liça de ir tratar de saude temporal e mto. mais da Espiritual p. q. = ne forte cū aliis praedicaverim, ipse reprobos efficiar. Eu escreveria ao mesmo Sr. se as dores q. padeço e a mto. tremula mão direita, (q. necessita da mão esquerda pa. q. com o tremor não... a perder a exercitara)... algum negar a isso. V. Rma. se digna escrever ao mo. Snr. pa. q. proveja aquella. Reza. em pessoa q. possa dar gosto a Sua Exa., comprindo com as obrigações de Misso. Porq. mandar pa. hũa Reza. hũ homẽ decrepito, hũ homẽ caduco, hũ velho de perto de 80 annos, hũ homẽ tres partes de cadaver e querer ou crer q. este tal homẽ haja de cumprir com as obrigações de Misso.; ao mo. tempo q. pa. este ministerio se necessita de homẽ de boa ide., boa saude e boas forças: ... só da materia pa. rizo, qdo. não possa, pa. murmuração em desdouro de hũ Sr. tão charitativo, sabio, prudente. Eu nunca jamais (emqto. tiver saude e forças) me neguei o trabalho, não atendendo a calmas, frio ou xuvas, nem o clima, agoas e ares diversos. Eu (sem me vangloriar) posso afirmar cõ verde. q. trabalhei mais q. todos os mais com Missionarios, ã (Sagdo. julgo) a vida, o. q. diz o Apposo. = Plus omnibus laboravi = q. corri não só as Rezas. de Madurey, mas tãobem mtos. de Maysur<sup>44</sup> e dei 36 mil baptismos e destes 10 mil adultos. Agora porẽ me acho sem saude, sem forças e sem animo pa, qualquer empreza. Foi mtas. vezes asaltado de ladrõis. Foi varias vezes buscado pellos gentios e regulos pa. me darẽ o ultime suplicio, por andar livremente. pregando a fé nas suas terras. E agora não sou mais q. hũ putrido cadaver, q. necessito mto. do amparo de V. Rma, q. como he... e fo. do mais prezado predecessor e parente da minha familia S. Pedro de Alcantara, não duvido, q. estando companheiro haja de alcançar do mesmo Sto. a graça final, q. por sua intercessão incopantemte. peço á Deos.

5— 1792, 16 Oct. — ANTONIO GIRALDES, Vadugerpatti, to Dom MANOEL DE JESUS MARIA JOSÉ OSA, Bishop of Mylapore.

This letter is similar to the previous one of 11 Oct. 1792. He reminds the Bishop about the petition he submitted some months ago to allow him to retire (MA, *Doc.* 4727).

Já ha mezes q. fes hũa petição cheguei a buscar os pés e protecção de V. Exa. pedindo o favar de ficar perto de algũ sacerdote q. ao menos na hora da minha morte (q. conheço estar proxima pellas minhas infirmitades, asim antigas como novas) me haja de dizer = Ego te absolvo = o q. pellas instancias dos lugares em q. se achão os Missos. sera mto. difficil. Eu depois de fazer jornadas athé Verugapati, alem dos doencas habituaes q. padecia de Quebradura... da cabeça, de novo se acrescentando asma... com tal contracção dos nervos q. qdo. me levantar, são necessarios duas pessoas q. tomando-me em pezo, me ponhão sobre os meus pés. Pello q. peço a Exa. pello amor de Jesu Xpo, se compadeça deste

<sup>43</sup> Varganari or Varaganery, a part of Tirichurapalli, where the ancient Church of the Holy Redeemer is located: BESSE, 53

<sup>44</sup> The Mysore Mission was founded in 1648 by L. CINNAMÍ SJ. It was staffed by Jesuits of the Goa Province, whereas the Madurai Mission belonged to the Malabar Province. In his letters we do not find anything to indicate how it happened he served in these two Missions.

pobre velho e queira por — me comp. do Rmo. Vizor. Ga. asim em vida e morte me ajudar: porq. fazer outra jornada; asim pella minha decrepita ide. q. está perto de 80 annos como pellos doenças q. padeço não só ha moralmente. impossivel mas ainda phisica. E de po. fazer jornada, estou impossibilitado qto. mais pa. tratar da Rezida. Eu estou meio cego, surdo e tremulo, conheço mto. bem a minha inutilidade. e q. nemo tenetur ad impossibile. Donde humildemente. peço á V. Exa. me dê lugar a tratar so para . . . , da minha alma. Ja trabalhei na vinha do Sr. a qto puder. Dei 36 mil baptismos e destes á adultos 10 mil. Agora estou ja 3 partes de cadaver e a . . . q. tem na vida algũ spirito de vida, desejo empregalla so em tratar com Ds. o nego. da minha salvação.

6— 1793, 12 March — ANTONIO GIRALDES, Tiruchirapalli, to JOSÉ DA EXPECTAÇÃO OFM., Ayampatty.

After congratulating JOSÉ DA EXPECTAÇÃO on his appointment as Visitor General of the Madurai Mission, he speaks about the troubles caused by a Goan Priest whom TIMOTEO XAVIER had accepted, but later dismissed and ordered to leave within three days. (MA, 4729).

Address on the outside: Ao Rmo. Sr. P. Fr. Jozé da Expectação Religiozo da Ordem Seraphica e Vizitador Geral das Missões de Madurey, Ayampettei.

Em pro. lugar dou a Ds. nosso Sr. as graças pello beneficio de trazer á V. Rma. bem saude. Em 2º, não sei se renda a V. Rma. os parabens da acertadissima. eleição q. Sua Exa. Reverenda. fez da Sua digne. Religioza pa. Pessoa de V. Ra. em Vizor. Geral: se renda os tais parabens, a toda esta Missão e mto. principalmente. a mim q. reconheço o grande bem q. me rezulta da eleição de hũ tão zelozo como prudente e virtuozo ministro do Evo. principalmente. em tempo tão calamitozo.

Ja antes dei parte á V. Rma. de ter chegado a Aur hũ clerigo de Goa a qm. o. P. Timotheo<sup>45</sup> antes dera carta pa. ficar em Aur e depois sendo informado (não sei por q. vias) das grandes virtudes do dito clerigo; e mandou sahir daquella Reza. dentro de 3 dias, prohibindo de tratar da Xpande. = isto he de confessar e administrar os Sacramtos. de q. não fazendo cazo algũ, foi continuando, dando confissões etc. E agora segdo. a ordem de Sua Exa. Reverendissima.<sup>46</sup> fazendo-o sabedor das ordens de . . . e querendo fixallas na porta da Igra, de nenhũ modo quiz consentir dizendo ser tudo falso, as outras palauras, q. a Reverencia e modestia não deixão escrever. Suponho não faltará algũ Xpão q. avize mais particularmente. á V. Rma.

7— After 1793, 12 March — ANTONIO GIRALDES, Tiruchirapalli, to JOSÉ DA EXPECTAÇÃO OFM., Ayampatty.

This letter was written shortly after he forwarded the previous one of 12 March 1793, for he continues to speak on the same subject he touched upon in that letter, namely the case of the unruly Priest. It was definitely composed before 21 June 1794, when TIMOTEO XAVIER, whom he mentions in the text, died (MA, 4725).

Outside addressed to: José da Expect. Belig. da Ordem Seraphica, Misso Aposto. Vizor. Geral da Missão de Madurey, Ayampettei

Also on the outside: Em tempo tam nublado o Irmão Timotheo Xavier pede o S. Bene. e auxilio de Va. Rma.

<sup>45</sup> Note 9

<sup>46</sup> Dom MANOEL DE J.M.J., Bishop of Mylapore

Pelo. eu julgova q. na carta de V. Rma. acharia eu hũ escudo impenetravel; c... q. ficasse defensido de todos os inimigos, me acho mais dezarmado q. antes, por não fazer este bendito P. Canarim<sup>47</sup> cazo algum das suspensõis asim da parte de V. Rma. como das da pte. do R. Supor. Timotheo Xavier lhe forão impostas. Depois de lida a carta do R. Superior, escreveu q. elle o não reconhecía por tal; e q. faria só o. q. V. Rma. lhe ordenasse (julgando talvez q. tudo viesse a sua vontade) como porẽ, tudo veio ao contrario das suas esperanças; quiz partir pa. Ayampettei uzando porem do conselho de seis prudentissimos consultores, rezolveu não fazer cazo nem do q. lhe ordinára o P. Supor. em virtude da S. Obediencia, sob pena de peccado mortal; nem doq. V. Rma. lhe ordenára tendo por melhor e mais segura a opinião dos seus letrados, dos Cathos. expulsos e de 3 Matamares<sup>48</sup> q. as dos Theologos q. ensinão obedecer a seus Superiores, principalmte. qdo. estes obrigão em virtude da S. Obedia. aindaq. lhe não declarem o razão porq. o fazẽ. O Pe. Timotheo deve ter razões justissimas p. o mandar sahir não só da Reza. mas ainda de todo o Arcebispedo (como escreveu o Sr. Governador delle). E eu tãobem em virtude de sua... me ter confirmado nesta Reza., o poderia mandar q. fosse com Ds. pa. outra pte. e não quizesse meter a fauca em seara alheia. Em mais havendo suspeitos graves de q. o tal P. hé herege sigilista, como V. Rmo. podera colher de hũa olla q. algũs Xpãos me escreverão, a qual mando aos pés de V. Rma. Eu porem = ut minus sapiens = não tenho sabido, nem com pes, nem com mãos pa. me não imporẽ o nome de... esperando todo o meu bem da da. Providca. e da Religiozissima Pessoa de V. Rma. a qm. Ds. nosso Sr. Conserve a vida, a saude pa. sua maior honra, gloria e bem das suas desgarradas ovelhas. V. Rma., he necessario. por freio a hũ homẽ q. mais parece ter natureza ferina e uzar de providencia mto. particular pa. livrar estas Missões dos gravissimos males q. o do. P. ame... dizendo q. ha de falar em varios tribunais e outras mtas. cauzas q. a sua mto. soberbo e pessimo natural lhes ditão... de varios modos, mas principalmte. na lingua, Dizendo = eu mostrarei ao P. Giraldes que eu sou. Eu com culapões he q. engordo e tenho talentos p. tudo. Ou sera p. pelejar com espingarda ou com espada ou com Zambu etc. Mto. proprios são estas virtudes de hũ Missionario! Os q. mando aos pés de V. Rma. sabem mto. melhor q. eu q. passo em Aur; e asim, V. Rma. poderá ter..., de boa paciencia pa. os ouvir. Fico em tudo pronto pa. obedecer e servir a religioessa. pessoa de V. Rma. cuja B. assim o P. Supor. come eu pedimos.

8— 1794, 2 Feb. — ANTONIO GIRALDES, Vadugerpatti, to JOSÉ DA ESPECTAÇÃO OFM, Ayampatty.

FRS. TIMOTEO XAVIER, PAVONE and GARAFALO were with GIRALDES in Vadugerpatti. All had worked in the Mysore Mission and perhaps with the exception of TIMOTEO who may have left earlier, had been forced to flee on account of the persecutions of TIPPU SULTAN.<sup>49</sup> They were using money, part of what the last Provincial had dispatched to Mysore before the Suppression. The question

<sup>47</sup> *Canarim*, literally an inhabitant of Canara, was erroneously applied to the people of Goa, situated on the Konkani Coast, who therefore spoke Konkani: S. R. DALGADO, *Glossario Luso-Asiatico*, vol. I, Coimbra 1919, 197

<sup>48</sup> Probably Catanares or Cassanares, Priests of the Syro-Malabar Rite

<sup>49</sup> For a history of the Mysore Mission and the persecutions of TIPPU SULTAN, cfr. D. FERROLI SJ, *The Jesuits in Mysore*, Kozhikode 1955

discussed was whether they could make use of these funds in and for the Madurai Mission and whether they should not return to those parts of Mysore which had been liberated by the English. In that case they would also be rid of certain customs or persons introduced into the Madurai Mission by the Fathers of the Goa Province (MA, 4722).

Address outside: Ao Rmo. Sr. P. Fr. Jozé da Expectação . . . da Ordem Serafica e Missro. Appco., Vor. da Missão de Madurey, Ayampetty.

Escrevi hũa carta pa. o Rmo. Governador daqual remeto o tegundo pa. V. Rma. ler. Nella falo dos P. P. de Maysur e digo q. de justiça são obrigados a hir dar pasto ás ovelhas como proprias, e deixar a qm. pertence p q. he seu de jure. Como V. Rma. hé Religiozo sabe mto. bem os estillos e q. cada hũ como filho da Provincia deve procurar pro. o bem de Sua e depois, havendo necesside. pa. vir tratar do alheio. Os 3 P. P. Xavier<sup>50</sup> Pavone<sup>51</sup> e Garofalo<sup>52</sup> q. aqui se acham agora juntos, e q. pa. se ajuntarem, escreverão a seu modo ao snr. Governador<sup>53</sup>; todos pertençon a Prova. de Goa, cujo Proval., ga. a sua subsistencia, deu hũa grde. quantia de rupias, de q. os 2 se veo aproveitando. Tem escrupulo da a fazerem fora da sua Missão, não atendendo q. todo aquelle dinhro. lhes fora dado unica. e puramte pa. tratar das Xpandes. de Maysur. Dirão q. forão lançados fora pello Turco; mas como agora mtas. daquellas terras estão nas mãos dos. Inglezes, quem os impede a satisfazer á sua conciencia.

V. Rma. pode propor isto q. escrevo a sua Exa. Reverendissima o q. será pa. grnde. bem das almas asim dos P. P. como daquellas ovelhas, e ficara pella miza. Ds. livre esta Prova., e a Missão de Madurey dos Ulapôis (?) q. forão introduzidos pellos sobreditos P. P. da Prova. de Goa.

#### Allied Documents

9— 1790, 15 Jan. — CONSTANTINO DE VASCONCELLOS, Superior of the Madurai Mission, Thanjavur, to DOM MANUEL DE JESUS MARIA JOSÉ OSA, Bishop of Mylapore.

Only the relevent parts of this document are given. GIRALDES communicated to VASCONCELLOS that he had heard that two Syrian Priests, with letters from the Governor of Cranganor, THOMAS PAREAMAKEL, for TIMOTEO and others, were on their way to the Madurai Mission. They had been placed under TIMOTEO's direction. It was also said that TIMOTEO had asked for them. At the same time some people were asking whether they could expect Latin Priests. Some Fathers wanted to call a meeting but VASCONCELLOS in a letter to GIRALDES forbade it, as it might cause disturbances. VASCONCELLOS therefore asks the Bishop what he should do in the matter. Finally he adds that TIMOTEO went from Pratacuddy to Malayadipalli where he was once stationed, on his way to Avoor to stay with GIRALDES (MA, Bundle 23, 4459).

. . . tive nota. de partirem pa. a Missão ha 3 Mezes, 2 Catenares Jacob Zaraktel e Jacob Ceromal com carta particular do Rmo. Gor. de Crãgor ao P. Timo. a cuja total direcção os entrega; outra carta urbanamte. escrita comunica ao do. P. a mim e ao P. Giraldes conducente ao mo. fim. Ouvi q. o P. Timo. os pedira mas parece me tera difficulde. em admittilos porq. daquellas ptes. lhe

<sup>50</sup> Note 9  
<sup>51</sup> Note 23

<sup>52</sup> Note 24  
<sup>53</sup> Note 35

veio outra carta q. subtilmente... se podia esperar por sujeitos do rito Latino etc., de facto os 2 Sacerdotes..., as cartas e ficarão em Cotatte e o P. Timo. parece vacilla, no q. ha de responder ao Gor. para o q. lhe ocorreo ser necessario. conclave de alguns Missos. e dos Xpãos. Respondi ao P. Giralde, plo. qual tive a nota. era escuzado o conclave, e q. eu julgava incomodo e perturbativo; porisso pa. elle não podia concorrer; não me expliquei mais, o Certo he q. nem para admittir os 2 sujeitos nem pa. deixar de admittilos ha necessario... ha xpanse. q. os dihariante. perturba mto.

..., saber o q. he vonte. de Va. Exa. e o q. devo fazer cazo q. elles venhão ou outros pa. algũas das Igras. q. se suppoem de Crangor, e eu julgo q. na realde. são de Mailapor. Tãobem se posso asinar algũa das Igras. a qm. trouxeo Provição de Va. Exa., sem particular determinação de Igra. isto entendo qdo. a necesside. assim o peça e não haja perigo de inquietações na xpanse.

O Pe. Timo. foi ha hum mes de Pratacuri pa. Maliaarapatti, rezida. em. q..., qdo. entrou na Missão; achasse enfermo e de camo. pa. Aur, aonde me occorre quer ficar com o A. Giralde...

10— 1792, 4 July — CONSTANTINO DE VASCONCELLOS, Thanjavur, to Dom MANOEL DE JESUS MARIA JOSÉ OSA, Bishop of Mylapore.

VASCONCELLOS reports that he communicated to GIRALDES what the Bishop had decided. GIRALDES replied that he would immediately leave for Ayampatty whither he was being transferred. However, if there was any delay, they should ascribe it to the state of his health. VASCONCELLOS adds that he has also sent to JOSÉ (DA EXPECTAÇÃO) the order for him to proceed to Avoor to take GIRALDES' place (MA, Bundle 21, 6189).

Aos 4 de Junho escrevi ao R. P. Anto. Giralde a determinação de Va. Exa. e a pena qe. encorria no caso o. desobedecesse.

Respondeo com a devida sujeição e com a possivel promptidão se pos logo a camo. pa. Aiampettai; pedindo q. se houvesse algũa demora a atribuisse á sua indisposição; a esta atribuo, ... fazendo na jornada a cujo termo, tendo boa saude. E mto. tempo podia ter chegado; até agora não passou de Varugapatti.

Logo mandei tbem. a Carta de Vs. Exa. pa. o. P. Fr. Jozé<sup>54</sup> hir assistir em Aur; não veio com tanta brvide., como sahio o P. Giralde por q. a enchente dos rios e algũa outra justa cauza o impedio. Hoje partio daqui e talvez hoje mesmo chegará ao termo destinado.

Brevemte. darei pe. á V. Exa. com a mais atenção, q. devo; agora não posso.

11— 1792, 28 Feb. — CONSTANTINO DE VASCONCELLOS, Thanjavur, to Dom MANOEL DE JESUS MARIA JOSÉ OSA, Bishop of Mylapore.

Only the first part of this letter is given. A certain section of the Christians in Avoor were opposed to GIRALDES and did not want him to function as their Parish-priest any longer. The Bishop of Mylapore therefore issued orders for him to transfer to Ayampatty, but he refused to go. In the end he was willing to compromise if the Bishop gave him a new command. TIMOTEO XAVIER was involved in the affair as he had been given certain powers by the Governor of Cranganore in this disputed area.

Recebi a mta. estimavel carta de Vs. Exa. q. trouxerão os Xpãos, q. sciente e consentiente o P. Timo.<sup>55</sup> forão pedir a Va. Exa. mandasse outro Missio. pa.

<sup>54</sup> JOSÉ DA EXPECTAÇÃO, Note 10

<sup>55</sup> Timoteo Xavier, Note 9

Aur e propor as rezoens q. tinhão pa. não quererem o P. Giraldes, o qual aqui veio estando eu hũ pouco molestado e ainda não esto perfeitamente sam. Veio perturbado e indisposto aceitar o despacho da petição q. fes a V. Exa. e empenhado a ficar em Trigenapali succeda o q. succeder sem lhe fazer abalo a infamia, nẽ a boa fama. dei lhe os consos. q. devia sem effo. algũ, imo algũ excesso mostrou depois. desculpico com a decrepita ida., qt. distam da Goa... a qual a fas dizer e desdizer.

Tanto q. teve algũa nota. do q. Vs. Exa. ordenou me mandou o bilhete incluzo, dizendo mais... judicium o q. não ordenasse eu couza algũa sem 2a ordem de Va. Exa. a qual parece tem feito diliga. pa. impedir.

Poucos dias depois mandou o Pe. Timo. hũa carta a qual disse o portador, lira e fechara o P. Giraldes. Dis a carta q. por varias vias ouvira e agora lho confirmara o do. Pe q. Vs. Exa. escrevesse ao Misso<sup>56</sup>. de Aiãpattai pa. hir pa. a rezida. de Aur ab antiquis pertencente ao Arcebispado, assim como Varug. = q. nenhũa ... se pode aumentar ou diminuir ... = isto posto qm. empeça eu a ida de tal Misso., porq. hindo se ... apresentar provizão e patente de qm. governa Arcebispado o declarara por intruzo e uzara dos seus poderes q. são bem amplos pa. não vir maiores tribulaçoens entre Missos. e Missos., Bispado e Arcebispado q. seriam peiores q. ... logo logo escrevasse eu á Aiãpete embaraçado a partida do Misso. sub pena... Alem disto dis que A. Giraldes lhe pedi = va pa. a rezida. de Aur athe de outra = o q. posto esta provida aquella rezida., esta a scripta da da. Carta.

Eu vindo isto; o q. o Timo., aindaq. bom homem, tem repentes perigotos q. podem amotinar mto., tendo os amplos poderes q. insinua, vendo them. q. está de diverso animo q. antes; e persuadendome q. so mostrado lhe claros titulos e provas evidentes q. no foro externo prevaleção á posse a qual contra titulum não vale e sem elle tem força em todo o dircito, julguei não convinha botar neste perigoto ponto. Respondi q. Va. Exa. queria succedo da Myssão.

<sup>56</sup> JOSÉ DA EXPECTAÇÃO

# DIE REALISIERUNG DER APARTHEIDSPOLITIK IM ERZIEHUNGSSYSTEM DER NICHTWEISSEN BEVÖLKERUNGSGRUPPEN IN DER REPUBLIK SÜDAFRIKA

von Hans-Martin Große-Oetringhaus

„Das Elend der Bantuerziehung ist so groß, daß man es nicht beschreiben kann.“ Diesen resignierenden Satz schrieb LUTHULI in seinem Buch: *Mein Land, mein Leben*. Trotzdem soll hier der Versuch unternommen werden, die Mechanismen der Erziehung der Nichtweißen in Südafrika zu durchleuchten. Die Erziehung stellt nämlich einen entscheidenden Stabilisierungsfaktor der Apartheidspolitik dar. Diese Tatsache wird in den neueren Veröffentlichungen über die Situation in Südafrika von FRANZ J. T. LEE und BETTINA DECKE nur ungenügend berücksichtigt. Will man aber die realen Chancen einer Veränderung der politischen, sozialen und ökonomischen Situation in Südafrika abwägen, so muß in der zukünftigen Diskussion über die Apartheid der Faktor ‚Erziehung‘ mehr als bisher berücksichtigt werden.

## 1. Einfluß der C.N.E. auf die Apartheid im Erziehungssystem

Die ‚Christian National Education‘ (C.N.E.) bildet eine wichtige Determinante in der Erziehung weißer und nichtweißer Schüler. Ihre Ursprünge müssen in der Einheit von Staat, Kirche und Schule aus der Zeit des 16. bis 19. Jahrhunderts gesucht werden. Die europäischen Siedler brachten dieses Weltbild mit nach Südafrika, verteidigten es später als Buren gegen britische Liberalisierungs- und Anglikanisierungsversuche und wollten das traditionelle Verhältnis von Kirche, Staat und Schule beibehalten, als sie im ‚Großen Trek‘ ins Landesinnere zogen. Diese Idee konsolidierte sich nach dem Burenkrieg als Reaktion auf die erneuten Anglikanisierungsbemühungen, was sich in der Bewegung ‚Vrye Christelike Nasionale Onderwys‘ und der Gründung von ungefähr 200 privaten C.N.E.-Schulen im Transvaal und im Orange Free State ausdrückte. Die ‚Smuts-Act‘ und die ‚Hertzog-Act‘ machten zu Beginn des 20. Jahrhunderts so weitgehende Zugeständnisse an die C.N.E.-Bewegung, daß diese einer Übernahme ihrer Schulen durch den Staat zustimmen konnte.

1939 tagte ein Kongreß der ‚Federasie van Afrikaanse Kulturvereniginge‘ (F.A.K.), auf dem ein Institut für C.N.E. gegründet und ein Komitee gewählt wurde, das eine detaillierte C.N.E.-Theorie formulieren sollte. Dabei verstand man unter ‚christlich‘ die spezifisch burische Exegese der calvinistischen Lehre und unter ‚national‘ die bedingungslose Loyalität gegenüber dem Staat und der mit ihm verbundenen Geschichte, Kultur, Sprache und ökonomischen und gesellschaftlichen Struktur, wofür KANDEL den Begriff des ‚agressive nationalism‘ benutzte.

Im politischen Statement der C.N.E. von 1948 wird eine Übertragung der empirisch kaum abgesicherten und einzig wertenden und fordernden C.N.E.-Theorie auf die Erziehungspraxis versucht. Die dort aufgezeich-

neten Curricula weisen zum größten Teil rein emotionale, rassistische und unwissenschaftliche Elemente auf. Die letzten Artikel verdeutlichen, daß auch die nichtweißen Bevölkerungsgruppen mit in die C.N.E. einbezogen werden sollen. Eine Analyse des Bantuschulsystems wird zeigen, daß den Forderungen der C.N.E. weitgehend entsprochen wurde.

Eine systemimmanente Kritik zeigt gewisse Widersprüche in der C.N.E.-Theorie auf. Einerseits sollen die Bantu christianisiert und kultiviert, andererseits aber nicht europäisiert werden, sondern ihre eigene Kultur entfalten. Einerseits gilt das christliche Prinzip, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, andererseits lehrt der Nationalismus, die eigene Gruppe als die wichtigste und beste anzusehen. Aus pädagogischer Sicht lassen sich zwei Hauptkritikpunkte anbringen: zum einen handelt es sich bei der C.N.E.-Theorie um eine autoritäre Doktrin, zum anderen hat diese Doktrin einen ausschließlichen und chauvinistischen Charakter. Der Autoritarismus der C.N.E. versucht, Kindern zu suggerieren, daß Apartheid gottgegeben sei. Sie wird in der Schule als einzig mögliches Muster für eine südafrikanische Gesellschaft dargestellt. Da die Apartheid nicht als möglich fehlbare Doktrin präsentiert wird, werden die Schüler einer politischen Propaganda in der Verkleidung gottgegebener Wahrheit ausgeliefert.

## II. Verwaltung des Bantuschulwesens

Das Bantuerziehungsgesetz von 1953 verwirklichte weitgehend Forderungen der C.N.E. Dem Gesetz folgte eine Säkularisierung und Zentralisierung des Schulsystems, wodurch das Erziehungssystem für die Regierung regulierbarer und regierbarer wurde. Durch die Einrichtung eines Bantuerziehungsministeriums, verschiedener Schulregionen, vieler Schulkreise und zahlloser Schulausschüsse wird heute die Durchführung der Regierungskonzeption bis hin zur untersten Stufe des Erziehungssystems garantiert. Die Schulausschüsse an der Basis bilden dabei ein höriges Werkzeug der Regierung, da ihre Mitglieder nicht von der Gesamtheit der Bantueltern gewählt, sondern von abhängigen Häuptlingen, Staatssekretären oder Bantukommissaren ernannt werden. Sie können darum auch nicht die Aufgabe einer wirklichen Selbstverwaltung erfüllen, sondern müssen als ausführende Organe von Regierungsanweisungen betrachtet werden. Selbst in der Transkei, wo das lokale Unterrichtsministerium die Verwaltung über die Erziehung übernahm, sind der schulischen Selbstverwaltung durch das Vetorecht der Zentralregierung enge Grenzen gesetzt.

Die Schulen der Bantu lassen sich nach ihren Trägern in sechs Hauptkategorien einteilen: die Bantu-Gemeindeschulen, die staatlichen Bantuschulen, die Farmschulen, die Minen- und Fabrikschulen, die Krankenhausschulen und die Spezialschulen.

Es bietet sich aber auch eine andere Einteilungsmöglichkeit an. Da in der *Primary School* der muttersprachliche Unterricht im Vordergrund steht, ergeben sich aus der Vielzahl der Bantusprachen große Schwierig-

keiten. Um dieser Problematik zu begegnen, teilte man die Schulen in drei Kategorien ein: *Single Medium Schools*, *Bilingual Medium Schools* und *Dual Medium Schools*. In den *Single Medium Schools* wird jeweils nur in einer der Bantusprachen unterrichtet. Darum wurden solche Schulen vornehmlich in den Bantustans eingerichtet, die mehr oder weniger eine homogene Stammes- und Sprachstruktur aufweisen. In Gebieten, wo zwei zahlenmäßig stark vertretene Bantugruppen zusammenwohnen, werden in ein und derselben Schule Parallelklassen für verschiedene Sprachen eingerichtet. Diese Schulen nennt man *Bilingual Medium Schools*. In Gebieten aber, wo die Schülerzahl nicht groß genug ist, um eine Organisation von Parallelklassen zu rechtfertigen, muß der Lehrer beide Bantusprachen beherrschen. Der Unterricht wird dann zweisprachig durchgeführt. In Gebieten, wo eine oder zwei von drei Sprachen von einer solchen Minderheit gesprochen wird, daß eine *Dual Medium School* unökonomisch sein würde, bleibt der Minorität keine andere Wahl, als die Kinder in der Sprache der Majorität unterrichten zu lassen. Hier zeigen sich die Probleme und Härten einer Betonung der Muttersprache als Unterrichtsmedium ganz deutlich. Ein Unterricht in englischer Sprache könnte diese Schwierigkeiten abbauen.

### III. Finanzierung des Schulsystems und ihre Folgen

Die Finanzierung der Bantuerziehung und ihre Folgen zeigen, wie die Apartheid im Schulsystem der Bantu realisiert wird. Das praktizierte Prinzip der Selbstfinanzierung der Erziehung durch die Bantu hat nämlich zur Folge, daß die Bantuerziehung nicht wie die der Weißen vollständig aus dem allgemeinen Staatshaushalt bezahlt wird, daß die Bantu ein hohes Schulgeld bezahlen müssen, während der Schulbesuch für Weiße kostenlos ist, und daß zahlreiche Sondergebühren die Schulkosten erhöhen.

Diese Finanzierungspolitik impliziert für die Bantu Unterprivilegierung und Diskriminierung und macht den Charakter der Apartheidspolitik transparent, der sowohl eine Emanzipation als auch eine wirklich getrennte, spezifische Entwicklung ausschließt. Beides würde nämlich politische Folgen haben, die zur Aufhebung des jetzigen rassenoligarchischen System führen würden. Während eine weitgehende Emanzipation die Vorherrschaft und Privilegierung einer ethnischen Minderheit in Frage stellen würde, hätte eine Realisierung der getrennten Entwicklung den Zusammenbruch der weißen Wirtschaft zur Folge. Um beides von vornherein auszuschließen, setzen die staatlichen Gegenmaßnahmen bereits bei der Erziehung an. Eine dieser Gegenmaßnahmen bildet die Finanzierungspolitik für das Schulwesen. Mit ihrer Hilfe verhindert die Regierung, daß die Bantu jemals zu einer wirklichen Konkurrenz für Weiße werden, was bei gleichem Bildungsstand zu befürchten wäre. Die Erreichung dieses Ziels wird durch die Folgen der Finanzierungspolitik garantiert.

Zu ihnen zählen die ungleichen Pro-Kopf-Ausgaben für die Erziehung, die es ermöglichen, daß die staatlichen Ausgaben für einen weißen Schüler fünfzehnmal so hoch sind wie für einen Bantuschüler.

Eine weitere Folge bildet die fehlende Schulpflicht. Während die Schulpflicht für Weiße existiert, wird sie von maßgebenden Apartheidspolitikern für die Bantu erst für den Zeitpunkt in Aussicht gestellt, wenn die Bantuwirtschaft die ausgebildeten Kapazitäten absorbieren kann. Damit wird die Einführung der Schulpflicht auf unbestimmbare Zeit hinausgezögert oder vielleicht sogar ganz ausgeschlossen, wenn man berücksichtigt, daß angesichts der integrierten südafrikanischen Wirtschaft nach ethnischen Gruppen getrennte Wirtschaftssysteme kaum denkbar sind. Unregelmäßiger oder unterlassener Schulbesuch sind die unausbleibbaren Folgen der fehlenden Schulpflicht. Da der Schulbesuch nicht obligatorisch ist und viele Schüler aus finanziellen Gründen zeitweilig arbeiten müssen, ist die Überalterung der Schüler außergewöhnlich hoch. Das bringt eine sehr heterogene Altersstruktur in den einzelnen Klassen mit sich, die wiederum eine Vielzahl pädagogischer Probleme zur Folge hat. Auch die hohen Abgangsraten müssen auf die Finanzierungspolitik der Bantuerziehung zurückgeführt werden. Während die Schülerzahl in den unteren Klassen sehr hoch ist, nimmt sie nach oben unverhältnismäßig stark ab. Einer der wesentlichsten Gründe hierfür ist die Abgangsrate in den unteren Klassen. 25 % der Bantuschüler verlassen die Schule bereits wieder nach dem ersten Jahr und 95 % in den ersten sechs Jahren.

Eine andere Folge der Finanzierung drückt sich in dem ungleichen Schüler-Lehrer-Verhältnis aus. Während es an den Schulen für Weiße 21:1 beträgt, liegt es an den Bantuschulen 60:1. Dieser eklatante Lehrermangel führte zum *Double Session System*. In ihm unterrichtet jeweils ein Lehrer zwei Klassen, deren Unterrichtsstundenzahl stark gekürzt wurden. Dadurch werden aber auch für die Bantukinder notwendige Schuleinflüsse reduziert und die Unterprivilegierung potenziert. Etwa 80 % der Bantuschüler der ersten zwei Schuljahre befinden sich in diesem System. Unzureichende Ausbildung, niedrige Gehälter und ungünstige Arbeitsbedingungen der Lehrer sind ebenfalls Folgen der Erziehungsfinanzierung. Hier müssen auch die Ursachen für den Lehrermangel und damit für das ungünstige Lehrer-Schüler-Verhältnis gesucht werden. Die unzureichende Zuteilung von staatlich bezahlten Lehrern an die Bantuschulen hat zur Notwendigkeit der Anstellung von privat bezahlten Bantulehrern geführt. Ohne diese Anstellungen wäre das Schüler-Lehrer-Verhältnis noch ungünstiger. 1968 wurden 17,2 % aller Bantulehrer privat bezahlt.

Doch nicht nur bei der Bezahlung von Lehrkräften, sondern auch bei der Unterhaltung der Schulgebäude ist eine finanzielle Eigenbeteiligung der Bantu notwendig geworden. Allerdings wird diesbezügliche Selbsthilfe manchmal — wie in Soweto — erschwert. Die Regierung möchte nämlich nicht zu viele Schulplätze in den Städten schaffen, damit eine möglichst große Zahl von Bantuschülern gezwungen wird, Schulen in den Bantustans zu besuchen. Die von der Regierung beschrittene Finanzierungspolitik hat auch zu einer Ungleichheit in der Unterstützung von Lehrmitteln geführt. Während für Weiße, Inder und Mischlinge die Schul-

bücher kostenlos sind, müssen die Bantu sie zum großen Teil selber bezahlen. Für einen Bantuschüler wird auf diesem Gebiet nur ein Zwanzigstel dessen ausgegeben, was ein weißer Schüler bekommt.

Wegen der hohen Abgangsrate an der *Primary School* ist die Zahl der Analphabeten unter den Bantu sehr hoch. Angesichts dieser Tatsache kommt der Erwachsenenbildung eine besonders wichtige Funktion zu. Trotzdem gibt es für die Bantu kein wirkungsvolles Erwachsenenbildungssystem. Die unterlassenen Aktivitäten lassen vermuten, daß der Regierung unkritische Hilfsarbeiter besser in das Konzept der Apartheid passen, als produktivere, dafür aber auch kritischere Bantu. Eine ähnlich eminent wichtige Rolle fiele der Vorschulerziehung zu. Doch wird es sie in Zukunft kaum geben, da nicht einmal das Primar- und Sekundarschulwesen ausreichend ausgebaut ist.

Angesichts dieser Erziehungsfinanzierung und ihrer Folgen, die Benachteiligung und Chancenungleichheit der Bantu schon in der Kindheit zementieren, zeigt sich die Realisierung der Apartheidspolitik in der Erziehung. Die Finanzierungsprinzipien machen aber auch die systemimmanenten Gefahren der Apartheidspolitik deutlich. Das Wirtschaftswachstums beträgt in Südafrika durchschnittlich  $4\frac{1}{2}\%$ . Falls die Zuwendungen für die Erziehung nicht annähernd gleich schnell anwachsen, droht ein Mangel an qualifizierten Arbeitskräften und damit die Gefahr eines wirtschaftlichen Zusammenbruches.

#### IV. Staatliche Regulierungsmöglichkeiten

Um die Produktion von Bildungskapazitäten im Bantuschulsystem zu regulieren und damit die Bantuerziehung der Apartheidspolitik dienstbar zu machen, werden neben der Finanzierung der Bantuerziehung und deren Folgen auch administrative Maßnahmen genutzt, deren Regulierungsmöglichkeiten nicht unbedingt in Verordnungen und Aktivitäten bestehen müssen, sondern auch gerade in deren Unterlassung liegen können. Zu ihnen müssen die unzureichenden Erziehungsmöglichkeiten für Bantuschüler in weißen ländlichen Gebieten, die unzureichende Entwicklung der Sekundärerziehung, das Abschieben von Schülern in die Bantustans, die unzureichende berufliche Ausbildung, die Ungleichheit in den Prüfungsvorbereitungen, Manipulationen bei der Wahl des Schulabschlusses, Erschwernisse beim Übergang zur Universität und eine mangelhafte Ernährung gezählt werden. Drei dieser Maßnahmen sollen hier näher beschrieben werden.

Die Bantu in den weißen Farmgebieten sind bei der Primärerziehung fast ganz auf die *Farm-Schools* angewiesen. Um eine solche Schule besuchen zu können, bedürfen die Kinder der Zustimmung des Farmers, auf dessen Boden sich die Schule befindet, und des Farmers, bei dem sie leben. Jeder Farmer kann ihnen diese Zustimmung verweigern und damit die Zukunft der Bantukinder verbauen. An Stelle eines großzügigen Ausbaus der Erziehungsmöglichkeiten für Bantu in den ländlichen Gebieten überträgt der Staat also den weißen Farmern weitgehende Machtbefug-

nisse in der Schulerziehung und überläßt ihnen damit die Entscheidung über die Zukunft der Bantu. Ihre Entscheidungen werden natürlich durch das Bestreben, möglichst anspruchslose, billige und unkritische Hilfsarbeiter zu produzieren, geleitet. Die einzige Möglichkeit der Bantukinder aus diesen Gebieten, auf eine *Secondary School* zu gehen, besteht darin, ein Internat in den Bantustans zu besuchen. Die Internatskosten sind aber gewöhnlich von den auf dem Lande lebenden Bantufamilien nicht aufzubringen, so daß ihnen der Weg zu einer Sekundarerbziehung versperrt wird und sie so den weißen Farmen als billige Arbeitskräfte erhalten bleiben.

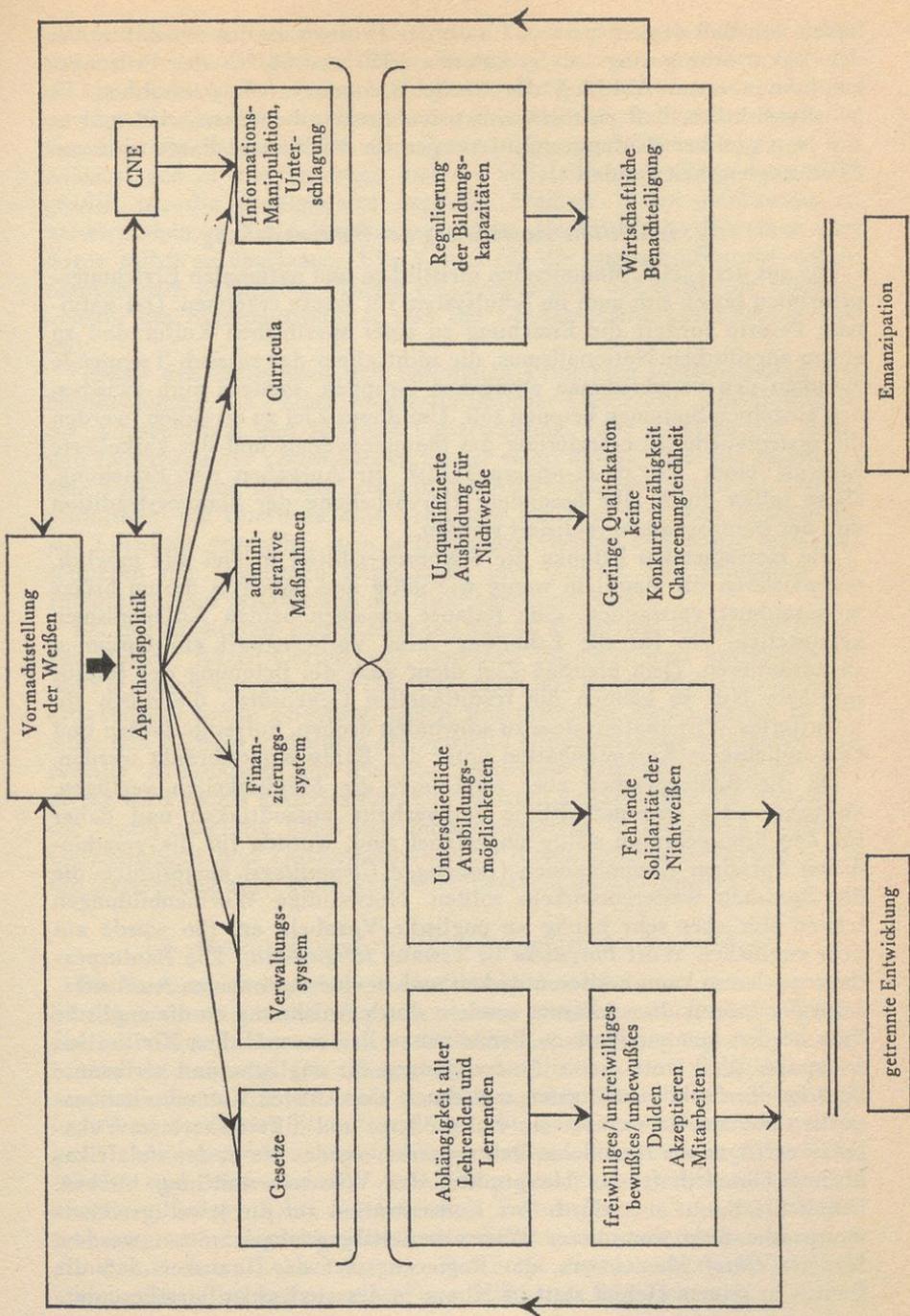
Fast alle Schüler mit einer Schulausbildung, die über das achte Schuljahr hinausgeht, verlieren automatisch das Wohnrecht in weißen Gebieten, weil fast sämtliche weiterführenden Schulen in den Bantustans liegen. Zudem zeigt sich hier auch, wie weitreichend die Folgen der *Group Areas Act* von 1950 und des *Native Laws Amendment Act* von 1952 sind. Nach diesen Bestimmungen dürfen sich die Familienangehörigen eines Ansässigen nur dann im selben Gebiet aufhalten, wenn sie dort ebenfalls in einem Arbeitsverhältnis stehen. Da aber ungefähr die Hälfte der Bantubevölkerung in den Städten lebt, und 80 % aller Kinder in die Gemeindeschulen der Bantustans gehen müssen, da sie noch kein festes Arbeitsverhältnis in den Städten vorweisen können, leben sehr viele Familien getrennt. Diese unzumutbare Situation wird noch dadurch erhärtet, daß die Kinder nie länger als 72 Stunden ihre Eltern in der Stadt besuchen dürfen. Auch Kindern, die berechtigt sind, bei ihren Eltern in den *Bantutownships* zu leben, wird offiziell empfohlen, die *Secondary Schools* in den Bantustans zu besuchen.

Viele Bantuschüler werden so gezwungen, in die Bantustans zu gehen, verlieren aber in dem Augenblick das Wohnrecht im weißen Gebiet und dürfen darum auch nach Beendigung ihrer Ausbildung oft nicht mehr zu ihren Eltern in die *Townships* zurückkehren. Auf diese Weise kann man gebildete und damit zu kritische Bantu in die Bantustans abschieben, wo sie die Apartheidspolitik der Regierung weit weniger gefährden als in den Städten. Man läßt dann jeweils nur soviele wieder heraus, wie man gerade in den weißen Gebieten benötigt.

Auf Grund des Lehrplanes besteht zwischen dem *Junior-Certificate*<sup>1</sup> für Bantu und für Weiße ein gravierender Unterschied. Vor allem in den wissenschaftlichen Fächern sind die Anforderungen bei den Bantu bewußt niedriger gehalten. Darum muß ein Bantuschüler, der die *Matriculation*<sup>2</sup> anstrebt, von einer viel schlechteren *Junior-Certificate*-Position aus in der gleichen Zeit die gleichen *Matriculation*-Anforderungen wie weiße Schüler erfüllen, die aber viel besser auf diese zwei letzten Jahre und die anschließende Prüfung vorbereitet sind. Somit ist es nicht verwunderlich, daß nur wenige hochbegabte Bantuschüler hier überhaupt eine Chance

<sup>1</sup> vergleichbar der Mittleren Reife

<sup>2</sup> vergleichbar dem Abitur



haben und daß dementsprechend auch der Prozentsatz der Abschlüsse bei den Bantu sehr gering ist. So konnten 1970 nur 66,7% der Prüfungskandidaten einen Abschluß der *Senior Secondary School* erreichen. Es ist offensichtlich, daß eine sehr intensive Auslese betrieben wird und es sich trotz gleicher Prüfungsanforderungen für Weiße und Bantu nicht um Chancengleichheit handelt.

#### V. Inhaltliche Ausrichtung der Bantuerziehung

Die aus der C.N.E. stammenden christlichen und nationalen Erziehungsprinzipien lassen sich auch im Schulsystem für Bantu erkennen. Das nationale Prinzip fordert die Erziehung zu einer spezifischen Kultur und zu einem spezifischen Nationalismus, die nicht allein das rassisch Trennende zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen, sondern auch zwischen den einzelnen Stämmen betonen soll. Um dieses Ziel zu erreichen, werden die systematische Konservierung des Stammeswesens und der kalkulierte Entwurf einer ‚Divide-et-impera-Taktik‘ zu Aufgaben der Erziehung. Diese sollen durch eine besondere Hervorhebung der Stammestradiation und der Bantusprachen realisiert werden.

Die Herrschenden betonen die Stammestradiation so viel wie möglich, europäisieren die Bantu so wenig wie nötig und haben es darum bisher ausgezeichnet verstanden, eine Balance zwischen beiden Antagonismen herzustellen, um für die Erhaltung ihrer Vorherrschaft ein Optimum zu garantieren. Dem gleichen Ziel dient auch die Betonung der Bantusprachen. Nur so können die traditionellen Gegensätze, die durch ein integriertes Wirtschaftssystem zu schwinden drohen, aufrechterhalten und eine unliebsame Kommunikation unter den Bantu eingeschränkt werden.

Da die Bantusprachen aber nicht über die Möglichkeiten verfügen, abstrakte oder wissenschaftliche Sachverhalte auszudrücken und daher für den Schulgebrauch völlig ungeeignet sind, wurden für die verschiedenen Sprachen Kommissionen (*Language Committees*) eingerichtet, die die Sprachen weiterentwickeln sollten. Notwendige Wortneubildungen lehnen sich aber sehr häufig an englische Vokabeln an. (So wurde aus dem englischen Wort *longitude* in Tswana *longitshutu*.) Die Bantusprachen werden so kaum weiterentwickelt und zu einer autonomen Ausdrucksform der Bantukultur geformt, sondern durch Anlehnung an die englische Sprache den kommunikativen Bedürfnissen der europäischen Zivilisation angepaßt. Weil trotz dieser Anstrengungen die englische und afrikaanse Sprache die funktionsfähigsten und damit sinnvollsten Kommunikationsmedien bleiben, da sie über ein viel größeres und differenzierteres Vokabular verfügen als irgendeine Bantusprache, werden sie in der südafrikanischen Gesellschaft das Hauptmittel der Wissensvermittlung bleiben. Damit die Bantu aber durch ihre Konzentration auf die jeweilige Stammesprache nicht von dieser Wissensvermittlung abgeschnitten werden, forderte *Chief MATANZIMA*, der Regierungschef der Transkei, daß die Bantus in seinem Gebiet statt in Xhosa in der englischen Sprache unter-

richtet werden sollten. Auch der *African National Congress* (A.N.C.) befürwortet einen möglichst frühen Übergang zu einer amtlichen Sprache als Unterrichtsmedium, da er befürchtet, daß ein Unterricht in der Muttersprache die Qualität des Unterrichtes beeinträchtigen könnte. Doch die Entscheidung darüber wird den Bantu nicht zugebilligt. So zeigen die Erfahrungen in der Transkei, daß die südafrikanische Regierung nicht gewillt ist, die proklamierte ‚separate Freiheit‘ dieses Bantustans zu verwirklichen und die Entscheidung über die Wahl der Sprachen den Bantu selbst zu überlassen. Ein Votum für die englische Sprache würde nämlich dem nationalen Prinzip entgegenwirken, das durch die Hervorhebung der Stammestradiation und der Muttersprache realisiert werden soll.

Gemäß den christlichen und nationalen Prinzipien dominieren in den Stundenplänen die Fächer: muttersprachlicher Unterricht, Einführung in die Amtssprachen und religiöse Unterweisung. Eine Analyse der Stoff- und Lehrpläne der verschiedenen Fächer zeigt, daß ihr Ziel die erzieherische Vorbereitung auf ein Leben in der Apartheidsgesellschaft ist. Darum postulieren die Curricula eine Erziehung zur ethnologischen Egozentrik, zur Loyalität gegenüber dem herrschenden System und damit zum Akzeptieren der gegebenen Regelungen und Gesetze und schließlich zur Integration und Mitarbeit in der Apartheidsgesellschaft.

Bei der Erreichung dieses Ziels werden im Unterricht durch Auslassungen, falsche Akzentuierung und unwahre Informationen unterschwellig die Vorturteile der geistigen Unterlegenheit und unberechenbaren Gewalttätigkeit der Bantu gefördert. Durch eine manifeste Manipulation in den einzelnen Fächern und durch die bewußte Unterschlagung politischer und sozialer Alternativen für das gesellschaftliche Zusammenleben in Südafrika wird zudem noch das Kardinalvorurteil gestärkt, daß die Apartheid die einzig mögliche Form des Zusammenlebens in Südafrika darstellt. Gefährlichkeit und Unkontrollierbarkeit dieses Vorurteils werden durch die Darstellung einer gottgegebenen Apartheid noch potenziert.

## VI. Ausbildung und Arbeitsbedingungen der Bantulehrer

Die Bantuerziehung wird ernsthaft durch den eklatanten Lehrermangel, die mangelhafte Ausbildung, die daraus resultierende niedrige Qualifikation vieler Lehrer und die schlechten Arbeitsbedingungen der Lehrkräfte beeinträchtigt. Die mangelhafte Ausbildung der Bantulehrer wird einerseits durch eine schlechte Ausstattung der *Teachers Training Colleges* und durch das Bestreben verursacht, möglichst Lehrer mit niedrigen Gehaltsansprüchen zu produzieren. Andererseits geben auch die Ziele, Inhalte und Methoden der Ausbildung Anlaß zur Kritik, da sie den künftigen Lehrer nicht zur kritischen Verarbeitung alter und zur Erarbeitung neuer Erziehungsmethoden befähigen, sondern ihn zu einem ‚funktionierenden Lehrer‘ formen. Die Folge dieser unzureichenden Ausbildung ist ein hoher Prozentsatz unqualifizierter Bantulehrer.

Fügt sich ein Lehrer nicht in die Rolle eines ausführenden Organs des Ministeriums, auf die ihn die Ausbildung vorbereitet hat, so zwingt ihn eine Liste von Situationen, in denen er sich eines Vergehens schuldig macht, zur Konformität mit der Ideologie der Regierungspartei oder zur völligen politischen Abstinenz. Zudem sind zahlreiche Schüler als Spitzel angeworben, die die politischen Einstellungen und Aktivitäten der Lehrer und Mitschüler kontrollieren. Die Abhängigkeit des Schulrates vom Ministerium für Bantuerziehung setzt sich so nach unten bis zur Basis weiter fort. Neben dem Disziplinarrecht macht auch das Gehalt den Bantulehrer völlig abhängig. Gehaltszuschläge gibt es nur bei ‚guter Führung‘. Schließlich drückt sich in der Bezahlung neben der großen Abhängigkeit auch eine Diskriminierung des Bantulehrers aus, da er nur 32 bis 46 Prozent des Gehaltes eines weißen Kollegen erhält.

### VII. Funktionsfähigkeit des Systems

Die Erziehung der Mischlinge und Inder unterscheidet sich nicht prinzipiell, sondern nur graduell von der der Bantu, ist entschieden unqualifizierter als die der Weißen, aber noch genügend besser als die der Bantu, um die Spannungen zwischen beiden unterprivilegierten Bevölkerungsgruppen aufrechtzuerhalten, ihre Solidarisierung zu verhindern und somit die Vormachtstellung der Weißen abzusichern.

Die Erziehung der Nichtweißen in Südafrika läßt also ein Modell erkennen, in dem die Erziehung Resultat und Instrument der Apartheidspolitik zugleich ist. Dadurch entsteht ein Kreislauf, der nur schwer zu durchbrechen ist und sich mit der Zeit durch weitere Perfektion und durch die Erfassung jüngerer Generationen immer mehr stabilisiert.

Durch die Vormachtstellung sind die Weißen in einer Situation, in der sie über die Machtmittel und Möglichkeiten verfügen, zur Sicherung ihrer Stellung die Apartheidspolitik durchzusetzen. Diese erfaßt direkt oder indirekt sämtliche Bereiche des Erziehungswesens für Nichtweiße. Die legislative Grundlage der Erziehung wurde durch eine Reihe von Gesetzen geschaffen, von denen das *Bantu Education Act* von 1953, das *Exchequer and Audit Amendment Act* von 1955, das *Vocational Education Act* von 1955, das *Extension of University Education Act* von 1959, das *Coloured Persons Education Act* von 1963 und das *Indian Education Act* von 1965 die wichtigsten sind. Die Verwaltungs- und Finanzierungssysteme der verschiedenen Erziehungssysteme liefern das notwendige Instrumentarium zur Durchsetzung dieser Gesetze. Doch nicht nur durch den Aufbau des Verwaltungsapparates an sich, sondern auch durch direkte administrative Maßnahmen wie auch über die Curricula wird die Apartheid auf die Erziehung übertragen. Eine versteckte Möglichkeit stellt schließlich die Manipulation und Unterschlagung von Informationen dar, die auch durch die Erziehungsphilosophie der C.N.E. gefördert wird. Zwischen diesen Erziehungsdeterminanten, von denen der Übersicht wegen nur die sechs wesentlichsten hier aufgeführt werden sollen, bestehen

natürlich Interdependenzen. Diese Determinanten ermöglichen die Abhängigkeit aller Lehrenden und Lernenden, unterschiedliche Ausbildungsmöglichkeiten für die verschiedenen Bevölkerungsgruppen, eine unqualifizierte Ausbildung für Nichtweiße und die Regulierung von Bildungskapazitäten.

Um der Gefahr zu entgehen, sich durch die Bildung der Nichtweißen eine ständig wachsende Opposition heranzubilden, wird durch eine rigore und permanente Abhängigkeit aller Lehrenden und Lernenden versucht, diese freiwillig oder unfreiwillig, bewußt oder unbewußt zum Dulden, Akzeptieren oder, wenn möglich, so gar zur Mitarbeit in der Apartheid zu bringen. Die Realisierung zeigt, daß diese Versuche langfristige Erfolg haben und somit die Vormachtstellung der Weißen stabilisieren helfen.

Die unterschiedlichen Ausbildungsmöglichkeiten liegen sowohl in den rassistisch getrennten Erziehungssystemen als auch in den verschiedenen Inhalten und Zielen. Lehrende und Lernende werden in kultureller Isolation gehalten und dadurch gezwungen, sich auf die eigene Gruppe zu zentrieren. Sie mißtrauen darum anderen und fühlen sich somit weder mit der südafrikanischen Gesamtgesellschaft noch mit den Benachteiligten anderer Bevölkerungsgruppen verbunden. Auf diese Weise wird eine weitgehende Solidarität der Nichtweißen blockiert und somit die Vormachtstellung der Weißen gestärkt.

Eine weitere Folge der oben aufgeführten Determinanten ist das niedrige Niveau der Ausbildung für Nichtweiße. Besonders am Bantuerziehungssystem läßt sich deutlich erkennen, daß bewußt zu einer Kultur erzogen wird, die auf Grund ihrer Eigenschaften unterlegen sein muß. Eine unqualifizierte Ausbildung bewirkt aber geringe Qualifikationen, was die Konkurrenzunfähigkeit noch steigert und eine weitreichende Chancenungleichheit zur Folge hat. Resultat dieser Chancenungleichheit ist eine wirtschaftliche Benachteiligung der Nichtweißen, die die Herrschaft der Weißen zementiert.

Ähnlich wirken sich die Möglichkeiten zur Regulierung von Bildungskapazitäten aus. Schon VERWOERD warnte davor, dem Bantu durch eine gute Schulausbildung die grünen Weiden der europäischen Gesellschaft zu zeigen und sie somit in die Irre zu führen oder durch eine Bildung beim Bantu sogar Erwartungen zu wecken, die nicht im Einklang mit den Möglichkeiten Südafrikas ständen. Stattdessen soll die Erziehung die Nichtweißen auf ihre gesellschaftliche Rolle vorbereiten und beschränken, die ihnen die Weißen einräumen. Eine solche Rolle bedeutet zwangsläufig wirtschaftliche Benachteiligung und damit Ausbau des weißen Primats.

Hier schließt sich der Kreis. Seine ständige Perpetuierung stellt die entscheidende Garantie für das System dar. Die Funktionsfähigkeit dieses Kreislaufsystems und die starke Interdependenz von Apartheidspolitik und Erziehung lassen sich durch die Kongruenz von Erziehungs-

niveau und Durchschnittslöhnen in den jeweiligen Bevölkerungsgruppen nachweisen. (Das jährliche Pro-Kopf-Einkommen betrug 1968 für Weiße 1400 bis 1500 Rand; für Bantu in den Städten nur 120 bis 150 Rand und für Bantu in den Bantustans sogar nur 30 bis 35 Rand. Während die Bantu, die 68,8% der Gesamtbevölkerung Südafrikas ausmachen, einen Anteil von 18% am Nationaleinkommen haben, beträgt er bei den Weißen, die nur 18,2% der Gesamtbevölkerung ausmachen, 74,0%.)

Dieses Kreislaufsystem der Apartheid blockiert aber eine echte ‚getrennte Entwicklung‘, die jeder Bevölkerungsgruppe die Möglichkeit bietet, sich auf Grund eigener freier Entscheidung in politischer, wirtschaftlicher und kultureller Autonomie selbst weiterzuentwickeln. Es versperrt ebenso den Weg zu wirklicher Emanzipation und schließt damit eine pluralistische Gesellschaft der ‚Gleichen‘ aus. Stattdessen löst die Apartheid aus beiden möglichen Zielen gesellschaftlicher Entwicklung jeweils nur jene Momente heraus, die einerseits eine rentable wirtschaftliche Nutzung nichtweißer Arbeitskraft ermöglichen, andererseits aber auch garantieren, daß die Vormachtstellung der Weißen nicht gefährdet wird. In diesem Sinne will das System die Nichtweißen so viel wie nötig und so wenig wie möglich bilden. Es läßt sich aber voraussagen, daß das Ausbildungsniveau mit fortschreitender Bürokratisierung und Mechanisierung steigen muß. Ob die Weißen angesichts dieser Entwicklung die Balance zwischen Rentabilität der nichtweißen Arbeitskraft und Stabilität ihres unangefochtenen Primats erhalten können, bleibt abzuwarten. Die Funktionsfähigkeit des oben analysierten Kreislaufsystems der Apartheid wird sich an dieser Entwicklung ausweisen müssen.

#### LITERATUR ZUM THEMA:

1. ADAM, HERIBERT: ‚Einheimischer Kolonialismus: der Fall Südafrika‘; in: *Das Argument* 59; 12. Jg. November 1970, Heft 7/8
2. ADAM, HERIBERT: *Südafrika-Soziologie einer Rassengesellschaft* (Frankfurt 1969)
3. AUERBACH, F. E.: *The power of prejudice in South African education* (Cape Town/Amsterdam 1965)
4. BEHR, C. / MAC MILLAN, R. G.: *Education in South Africa* (Pretoria 1966)
5. BERTAUX, PIERRE: *Afrika — Von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart* (Frankfurt/M. 1966)
6. BREUTZ, L.: ‚Die indische Bevölkerung in Südafrika‘, in: *Afrika Post* (Pretoria) 12. Jg., Heft 9 (1965)
7. BROOKES, EDGAR: *Native Education in South Africa* (Pretoria 1930)
8. DECKE, BETTINA: *Industrialisierung und Herrschaft in Südafrika* (Neuwied/Berlin 1972)
9. Department of Information: *Indian South Africans* (Pretoria o. J.)
10. DOXEY, G. V.: *The Industrial Colour Bar in South Africa* (Cape Town 1971)
11. HARTMAN, H. W.: *Südafrika: Geschichte — Wirtschaft — Politik* (Stuttgart 1968)
12. HARWARDEN, E.: *Prejudice in the classroom — South African Institute of Race Relations* (Johannesburg o. J.)

13. HORELL, MURIEL: *A Decade of Bantu Education*. South African Institute of Race Relations (Johannesburg 1964)
14. HORELL, HORNER, KANE-BERMAN: *A Survey of Race Relations in South Africa 1971*. South African Institute of Race Relations (Johannesburg 1972)
15. HORELL, M.: *The Education of the Coloured Community in South Africa 1652 to 1970*. South African Institute of Race Relations (Johannesburg 1970)
16. LEE, FRANZ J. T.: *Südafrika vor der Revolution?* (Frankfurt/M. 1973)
17. MOOKI, E.: 'Education for African Children at Primary Level', in: TUNMER/MUIR: *Some Aspects of Education in South Africa* (Johannesburg 1968)
18. RAUCHE, A.: 'Was versteht man unter getrennter Entwicklung?'; Nachdruck aus: *Afrika-Post*, Nr. 4 (April 1968)
19. RAUM, JOHANNES WILLIAM: 'Das Bantuschulwesen in der südafrikanischen Union' (München 1963) Dissertation
20. RÖHRS, HERMAN: *Afrika — Bildungsprobleme eines Kontinents* (Stuttgart 1971)
21. SPRO-CAS: 'Education beyond Apartheid-Report of the Education Commission of the Study project on Christianity in Apartheid Society' (Johannesburg 1961)

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

**Hirmer, Oswald:** *Die Funktion des Laien in der katholischen Gemeinde.* Untersuchungen in der afrikanischen Mission unter Berücksichtigung entsprechender Erfahrungen nicht-katholischer Gemeinden im Xhosagebiet der Republik Südafrika (= Münsterschwarzacher Studien, 23) Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach 1973; 212 S., DM 28.—

Vor etwa 20 Jahren veröffentlichte Rezensent seine Arbeit: *Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 17: Aschendorff/Münster 1953). Das Thema war damals aktuell, es ist es heute noch mehr: Aufwertung der Laien durch Vaticanum II — rapides Absinken der geistlichen Berufe. Alle Missionare, die auf großen Missionspfarreien arbeiten, ringen um den Aufbau einer lebendigen Gemeinde und suchen Pfarr-Räte und „Älteste“ heranzubilden. Jeder versucht es auf seine Weise; geeignete Richtlinien und erfolgssichere Rezepte fehlen, und doch hängt davon die Zukunft der Missionskirche ab. Im vorliegenden Buch kommen Theorie und Praxis zu Wort. Im I. Teil werden das Xhosa-Gebiet (Südafrika) und seine Missionierung historisch und missiographisch analysiert — das allein ist schon höchst interessant. Im II. Teil wird die Funktion des Laien in nichtkatholischen Kirchen des Xhosa-Gebietes untersucht und positiv und negativ bewertet, Erfolge und Tendenzen werden gegeneinander abgewogen. Der III. Teil handelt über die Neuorientierung für die Funktion des Laien in der kath. Kirche, und zwar — was dem Buch besonderen Wert verleiht — unter Berücksichtigung nichtkatholischer Erfahrungen. Greifen wir nur eines heraus: Zentrum und Höhepunkt des christlichen Lebens der Teilkirchen ist nach Vat. II die Eucharistie; wie aber soll das möglich sein, wenn in diesen Gemeinden nur alle Monate oder noch seltener die Eucharistie gefeiert wird? Die Christengemeinden werden so notgedrungen zu Gemeinden nach protestantischem Modell. — Die Aufgabenbereiche des Laien werden nach CJC und Vatic. II sorgfältig untersucht. Die Gemeinden dürfen nicht einfach Untertanen-volk bleiben wie bisher, ihr Charisma soll zur Entfaltung gelangen. Das wird überprüft an Hand der Erfahrungen nichtkatholischer Kirchen. Die Rettung wird in kleinen, vitalen Glaubensgemeinschaften gesehen, den „Hauskirchen“. — Das Buch ist eine echte Bereicherung der Missionsliteratur. Vf. war mehrere Jahre aktiver Missionar im Xhosa-Gebiet, das verleiht seinen Ausführungen Glaubwürdigkeit und Farbe. Vielleicht ist es der erste Versuche, auch vom Kirche-Sein der evangelischen Brüder zu lernen, und das erscheint uns besonders ermutigend. Die Untersuchung versteht sich als pastoraltheologische Arbeit, die über die Verwirklichung der Kirche in einer konkreten, geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation reflektiert. Wir danken dem Verf. für diese mit soviel Eifer, Überlegung und Sachkenntnis erarbeitete Studie und wünschen sie in die Hände vieler Missionare, die daraus sicher großen Nutzen ziehen können.

A-3130 Walpersdorf-Herzogenburg NO.

P. Dr. Fridolin Rauscher WV

**Lobinger, Fritz:** *Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung?* (Münsterschwarzacher Studien, 15) Vier-Türme-Verlag/Münsterschwarzach 1973; XIV + 112 S., brosch. DM 21.—

Wer den Titel dieses relativ kleinen Buches liest, kann nicht ahnen, zu welchen einschneidenden Folgerungen Verf. im Verlauf seiner Ausführungen kommt. Der

Blickwinkel, so schreibt er im Vorwort, unter dem das Katedistenproblem angegangen wird, formte sich während der zwölf Jahre Pastoralarbeit in einer Missionspfarrei Südafrikas. Es ist also nicht nur Theorie, was hier geboten wird.

Der I. Teil dieser theologischen Dissertation an der Universität Münster handelt von der Problematik des Gemeindeleiter-Katechisten allgemein. Es wird eine Fülle von Daten und Gesichtspunkten geboten, die den Werdegang und die heutige Situation dieser Einrichtung darlegen. — Der II. Teil bringt dann die Hauptthese des Verfassers: daß nämlich in ländlichen Gemeinden das Amt des Gemeindeleiter-Katechisten (nur um diesen geht es hier im Unterschied zum Katechisten in Stadtgemeinden) als Übergangslösung betrachtet werden muß für die erste Wachstumsphase einer Gemeinde. Gründe dafür: Die Gemeindeleiter-Katechisten als Dauereinrichtung bewirken zu leicht eine Passivität der Gemeinde und deren dauernde finanzielle Abhängigkeit von außen. Alles, was die Gemeinde selbst machen könnte, aber von jemand anderem gemacht wird, wirkt gemeindehemmend. „Die Arbeitsweise des Katechisten muß so gestaltet werden, daß sie die fortschreitende Unabhängigkeit der Gemeinde bewirkt und seine schließliche Lösung von ihr ermöglicht“ (69). Die Folgerungen aus dem Übergangscharakter des Gemeindeleiter-Katechisten sind einschneidend: Die Katechisten sollen nach Beendigung der Wachstumsphase der Gemeinden sich auf-fächern: Ein kleiner Teil soll in die Gruppe der hauptamtlichen Führungskräfte hineinwachsen, die überpfarrlich arbeiten. Der größere Teil würde in Presbytergruppen nebenamtlich als eigentliche Gemeindeleiter tätig werden. Diese ganze Gruppe, zusammen mit den freiwilligen Gemeindediensten, würde unentgeltlich arbeiten und für die verschiedenen Dienste innerhalb der lokalen Kirche breite Möglichkeiten bieten. Verf. ist sich der Schwierigkeiten einer solchen Umstrukturierung der lokalen Gemeinden bewußt. Aber angesichts der immer geringer werdenden Missionskräfte und der geringen Zahl lokaler Pastorkräfte, vor allem aber wegen der Aktivierung aller Gemeindeglieder und der damit verbundenen gemeindebildenden Kraft, scheinen diese Vorschläge eine reale Möglichkeit für die Zukunft zu bieten. Verf. selbst will keine Revolution, sondern eine langsame Evolution. — Daß seine Vorstellungen nicht nur Utopie sind, zeigt er mit dem III. Teil, der einige Beispiele von protestantischen Kirchen bringt, in denen dieses System verwirklicht wurde.

Man darf dem Verfasser wünschen, daß seine Ideen nicht einfach beiseitegeschoben werden, weil sie ungewöhnlich oder gewagt erscheinen. Die Lage in vielen jungen Kirchen und auch in sogenannten Heimatkirchen ist alarmierend genug.

Rom

Georg Lautenschlager CMM

**Noggler, Albert, OFMCap:** *Vierhundert Jahre Araukanermision. 75 Jahre Missionsarbeit der bayerischen Kapuziner* (= Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa XX). Administration der NZM/Schöneck-Beckenried 1973; XXVI + 505 S., vier Karten. Kart. sFr 52.—

Der umfangreiche Band ist die Publikation einer Dissertation, die der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg vorgelegen hat. Sie gliedert sich in fünf Teile, von denen der I. (5—123) das „Volk“ der Araukaner darstellt, d. h. die Ethnologie der verschiedenen in Araukanien siedelnden Stämme, die, „weit davon entfernt, eine ethnische Einheit zu sein“, doch „eine perfekte linguistische Einheit“ (8) bilden. — Der II. Teil behandelt die Geschichte der Araukanermision von der *conquista* bis zum Eintreffen der bayerischen Kapuziner im

Jahre 1896 (125—259). — Die Ethnologie und die Missionsgeschichte bis zum Ausgang des 18. Jhs. waren bereits Gegenstand der münsterschen kirchengeschichtlichen Dissertation von HEINRICH BRUDNY: ‚Die Wiederaufnahme der Mission in der Araukanie im 18. Jahrhundert‘ (1971). Rezensent beabsichtigt nicht, beide Arbeiten miteinander zu vergleichen, meint aber, daß viel Zeit, Kraft und Papier gespart worden wären, wenn die voneinander wissenden Doktoranden sich miteinander abgesprochen hätten. — Die Teile III und IV befassen sich mit der 75jährigen Missionsgeschichte der bayerischen Kapuzinerprovinz, stellen sie allerdings nur bis 1958 dar. Die ungleichmäßige Verteilung der Gewichte läßt sich gewiß rechtfertigen, sie ist auch im Doppeltitel des Buches angezeigt. Gleichwohl erhält es dadurch einen Ruch von „Provinzgeschichte“, zumal der Anteil des Kapuzinerordens umfassender ist: Er reicht bis 1848 zurück und wird in Teil II auch ausführlich beschrieben (Kap. VII, SS 224—259). Diese Verschiebung der Gewichte spiegelt sich in der Bibliographie wider, in der eine Reihe geradezu klassischer Werke fehlen, während für die Zeit ab 1896 reichlich Quellen und Literatur „— im einzelnen schwer zu trennen und auch von unterschiedlichem Wert —“ (2) aufgeführt werden. Gleichwohl ist die Gesamtdarstellung gültig und ausgewogen; es zeigt sich auch, daß Vf. die Missionstätigkeit seiner eigenen Ordensprovinz nüchtern und kritisch beurteilt. — Den V. Teil (457—469), der das Ergebnis der araukanischen Missionsgeschichte zusammenfaßt, wünschte man sich ausführlicher und hie und da auch differenzierter. — Alles in allem ist die Arbeit aber positiv zu werten, und der Umfang des Buches sollte von der Lektüre nicht abschrecken.

An einigen Stellen sind jedoch Fragen an den Vf. zu stellen, die vor allem das Verhältnis des Missionspatronats zur Kongregation *De Propaganda Fide* betreffen. Es muß doch auffallen, daß durch die Errichtung der Propaganda-Fide-Kollegien der römischen Kongregation, die gegen das Patronat den *kirchlichen* Anspruch behauptete, hier ein Einbruch in die Patronatsbereiche gelungen ist. Das hätte deutlicher herausgestellt und eingehender untersucht werden müssen. Zum andern stößt Vf. sich nicht daran, daß die Gründung des Kollegs von Querétaro in Mexiko unmittelbar nach der Errichtung des Kollegs von Varatojo in las Algarves in Portugal geschehen sein soll. Das wäre bei dem konkurrierenden Verhältnis der beiden iberischen Mächte doch sehr überraschend. Tatsächlich ist Vf. hier ein Fehler unterlaufen; denn vor der Gründung von Querétaro liegt die Gründung des ersten *spanischen* Kollegs in Nuestra Señora de la Hoz in der Diözese Segovia (1681). Von hier aus ist durch P. ANTONIO LINAS Querétaro gegründet worden. Das Kolleg in Chillán/Chile (1756) erfolgte über die Zwischengründung Santa Rosa de Ocopa in Peru (1725). — Im gleichen Sachzusammenhang Patronat-Propagandakongregation erhebt sich die Frage, ob es sich S. 218ff bei der Ernennung von Mgr. Muzi wirklich um einen *Apostolischen Vikar* im Verständnis der Propagandamissionen gehandelt hat, oder ob nicht doch — wie S. 220f vermuten läßt — ein *Legat* des Papstes gemeint gewesen ist. Immerhin steht die Ernennung Muzi's unter der Überschrift: *Patronatsanspruch der chilenischen Republik* (218). — Nochmals im selben Zusammenhang erregt die Behauptung des Vf. Widerspruch, der Apostolische Vikar müsse — wie der Bischof vom Bistum her — verstanden werden (388). Gerade das ist missionsgeschichtlich und kirchenrechtlich nicht der Fall. Der Apostolische Vikar ist und bleibt der *Vicarius Apostolici Domini*; er ist Stellvertreter „in Abwesenheit des Souveräns“, und gerade dieser Punkt rückt die Apostolischen Vikariate in fatale Nähe kirchlicher *Kolonien*. Deshalb kennzeichnet auch die Errichtung des Apost.

Vikariats Araukanien (1928) durchaus nicht „die Entwicklung der Mission zur Missionskirche“ (379), schon gar nicht, wenn hier etwas von dem sichtbar werden soll, was das Vaticanum II über die Eigenständigkeit der Ortskirche ausgesagt hat (übrigens werden die Termini *Ortskirche*, *Teilkirche* so unterschiedslos gebraucht, daß Verwirrung entstehen muß). — Schließlich noch einige Kleinigkeiten: S. 191 muß es 1767 statt 1667 heißen. — S. 390 fehlt die Kapitelsüberschrift: Der innere Ausbau der Missionsteilkirche. — Ungereimt ist, daß immer wieder „erste Araukanerpriester“ auftauchen (z. B. 196. 414. 417). — Mit Formulierungen wie „autochthone Religionen als „Altes Testament““ (349. 459) sollte man viel behutsamer umgehen.

Münster

Josef Glazik MSC

**Weber, Hans-Ruedi:** *L'invitation au festin. Matthieu et la mission* (= Collection missionnaire, N° 9). Editions Labor et Fides [1, rue Bauregard] CH-1204 Genève 1972; VIII + 141 pp.

Vf. hat sich das Ziel gesetzt, die besondere Weise entdecken zu helfen, wie *Mt* Zeugnis von Christus gibt. Er versucht das nicht durch einen Kommentar Kapitel für Kapitel, Vers für Vers, sondern dadurch, daß er das Evangelium unter dem Aspekt der *Mission* betrachtet. Denn die Mission ist seiner Meinung nach die Mitte des Matthäus-Evangeliums, was von der westlichen Missionstheologie nicht genügend berücksichtigt worden sei, die durchweg paulinisch-lukanisch argumentiere (p. V). In sieben Kapiteln, denen jeweils ein Bild vorangestellt wird, erklärt und meditiert Vf. grundlegende Themen des *Mt* wie: Volk Gottes, Berufung der Heiden, Botschaft für die Armen, Nachfolge... Die Einladung zum Festmahl (Kap. VI u. VII) wird dann zu einer Aufforderung, die hier und heute gilt (Kap. VIII). So zeigt sich, daß das Buch als ein Leitfaden für Bibelarbeit in Gruppen gedacht ist. In einigen Anhängen werden „Hilfen“ dazu geboten; sie lassen allerdings erkennen, wie beanspruchend und schwierig so etwas ist. Doch macht das Buch Mut dazu.

Münster

Josef Glazik MSC

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Burkert, Walter:** *Homo necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 32). W. de Gruyter-Verlag, Berlin/New York 1972; XII + 356 S., Ln. DM 88.—

Verfasser macht es dem Leser nicht leicht: Er führt ihn mit seinen „Interpretationen“ durch verschiedene wissenschaftliche Bereiche, indem er „von altgriechischen Texten aus biologisch-psychologisch-soziologische Erklärungen religiöser Phänomene versucht“ (1). Damit fordert er einen hohen Grad von Aufmerksamkeit bei der Lektüre; er gewinnt aber dadurch Verständnismöglichkeiten, die der herkömmlichen Philologie wie auch den genannten Einzelwissenschaften weitgehend verschlossen bleiben müssen.

Es ist gänzlich ausgeschlossen, ein Werk von der Fülle, wie es BURKERT hier vorgelegt hat, nur annähernd in einer Besprechung zu würdigen. Allein das — sehr sorgfältig — verwendete Quellenmaterial, mit dem BURKERT gearbeitet hat, umfaßt nicht nur weite Teile der gesamten griechischen und diesbezüglichen lateinischen Literatur, sondern darüberhinaus auch wichtige archäologische Be-

funde. Außerdem werden oftmals Vergleichsbelege aus anderen antiken Kulturkreisen genannt. Den perfekten Umgang mit der modernen Literatur eigens hervorzuheben, heißt schon fast, BURKERT beleidigen.

Was ist nun in diesem Werk geleistet? Es wird der — gelungene — Versuch unternommen, die wichtigsten Kulte, Riten und Feste des antiken Griechenland aufzuzeigen und zu interpretieren, wobei die mythische Grundlage stets gegenwärtig bleibt. Das Durchdringen der in manchen Teilen überaus komplizierten Symbolik verlangt eine sehr genaue und jegliche anachronistische Assoziation vermeidende Sprache. Die Deutung erst mag sich moderner Mittel bedienen, um die Vorgänge auch von der Seite der Psychologie oder der Verhaltensforschung transparent zu machen. Kernstück der altgriechischen Opferriten ist das Töten, das das Todeserleben aktualisiert: Dies ist in allen bedeutenden Kulturen, stets auf der Grundlage von Mythen, nachweisbar. Die Todesbegegnung als Tötungshandlung soll den Fortbestand des Lebens und seiner Nahrung verbürgen, das Todesopfer den Tod besiegen. Von der urmenschlichen Jägersgesellschaft hin bis zu den tiefen Mysterien von Eleusis verbindet dieses Motiv die Kulte, die BURKERT ordnend auf diesen Kern hin analysiert. Bemerkenswert ist dabei die Verbindung von Tötung und Verehrung des Getöteten, die in vielen Kulturen anzutreffen ist; bemerkenswert auch das gemeinsame Essen vom Geopferten. Schließlich ist — bei dieser so allgemeinen Charakteristik — die durch den Opfer- und Tötungsritus hervortretende besondere Verbindung der opfernden Gemeinschaft zu erwähnen, die bisweilen auch in eine Verbindung mit dem Opfer selbst aufgeht.

Schon aus diesen Andeutungen kann entnommen werden, welches Interesse eine genauere Auseinandersetzung mit BURKERT's Werk haben kann; nicht nur die Religionsgeschichte des klassischen Griechenland, auch die des Christentums mag angesprochen sein. Über die allgemeine Deutung hinaus finden sich in diesem Werk aber auch eine große Zahl von einzelnen Textinterpretationen, die bislang als dunkel geltende Stellen aufklären helfen (z. B. die Einordnung der Astyages-Geschichte bei Herodot 1, 108—119). — So darf als Zusammenfassung gesagt sein: An diesem vorbildlichen Werk wird keiner vorbeigehen können, der sich mit der Religionsgeschichte des antiken Griechenland befaßt; an diesem Werk aber sollte auch keiner vorbeigehen, der das Opfermotiv, das im Christentum zu höchster Bedeutung erhoben wurde, in die Geschichte hineinverfolgen will.

Freiburg/Br.

Bernhard Uhde

**Eichhorn, Werner:** *Die Religionen Chinas* (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 21) Verlag W. Kohlhammer/Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973; 420 S., Ln. DM 74.—

Das vorliegende Buch des vor wenigen Jahren emeritierten Tübinger Sinologen ist ein großer, geschichtlich angelegter Aufriß des religiösen Lebens in China, der die weite Zeitspanne von fast 4000 Jahren umfaßt. Als Sinologen interessiert den Autor vor allem der chinesische Standpunkt. Da er sich in chinesischen Quellen und neueren Studien gut auskennt, liefert er viel neues Tatsachenmaterial in einem Entwurf, der in dieser umfassenden Breite einmalig sein dürfte. Das Ordnungssystem der chinesischen Dynastien zugrundeliegend, beschreibt er für jede Periode die eigentümlichen religiösen Bewegungen, Neuschöpfungen oder Weiterentwicklungen. Erfreulicherweise gehört bei ihm auch das Christentum zu den Religionen Chinas.

Im Vorwort bekennt der Autor seine Verlegenheit, klar sagen zu können, was unter Religion zu verstehen sei, und tatsächlich ist Religion in seinem Werk etwas Schillerndes, das echte religiöse Erkenntnis, Erleben und Tun, aber auch Magisches, Pseudoreligiöses und regelrechten Betrug umgreift. EICHHORN ist der Meinung, die Religion sei enger mit dem Wesen des Menschen verknüpft als die Wissenschaft. Doch läßt er sich in diesem Buch überwiegend von der Frage leiten, was denn die Funktion der Religion sei und welchen Zweck sie in der Gesellschaft zu erfüllen habe. Hier offenbart sich eine deutliche Schwäche des Buches. Der geistige „theologische“ Gehalt und die Erhellung der inneren Konstitution und Entwicklung der religiösen Phänomene kommt zu kurz. Dagegen stehen der äußere Verlauf der religiösen Bewegung, die materiellen Lebensbedingungen, die Entartungen, vor allem die Reaktion des Staates, der sich sehr schnell in seiner Sicherheit bedroht sah, im Vordergrund des Interesses. So könnte man sich zum Schluß fragen, ob nach alledem Religion in China wirklich eine positive Funktion gehabt hat und MAO TSE-TUNG nicht doch gut daran getan hat, die Religion in China in engste Grenzen zu verweisen.

Es versteht sich, daß ein einzelner Autor ein so umfangreiches Gebiet wie dieses nur bewältigen kann, wenn entsprechende Vorstudien vorliegen. Da diese für manche Periode spärlich sind, hat der Autor in dankenswerter Weise eigene Forschungen eingebracht. Doch versteht man schwer, warum auf wohlbekannte Studien westlicher Autoren, wie z. B. auf die von HERLEE CREEL, HEINRICH DUMOULIN, M. EDER, PAUL A. COHEN, R. F. JOHNSTON oder J. K. SHRYOCK, nicht einmal verwiesen wurde.

Das Christentum war in China immer eine Minderheit und ist darum nur kurz behandelt. Man muß dem Autor beipflichten, daß es in China schwach verwurzelt war und sich unzureichend um die sozialen Probleme des Riesenvolkes gekümmert hat. Doch sollte man den positiven Beitrag zur Modernisierung Chinas und die relativ große Zahl der engagierten Christen auch im China der Neuzeit nicht übersehen.

Als Ganzes erscheint das Werk als ein wichtiger wissenschaftlicher Beitrag, der über geschichtliche Zusammenhänge gut informiert, vor allem aber Sinologen und Religionswissenschaftler anregen kann, einzelne Phasen näher zu erforschen und ein geläutertes Verständnis für Sinn, Notwendigkeit und Nutzen der Religion in China zu wecken.

Würzburg

Bernward H. Willeke

*God and Man in Contemporary Islamic Thought.* Proceedings of the Philosophy Symposium held at the American University of Beirut, February 6—10, 1967, ed. with an Introduction by CHARLES MALIK; American University of Beirut (Centennial Publications) 1972; XIV, (100), 207 S.

Nach einer sehr ausführlichen Einleitung von CHARLES MALIK [(1)—(100)] folgen die einzelnen Referate, von denen acht in englischer, drei in arabischer [MUSA AL-SADR, OSMAN YAHYA AL-ARMANAZI, SHEIKH NADIM AL-JISR] und eines in französischer Sprache [JAVAD NOURBAKHCH] gehalten wurden. — Besonders eindringlich betont INAMULLAH KHAN's Beitrag „Islam in the Contemporary World“ [1ff] den Gedanken der *Umma* als brüderlicher Gemeinschaft über Völker, Rassen und Sprachen hinweg. Auffallend ist dabei die Offenheit für eine objektive Beschäftigung mit Christentum und Judentum sowie das starke Interesse an Fragen, die das Verhältnis von Religion und Wissenschaft wie auch das von Religion und

Staat betreffen. — Sehr bezeichnend ist „Islam in the Context of Contemporary Socio-Religious Thought of Africa“ von JAMAL M. AHMED [16ff]. Ausgehend von dem zutiefst religiösen Denken der Afrikaner, zieht der Redner eine beachtenswerte Bilanz über das Verhalten von Muslimen und Christen in Afrika und läßt dabei erkennen, daß der Islam für den Afrikaner wohl geeigneter ist als das Christentum. — Geradezu klassisch ist AHMAD ZAKI YAMANI's Beitrag „Islamic Law and Contemporary Issues“ [48ff]. Wieder einmal wird die Forderung erhoben, zum ursprünglichen Islam zurückzukehren, da dieser die Lösung sämtlicher Probleme der Gegenwart enthält. — Ausgesprochen historisch orientiert ist J. VAN ESS's „Scepticism in Islamic Religious Thought“ [83ff], was weitgehend auch für „Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought“ von MUHSIN MAHDI [99ff] gilt. Ähnlich verhält es sich bei „Muslim Art“ von ISHTIAQ HUSAIN QUREISHI [112ff], „Perennial Values in Islamic Art“ von TITUS BURCKHARDT [122ff], „Le Soufisme, son but et sa méthode“ von J. NOURBAKHCH [132ff], „Sufism and the Integration of Man“ von SEYYED HOSSEIN NASR [144ff] und OSMAN YAHYA's „Monism and the Salvation of Man (i. e. at-tauhid wa-tahrir ad-damir al-insani tahta dau' al-Islam)“ [19ff arab. Zählg.]. Etwas allgemein und deklamatorisch muten MUSA AL-SADR's „Islam and the Dignity of Man (i. e. al-Islam wa-karamat al-insan)“ [43ff arab. Zählg.] und SHEIKH N. AL-JISR's „Islam in the Contemporary World (i. e. al-Islam fil-'alam al-mu'asir)“ [1f arab. Zählg.] an. — Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Buch ein interessantes Dokument für den gegenwärtigen Islam ist. Es macht deutlich, wie viel islamisches Ringen noch notwendig ist, um die nach AL-GAZALI eingetretene Stagnation der islamischen Theologie zu überwinden. Erst wenn diese Kluft zum modernen Denken überbrückt ist, läßt sich der anspruchsvolle Titel des Buches in zeitgemäßer Form darstellen.

Hannover

Peter Antes

**Kawerau, Peter:** *Das Christentum des Ostens* (= Die Religionen der Menschheit, 30). W. Kohlhammer/Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972; 298 S., Ln. DM 52.—

Paru dans la collection *Die Religionen der Menschheit* que dirige C. M. SCHRÖDER, cet ouvrage est écrit par un disciple de BERTOLD SPULER auquel il est d'ailleurs dédié. De ce fait, on ne pouvait lui consacrer un compte-rendu sans l'avoir attentivement lu, non point tant pour en vérifier le contenu scientifique que pour en apprécier la méthode, l'esprit et les objectifs. Mr KAWERAU ne veut certainement pas faire un exposé intégral, cohérent et harmonieux du développement théologique, socio-culturel ou ecclésiastique ni du christianisme en Orient ni aussi du christianisme oriental. Il intitule son ouvrage d'une manière générale pourtant. Mais dans l'introduction, il souligne bien qu'il a entendu faire un choix des problèmes et des questions religieuses de toutes les églises d'Orient. Et il se hâte, trop rapidement à notre avis, de fermer la voie à toute discussion sur les critères de ce choix, car il cherche à enseigner, à informer par dessus tout.

Précisément, parce qu'il s'agit d'une collection qui vise à donner une idée juste, équilibrée et objective des religions de l'humanité, il semble que le titre général et le choix fait dans ce domaine ne pourraient que fausser la compréhension de l'essence du christianisme en Orient, celle des graves problèmes et des crises religieuses et ecclésiastiques auxquels ce christianisme s'est trouvé affronté à toutes les époques et dans tous les milieux si divergents et enfin celle des perspectives fondamentales qui unifient malgré tout les orientations et la vic

spécifique d'églises diverses dans leur développement historique et leur sort actuel.

Les introductions historiques données en tête de chaque grand chapitre consacré respectivement à l'Orient (?), à Byzance et à l'Europe orientale sont trop sommaires pour permettre de se former une idée quelque peu étoffée et exacte du mouvement de l'histoire religieuse, ecclésiastique et socio-culturelle pour ne point dire politique dans laquelle s'insèrent ou agissent les personnalités qui semblent à KAWERAU cristalliser les grands moments de l'histoire du christianisme en Orient.

La distinction elle-même qu'il fait entre l'Orient et Byzance semble, à tout le moins, partielle, partielle et peu en relation avec l'histoire réelle du développement du christianisme en Orient. L'Orient apparaît confiné dans un cercle étroit d'auteurs dont les liens d'appartenance idéologique, géographique, linguistique et même ecclésiastique ne ressortent nullement de l'analyse des œuvres. S'il s'agit surtout du domaine antiochien, monophysite et nord-syrien et mésopotamien comme cela semble être, pourquoi ne point faire place à l'analyse des œuvres et de la personnalité de SÉVÈRE D'ANTIOCHE, de PHLOXÈNE DE MABBOUG et aussi à CYRILLE D'ALEXANDRIE et même à son adversaire JEAN D'ANTIOCHE. D'ailleurs dans ce domaine de la confrontation théologique fondamentale qui est à l'origine première de la diversification et de la spécificité du christianisme culturo-religieux oriental, pouvait-on omettre d'analyser l'influence d'ORIGÈNE et de l'Origénisme, d'ARIUS et d'ATHANASE D'ALEXANDRIE?

Quant au patrimoine proprement byzantin, il semble bien admis qu'il n'ait commencé à prendre ses caractéristiques spécifiques qu'à partir de la grande rupture monophysite, du point de vue ecclésiastique, et du règne d'Héraclius et de l'invasion arabe, du point de vue administratif et politique. EUSÈBE DE CÉSARÉE est-il proprement byzantin et peut-il être séparé de ses collègues cappadociens dont la personnalité et l'influence sont complémentaires? Peut-on comprendre la pensée théologique byzantine sans connaître la place primordiale de MAXIME LE CONFESSEUR? JEAN DE DAMAS appartient-il vraiment à Byzance, lui qui vécut et mourut en territoire arabe et musulman et dont une partie de l'œuvre est consacrée à l'islam, de même que d'autres de ses contemporains melkites? D'ailleurs sa théologie des icones qui est fondamentale ne doit pas nous faire oublier sa grande œuvre de synthèse théologique qui le place au niveau supérieur des grands maîtres de la pensée systématique et un formateur éminent de la pensée de générations chrétiennes postérieures. Enfin, Byzance n'est point seulement l'empereur, les moines ou les icones; c'est aussi une liturgie, une confrontation politico-religieuse avec la Rome italique et des institutions proprement ecclésiastiques; et c'est dans ce grand cadre que la figure de PHOTIUS aurait dû trouver une place de choix. Aussi, la distinction systématique de l'Orient avec Byzance avec toutes ses implications et ses présupposés nous semble décidément mal venue et contenant une fausse représentation d'un monde religieux, culturel et ecclésiastique qui est toujours vivant, dynamique à sa manière et représentatif de son patrimoine bien que dans un contexte nouveau et avec des caractéristiques complémentaires adaptées à des temps et à des milieux divers. Et il faudrait en dire autant de cette systématisation des courants théologiques et spirituels analysés dans le cadre de l'Europe orientale et slave.

Ceci dit, et tout en reconnaissant que les analyses spécifiques et la richesse bibliographique sont dignes des meilleurs monographies rédigées à l'occasion des séminaires académiques, on ne peut que rendre hommage à l'acribie et à

la précision des sources ou des études utilisées. L'immense bibliographie qui ne comporte pas moins de 834 titres n'est pourtant pas exhaustive, bien qu'elle n'oublie rien de l'essentiel.

Ouvrage d'un scholar dont l'intérêt pour l'Orient du moyen-âge et moderne s'est manifesté par des études importantes, cet ouvrage ne nous paraît cependant pas être celui qui donnerait du christianisme oriental une idée juste de ses grands mouvements historiques, de l'évolution de sa pensée religieuse et même de ses grands représentants. Au surplus, il lui manque des perspectives fondamentales, telles que la dimension historique dans l'exposé des faits et des idées et aussi l'expression du courant vital ou existentiel qui nous ferait percevoir non point un univers du passé qui serait aussi d'actualité, mais surtout un univers dont le patrimoine continue à inspirer des sociétés et des communautés toujours vivantes, bien que parfois diminuées, affaiblies et dominées. Souhaitons toutefois qu'à partir des éléments de science et de réflexion contenus dans cet ouvrage, l'auteur étende, de la même manière, l'analyse de l'œuvre des personnalités et des courants de pensée qui manquent encore à son bilan et parvienne surtout à dépasser le niveau livresque pour nous livrer la synthèse qui doit nécessairement ressortir d'analyses si soignées dont l'étude nous a été d'un profit incontestable.

Damas/Syrie

Joseph Hajjar

## ETHNOLOGIE

**Hermanns, Matthias:** *Die religiös-magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens*, Bd. III: *Die Oraon*. Franz Steiner Verlag/Wiesbaden 1973; X + 420 S., 1 Karte und 32 Tafeln mit 49 Bildern, Ln. DM 79.—

Am 5. Jan. 1972 ist mein lieber Freund (er hatte allerdings viele Freunde und kaum Gegner!) P. MATTHIAS HERMANN S.V.D. gestorben. Mit ihm ist ein guter Kenner und großer Freund der Primitivstämme Indiens von uns gegangen. Seine Bedeutung für die Erforschung dieser Völker hat er selbst in seinem Vorwort zum ersten Band (1964) mit folgenden Worten gekennzeichnet: „Durch die umwälzenden Entwicklungen der letzten hundert Jahre haben die Dschungelstämme schon viel von ihren alten Überlieferungen eingebüßt und manche Gebräuche aufgegeben, wie ich immer wieder feststellen konnte. Doch durch die erdrückende Walze des modernen Lebens wird die alte Kultur völlig verschwinden. Nach einer Generation werden nur mehr kümmerliche Reste übrig sein. Darum ist es ungeheuer wichtig, jetzt noch durch intensive Feldforschung so viel als möglich von den alten Kulturbeständen aufzunehmen, um sie so der dauernden Vergessenheit zu entreißen. So lange noch ältere Leute leben, die Kenntnisse der alten Überlieferung und der Gebräuche besitzen, ist es noch möglich. Durch den neuen Lebensstil wird die Weltanschauung und das Sozialgefüge der Primitivvölker vernichtet und eine Welt zerstört, die seit unvordenklichen Zeiten in Geltung war. Durch meine Forschungen während der letzten zehn Jahre suchte ich soviel als möglich von der Weltanschauung der Dschungelstämme Indiens zu retten“ (S. XVI).

In der Gesamtausgabe unter dem Titel: *Die religiös-magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens* behandelt der erste Band die Bhagoria Bhil, der zweite Band die Bhilala, Korku, Gond und Baiga und nun im dritten Band, der nach seinem Tod herausgegeben worden ist, werden die Oraon besprochen. Sie haben sich hauptsächlich in Chota Nagpur im Süden der Provinz Bihar angesiedelt. Die beste Beschreibung besaßen wir bisher von S. C. ROY: *The Oraon of*

*Chota Nagpur* (Ranchi 1915), *The Gods of the Oraon* (Ranchi 1922) und *Oraon Religion and Customs* (Ranchi 1928). Die persönlichen Untersuchungen und Erfahrungen des P. Hermanns haben aber unsere Kenntnis bezüglich der Oraon wesentlich vermehrt, zumal mit Rücksicht auf ihre religiösen Auffassungen; denn die Aufmerksamkeit des Verf. geht hier wie bei seinen anderen Untersuchungen immer in die Richtung des religiösen Bereichs. Seine eigene Forschung gibt ihm zudem das Recht, seine eigene Meinung den Ansichten anderer Untersucher, auch S. C. Rox's, gegenüberzustellen; mehrmals begegnet man dem Satz: „Eingehendere Forschungen haben jedoch gezeigt, daß diese Annahmen nicht zu halten sind.“ Das Arbeiten unter bestimmten Voraussetzungen und Hypothesen — an sich nicht unwissenschaftlich, wenn nur zu erkennen — und die apologetische Tendenz nach den Richtlinien seines Lehrmeisters W. SCHMIDT sind für ihn immer charakteristisch geblieben. Sein Mitbruder DOMINIK SCHRÖDER hat in *Anthropos* 67 (1972) 6 ein treffliches Bild von P. HERMANNs entworfen: „Er besaß ein umfangreiches, lebendiges Wissen aus erster Hand, das — soweit er es niedergeschrieben hat — immer als eine jetzt nicht mehr zu erstellende Quelle wird bestehen bleiben... Ideen und Konstruktionen gingen ihm leicht von der Hand.“

So kommt H. z. B. zur Annahme eines Hochgottes „Dharmes“, dessen Bemühungen um den Menschen auch unserer Offenbarungsgeschichte nicht fremd sind. Ich möchte das durch nachfolgendes Zitat illustrieren, wobei ich die Verweisungen weglasse: „Auf die Oraon macht Dharmes als Schöpfer den tiefsten Eindruck, wie die Schöpfungsmythen immer wieder hervorheben... Der Hochgott war nach einigen Berichten von Anfang an da, schon vor dem Urwasser... Die Erschaffung der Erde war mit einiger Schwierigkeit verbunden, während das Hervorbringen der Gewächse und Tiere eine leichte Aufgabe war; ebenso das von Sonne und Mond. Sein schwierigstes Schöpfungswerk war jedoch die Erschaffung des ersten Menschenpaares, da sein mysteriöser Gegner die geformten Lehmfiguren zerstörte... Um die Figuren zu beleben, mußte Dharmes sie anhauchen, ihnen so die Seele einsenken und sie so zu lebenden Menschen machen. Nach einer Mythe lebten die Menschen in Frieden und Glück und kannten weder Krankheit noch Tod. Dennoch verschlechterten sich die Menschen, indem sie Dharmes nicht mehr verehrten, ihn vergaßen und unter sich Streitigkeiten hatten. Darob erzürnte er und sandte Feuerregen, um sie zu vernichten. Doch ein Geschwisterpaar entging dem Verderben und wurde gerettet. Die Oraon kennen also auch, ähnlich wie viele indische Eingeborenenstämme und zahlreiche Völker aller Kontinente, die Erschaffung eines Menschenpaares durch einen Schöpfergott, die Verschlechterung der Menschen, ihre Vernichtung durch den Hochgott und die Rettung eines Geschwisterpaares. Das gerettete Paar wurde zu Stammeltern einer neuen Menschheit. Darum wiederholt Dharmes die Errichtung der religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnung... Damit die Menschen ihren Lebensunterhalt verdienen können, unterrichtete sie der Hochgott im Pflanzenbau, sei es auf Brandrodungsfeldern mittels Grabstock oder durch Pflugbau. Die Samen übergab er ihnen... Ferner werden Primitivopfer der neuen Ernte erwähnt, die als ‚Essen‘ Dharmes‘ bezeichnet werden. So erweist sich Dharmes als der wohlthätige Schöpfergott“ (S. 113—114).

Wir wollen noch kurz in Stichwörtern den Inhalt angeben: 1. Völkische Eigenschaften, 2. Ursprungsmythen, 3. Religion und Magie, 4. Kultdiener, 5. Lebenszyklus, 6. Jahreszyklus und 7. Akkulturation. Das Buch endet mit der Angabe einiger Oraon-Gesänge, einem Literaturverzeichnis und einem Bildteil. Das ganze Werk ist ein großartiges Denkmal für den gelehrten Priester-Forscher P. MAT-

THIAS HERMANN, dem die Primitivstämme Indiens, aber auch die Ethnologen, zu bleibender Dankbarkeit verpflichtet sind.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius O.F.M.Cap.

**Völger, Gisela:** *Die Tasmanier*. Versuch einer ethnographisch-historischen Rekonstruktion (= Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, Bd. 3). Franz Steiner Verlag/Wiesbaden 1972; VII + 381 S. (Offset), DM 28.—

Nachdem N. J. B. PLOMLEY auf verdienstliche Weise 1966 das Tagebuch von GEORGE AUGUSTUS ROBINSON, dem besten Kenner der Tasmanier aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, herausgegeben und kommentiert hatte, war eine übersichtliche und historisch verantwortliche Beschreibung dieses seit über hundert Jahren ausgestorbenen Volkes für viele Ethnologen ein wahres Bedürfnis. Zudem tragen wir Europäer mit Schuld am Untergang dieses Volkes, und das sollte immer in Erinnerung bleiben. Seit mehreren Jahren waren schließlich neue archäologische Ergebnisse mehr und mehr bekannt geworden. Nun ist mit dieser Publikation eine Lücke ausgefüllt. Die Kultur der alten Tasmanier, die jeden fesselt durch ihre Originalität, hat in GISELA VÖLGER eine sachverständige und aufmerksame Bearbeiterin gefunden. Sie hat in ihrer Dissertation eine Menge von Literatur verarbeitet und läßt fast alle Aspekte der Kultur an die Reihe kommen: Umwelt, Geschichte, Wirtschaft, politische und soziale Ordnung, religiöses Leben und australisch-tasmanische Kulturbeziehungen. Dem Buch sind mehrere Karten und Zeichnungen beigegeben. Es ist eine gediegene wissenschaftliche Arbeit über die ausgestorbenen Tasmanier.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius O.F.M.Cap.

**Vulliez, Hyacinthe:** *Le tam-tam du sage*. Poèmes et proverbes africains. Préface de L. S. Senghor (= Terres de feu). Ed. du Cerf/Paris 1973; 71 p., frs 9.50

Ein kleines Büchlein von reizendem Inhalt. Es enthält afrikanische Gedichte und Sprüche, Poesie und menschliche Weisheit in faszinierender Schönheit, Symbol der afrikanischen Seele mit ihren immer neu überraschenden Tiefen. Gedichte und Sprüche sind Ausdruck einer echten Kultur: Geschichte, Gebräuche, Mythen und Institutionen der schwarz-afrikanischen Seele spiegeln sich wider. Tiefe und Schönheit des Dargebotenen erfaßt man erst beim wiederholten Lesen und Rezitieren. Es ist Meditation, es sind Worte die „dem Herzen und dem Ohr“ gefallen, Lebensweisheiten, menschliche Urwahrheiten von universeller Bedeutung. Das Büchlein, so klein und anspruchslos es sich darbietet, ist Beweis für die Einheit der schwarz-afrikanischen Kultur und läßt uns die Tiefe der afrikanischen Seele mehr verstehen und intuitiv erahnen.

Walpersdorf, A 3130 Herzogenburg NÖ

P. Dr. Frid. Rauscher, WV

#### PROBLEME DER DRITTEN WELT

**Antoine, Charles:** *Kirche und Macht in Brasilien*. Aus dem Französischen von Konrad Schrögenderfer. Styria/Graz-Wien-Köln 1972; 292 S., S 220.—/DM 32.—

Mit einer Rückblende auf die Vorgeschichte schildert dieses Buch die Entwicklung des Verhältnisses zwischen brasilianischer Kirche und Militärregierung von

1964, dem Jahr des Militärputsches, bis 1969, dem Jahr der Machtübernahme durch den dritten Militärpräsidenten GARRASTAZU MEDICI. Diese Entwicklung wird in drei Zeitabschnitten aufgezeigt, denen die drei Teile des Buches entsprechen. I. Die „Geburt eines historischen Bewußtseins“ setzt sich von März 1964 bis März 1967 (unter dem ersten Militärpräsidenten CASTELO BRANCO) fort: Der linke Flügel der Kirche vertieft sein soziales Engagement, ist aber auch Ziel einer ersten Unterdrückungswelle. — II. In der „Zeit des Widerstandes und der Unentschlossenheit“, März 1967 bis Dezember 1968 (erste Hälfte der 2. Militärpräsidentschaft: COSTA E SILVA) polarisiert sich die Situation: Die Regierung unterstützt konsequent integralistische kirchliche Gruppen; die Gruppe der Mitte des Episkopats verschiebt sich deutlich nach rechts; progressive Gruppen werden isoliert und marginalisiert. Es ist auch die Zeit des Bruches zwischen der früheren Katholischen Aktion und der Hierarchie. — III. In der zweiten Hälfte der Präsidentschaft COSTA E SILVA, Dezember 1968 bis Oktober 1969, verankert die Militärregierung als Antwort auf die wachsende Unruhe ihre Macht verfassungsmäßig und schaltet rücksichtslos jede wirkliche Opposition aus. Um sich mit der Regierung zurechtfinden zu können, distanziert die Kirche sich von ihrem eigenen progressiven Flügel: „Schwäche in der Stunde der Gewalt“.

Obwohl das Buch versucht, Fakten objektiv wiederzugeben und Zusammenhänge aufzudecken, tritt doch deutlich die Hauptthese des Autors hervor: Dadurch daß die Regierung systematisch und bewußt den integralistischen Flügel der Kirche unterstützt, während die Zentrumsmehrheit des Episkopats die Taktik der Regierung nicht durchschaut und ihr unschlüssig ohne Konzept gegenübersteht, gelingt es der Regierung, die Einheit der Kirche zu brechen, die progressive Gruppe der Unterstützung seitens der kirchlichen Institution zu berauben und die Mehrheit des Episkopats in Richtung der Regierung zu ziehen. Gleichwohl sieht ANTOINE Anlaß zur Hoffnung in einer Minorität von Bischöfen, Priestern und Laien, die aus dem neuen, in den sechziger Jahren gewonnenen „historischen Bewußtsein“ leben und die sozialkritische Rolle der Kirche wahren wollen.

Man kann bezweifeln, ob der brasilianische Episkopat wirklich so einfältig auf das Spiel der Regierung hereingefallen ist; man kann der Meinung sein, daß die Entwicklung nach 1969 doch einen mutigeren Episkopat gezeigt hat. Gleichwohl wird man dem Autor dankbar sein müssen für die klare und höchst informative Dokumentation, zu der er das Material während seiner fünfjährigen Tätigkeit in São Paulo als Pfarrer, Studentenpfarrer und Herausgeber des Informationsbulletins *Noticias de Igreja Universal* gesammelt hat. Auch die Problematik des Buches wird man für wichtig und relevant halten müssen: Wie verhält und versteht sich die Kirche in einem totalitären Staat? Als Hüterin der Ordnung, die ihr eigenes Überleben garantieren will, oder als „Zeichen und Sakrament der Gerechtigkeit Gottes in der Welt“? Wie der (aus Sicherheitsgründen sich nicht unterzeichnende) Autor des Vorworts bemerkt, geht die Problematik weit über Brasilien hinaus. Die Ereignisse vom September 1973 in Chile haben das in aller Deutlichkeit gezeigt. Dieses Vorwort bringt übrigens auch eine wertvolle Präzisierung des „faschistischen“ Charakters des brasilianischen Militärregimes.

Auch wenn man nicht immer ganz mit den Thesen des Autors einverstanden ist, kann man das Buch doch nur empfehlen. Bei der Übersetzung haben sich aber neben den unvermeidlich scheinenden Druckfehlern (besonders in fran-

zösischen und portugiesischen Belegen) auch viele störende sachliche Fehler eingeschlichen. S. 122 muß es Avelar Brandao statt Bandao heißen. Der Nationale Sicherheitsrat ist nicht am 9. Jänner 1969, sondern am 9. 1. 1968 errichtet worden (110). Der neugewählte Präsident von S. 78 ist nicht CASTELO BRANCO, sondern COSTA E SILVA. Die Übersetzung von *langage* (Original S. 51) durch die Mehrzahl *Sprachen* (50) ist mehr als irreführend und macht aus Paulo Freyre, der übrigens PAULO FREIRE heißt, eine Art von Linguisten. Auch versteht man nicht, warum portugiesische Ausdrücke nur halbwegs übersetzt sind und französisch stehen bleiben; so findet man z. B. S. 126 in São Paulo eine *Notre-Dame-Statue*, und in Fortaleza ist Pater BONFIM Priester der Kirche *Notre Dame des Douleurs* (210). — Wo Anmerkungen nur Belege und die eine oder andere Erläuterung bringen, stehen sie am Ende eines Buches an ihrem richtigen Platz; wo sie aber wie in diesem Buche so viele wichtige Zusatzinformationen bieten, wären sie wie im französischen Original besser als Fußnoten gesetzt worden.

Münster

Karel Hermans MSC

**Braun, Markus:** *Das schwarze Johannesburg. Afrikaner im Getto.* Verlag Otto Lembeck/Frankfurt/M. 1973; 297 S.

In einem ersten Teil (11—128) werden „Allgemeine Lebensbedingungen der Schwarzen und Strukturen der Segregation“ und deren verschiedene Formen und Auswirkungen behandelt: *Makrosegregation*, d. h. getrennte Entwicklung der Schwarzen, getrennt auch nach Stämmen in den „Heimatländern“, abseits der Städte; *Mesosegregation*, durch welche direktere Abhängigkeitsverhältnisse fixiert werden, die Siedlungen der Schwarzen in den städtischen Gebieten als Lokationen, die alten Stammesgebiete als Reservate; *Mikrosegregation*, die kleine Apartheid, wodurch die Schwarzen einer detaillierten und demütigenden Kontrolle und einer diskriminierenden Gesetzgebung unterstellt werden. Die Einführung bzw. die Aufrechterhaltung der räumlichen Trennung in sog. weiße und schwarze Gebiete soll vor allem den Zustand der wirtschaftlichen und politischen Ungleichheit und der Abhängigkeit der Schwarzen von den Weißen auch räumlich fixieren helfen. Gerade hierin liegt das Demütigende und Unmenschliche der Rassengesetzgebung: Die Niederhaltung und damit die Erniedrigung der schwarzen Rasse wird Ziel. Es wird in Südafrika sicher viel für die Schwarzen getan, aber auch das geschieht im Dienste und zum Vorteil der Weißen, der Schwarze ist nicht Partner, sondern Objekt.

Die Ausführungen in Teil II (129—263) beschreiben das Leben der Schwarzen im Getto an den Beispielen Johannesburg und Soweto. Das Abschlußkapitel versucht, die Prognose für die Zukunft zu stellen: Die Alternativen sind *Evolution*, die die verschiedenen Rassen in einer Nation mit Gleichberechtigung aller Rassen integriert, — oder *Revolution* seitens der erniedrigten schwarzen Rasse gegen die weißen Beherrscher, und damit wohl auch Zerstörung und blutige Auseinandersetzung. Die Zukunft ist ungewiß, der Widerstand der Schwarzen beginnt sich zu organisieren. Eine billige Lösung gibt es nicht.

Das Buch ist ein Sachbuch über die Rassenfrage und ihre Probleme in Südafrika, und zwar ein vorzügliches. Es bietet ein so reichliches und vielseitiges und präzise belegtes Material, wie wir es in dieser Dichte und umfassenden Weise bisher nicht gefunden haben. Es bringt Tatsachen, die nun einmal wirklich sind, und es bringt sie ohne Bitterkeit. — Die christliche Mission wird nur beiläufig er-

wähnt. Hierfür verweisen wir auf: OSKAR NIEDERBERGER SMB, *Kirche-Mission-Rasse* (Schöneck-Beckenried 1959). Vgl. unsere Rezension in: *Theol. Revue* 57 (1961), 2—7.

A-3130 Walpersdorf-Herzogenburg NU

P. Dr. Fridolin Rauscher WV

*Briefe aus Saigon '72 — Frieden in Vietnam?* Herausgegeben und bearbeitet von Wolfgang R. Schmidt unter Mitarbeit von Hannelore Hensle. Mit einem Geleitwort von HELMUT GOLLWITZER. Chr. Kaiser Verlag/München 1973; 148 S. (maschinenschriftlich), DM 8.50

Die Aktualität dieses Büchleins, das eine Sammlung verschiedener Texte jüngster Zeit aus Süd-Vietnam bietet, ist darin zu sehen, daß die Aufbauphase, die hoffentlich Vietnam jetzt bevorsteht, in einigen Aspekten beleuchtet wird, die besonders für die Hilfe seitens der christlichen Organisationen wesentlich sind. Die Lage der politischen Flüchtlinge, die Folgen des Hilfeflusses in gewissen katholischen Kreisen sowie die Priorität, die der Rückkehr der vielen Flüchtlinge aufs Land und dem Wiederaufbau auf der Basis der Dorfkultur zuerkannt werden müßte, werden grell beleuchtet. Die vier vorgestellten Entwicklungsmodelle sollten gründlich studiert, dem vierten sollte der Vorrang zuerkannt werden.

Heerlen, NL

Harry Haas

**Gheddo, Piero:** *Cile: una Chiesa nella rivoluzione*. Documenti, testimonianze, Interrogazioni (= Vangelo oggi vissuto, 4). Piero Gribaudi Editore/I-10128 Torino [Corso Galileo Ferraris, 67] 1973; 84 p., L. it. 750.—

Ob von Christdemokraten oder Volksfront regiert, Chile sucht seit geraumer Zeit einen eigenen Weg in die politische Zukunft. Die katholische Kirche — und nur um sie handelt es sich im vorliegenden Bändchen — hat als bedeutender gesellschaftlicher Faktor an dem erwachenden Pioniergeist wie an den gesellschaftspolitischen wie ideologischen Auseinandersetzungen ihren wichtigen Anteil. Die Begegnung mit dieser Kirche, die Verf. als ganze und nicht nur in Randgruppen voll im Heute stehend empfand, wurde für ihn zu einem entscheidenden Erlebnis, ja zu einer Krise, ausgelöst von der deprimierenden Erkenntnis, daß außer der chilenischen Kirche keine andere den Weg des *aggiornamento* wirklich beschritten habe.

Der eher latente, weil selten ausgesprochene Vergleich mit Kirche und Christsein in Italien mag zum Titel des Büchleins geführt haben: Chile, eine Kirche in der Revolution. Was Verf. auf seiner einmonatigen Informationsreise im August 1972 in Chile an kirchlichem Leben sah, wirkte auf ihn revolutionär. Hier glaubte der weitgereiste Herausgeber der italienischen Missionszeitschrift *Mondo e Missione* wirklich Kirche im Heute (*Chiesa aggiornata*) zu erleben. Dieses Grunderlebnis hält bis in seine kritischen Fragen hinein vor.

Wie im Untertitel ausgesagt, enthält das Bändchen Dokumente, Aussagen von Einzelpersönlichkeiten und kritische Fragen, die den Leser in die Nähe des Erlebens des Verfassers führen sollen. Dies geschieht in drei größeren Einheiten. Zunächst wird in der chilenischen Kirche ein Modell nachkonziliarer Erneuerung gesehen (1). Dann fragt Verf. nach der Basis (2), und schließlich geht er aus seiner Sicht und Erfahrung auf die Frage Christentum und Sozialismus ein, verdichtet in der Diskussion über die „Priester für den Sozialismus“ (3). Dem Leser wird auf engem Raum ein guter Einblick in das

Werden eines neuen Typs von katholischer Kirche geboten, der auf den Anregungen des II. Vaticanums basiert. Das neue Verständnis von Amt und Dienst, von Verantwortung der Gemeinde und in der Gemeinde, die Dialogfähigkeit und schließlich die mutigen — und wie es scheint erfolgreichen — neuen Wege für Ordensschwernern sollten nicht nur den Fachmann interessieren. Die notwendige und mehrfache Einschränkung der Gültigkeit seiner Aussagen betont Verf. selbst. Daß es im Untertitel einmal „interrogazioni“ und einmal „interrogativi“ heißt, sei nur am Rande bemerkt.

München

Dr. Othmar Noggler

**Ziesel, Kurt:** *Schwarz und Weiß in Afrika. Wirklichkeit und Legenden. Beobachtungen und Erfahrungen in Rhodesien, Südafrika und Südwestafrika. Mit 23 Abbildungen und einer Karte.* J. F. Lehmanns Verlag/München 1973; 144 S., Ln. DM 16.80; kart. DM 12.80

Dieses Buch will ideologisch verbohnte Standpunkte zurechtrücken (7). Schon seine ersten Ausführungen sind Attacken gegen die sonst übliche Berichterstattung über die Problematik des südlichen Afrika. Rassismus findet sich nach Meinung des Verf. überall in der Welt, aber die getrennte Entwicklung in der Republik Südafrika hat mit Rassismus kaum etwas zu tun. Das Buch will entlarven. Wer soll angesprochen werden? Die einen, vielleicht kann man sie in der Aufzählung vermuten: „Weltkirchenrat, gewisse katholische Kreise, die Linksozialisten in der Bonner Regierung und die Massenmedien“ (102), könnten versucht sein, das Buch mit einem Achselzucken beiseitezulegen. Anderen dient es vielleicht zur Bestätigung ihrer eigenen Meinung. Der polemische Stil macht eine Auseinandersetzung mit dem sachlichen Gehalt des Buches fast unmöglich. Und das ist schade. Denn noch immer gilt: „Audiatur et altera pars!“ Der Standpunkt der Weißen im südlichen Afrika muß gehört und auch ernstgenommen werden. Man darf ihn nicht aus ideologischer Voreingenommenheit abtun.

Da sind die Leistungen der Weißen, die auch den Afrikanern zugute kommen: der Ausbau der Verkehrswege, die landwirtschaftliche Nutzung, die industrielle Entwicklung. Die Leistungen auf dem Bildungssektor heben sich von der hohen Rate an Analphabeten in anderen Ländern Afrikas ab. Außerdem gibt das Buch einen guten Einblick in die Gründe für die Haltung der Weißen. Vorgänge in anderen afrikanischen Staaten lassen das Schlimmste befürchten, wenn es einmal heißen sollte: „One man, one vote!“ Was wird dann aus den Weißen? Sie sind keine Europäer, sondern sind seit Generationen in Südafrika. Ist ihre Furcht vor dem Kommunismus völlig unbegründet? Verf. läßt sich die Gelegenheit nicht entgehen, in einem Interview mit Premier Smith von Rhodesien dessen Meinung zur deutschen Ostpolitik zu hören (52). Hier wie sonst auch wird deutlich, daß es ihm nicht nur um Afrika, sondern ebenso um innenpolitische Auseinandersetzungen geht.

Rhodesien, Südafrika und Südwestafrika werden gesondert behandelt. Der Abschnitt über Rhodesien ist eher ein Erlebnisbericht. In Rhodesien wird man „in fast euphorischer Weise bald von einem Hochgefühl erfüllt, das Geist und Körper gleichermaßen beflügelt und sich nach einigen Tagen... mit dem unbeschreiblich erhebenden Gefühl verbindet, in einem Land von wahrhaft großartiger Freiheit und Schönheit zu verweilen, in dem alle Menschen, Europäer und Afrikaner... in Frieden und Freundschaft miteinander leben“ (31). Vergeblich hält Verf. Ausschau nach Anzeichen von Rassismus und Unterdrückung. Er unterliegt zahlreichen Fehlinformationen, so etwa, daß es infolge des Bau-

booms praktisch keine Arbeitslosigkeit gebe (41). Besonders kraß: „Der Besuch aller höheren Schulen, Universitäten und Fachschulen im Anschluß an die Grundschulen steht unbeschränkt und gleichberechtigt Afrikanern und Europäern offen“ (39). Kein Wort gerade auch von den Auseinandersetzungen in dieser Schulfrage zwischen Kirche und Staat in Rhodesien. Bei allen sonstigen Hinweisen auf die Pionierleistungen der Weißen wird die Missionsarbeit kaum erwähnt.

Die Presse in Rhodesien kommt schlecht weg. Da hetzen zugewanderte englische Journalisten gegen die Regierung und die Politik Jan Smiths. Die Presse ist „ebenso destruktiv und gehässig wie die meisten Massenmedien der Welt“ (44). Die Behauptung: „Gegen kritische Journalisten und Gegner der Regierung wird nicht wie in Bonn die Staatsanwaltschaft mobilisiert“ (ebd.) ist einfach nicht zutreffend. Die katholische Wochenzeitung „Moto“ mußte infolge von gerichtlichen Schritten und Ausweisungen bereits mehrfach den Herausgeber wechseln. Im letzten Prozeß ging es darum, daß der Schweizer Missionar Plangger es gewagt hatte, eine kritische Stellungnahme des Bischofs Lamont von Umtali zur Regierungspolitik abzdrukken.

Die Euphorie beim Besuch der Universität von Salisbury ließ die Frage nach den Berufsaussichten für Afrikaner mit höherer Bildung erst gar nicht aufkommen. Die Pearce-Kommission ist, so wurde Verf. informiert, hinters Licht geführt worden, indem das Volk von politischen Agitatoren zum „No“, zur Ablehnung des Übereinkommens mit England, aufgehetzt wurde.

Verf. kommt auch auf die Rebellentätigkeit zu sprechen, die zu dieser Zeit noch nicht wie in den letzten Monaten zu spüren war. Mit der Behauptung, die Wissenschaftliche Kommission des katholischen Arbeitskreises für Entwicklung und Frieden fördere, „mit besonderer Unterstützung des katholischen Bischofs von Münster, Tenhumberg“, diese „Mordbanden“ (65ff.), ist der Boden sachlicher Auseinandersetzung verlassen. Verf. bezieht sich hier auf das Buch von Prof. KARL ANSPRENGER, *Der Schwarz-Weiß-Konflikt in Afrika*. Es war eher als Diskussionsgrundlage gedacht und würde heute sicher auch von Ansprenger in manchen Punkten modifiziert.

In seinem Kapitel über die Republik Südafrika übt Verf. an der Rassen-trennung im Alltag Kritik. Er ist jedoch der Meinung, sie würde bald verschwinden. Schließlich gibt es schon „fast jeden Monat Staatsbesuche afrikanischer Regierungschefs in Südafrika“ (80) (?). Dagegen sei die getrennte Entwicklung, die zur Bildung der Bantustans geführt hat, geeignet, „allenfalls noch vorhandenen Rassismus abzubauen und diesbezüglich Konfliktherde zu beseitigen“ (82).

Der Besuch in Südw est a f r i k a bei den „letzten Deutschen“ gibt Gelegenheit, nochmals auf den Masochismus der Deutschen daheim (142) zu sprechen zu kommen. Der Autor kehrt zurück „in ein Land mit einer glaubenslos gewordenen Jugend, der man alle Vorbilder genommen hat und keine großen Aufgaben mehr stellt...“ (143).

So offenbart sich in diesem Buch bis zum Schluß jene Polarisierung, die heute in so vielen Bereichen aufgetreten ist. Ein bitteres Buch, voller — zuweilen recht böser — Übertreibungen. Und doch lesenswert; denn es enthält Hinweise auf Tatsachen und Entwicklungen, die anderswo kaum zu finden sind, wie z. B. auf den sozialen Hintergrund der Rassenspannungen in Südafrika, auf die junge Generation, auf die es ja schließlich eines Tages ankommen wird.

Nur: die Spreu vom Weizen zu trennen, Wahrheit und Legende nun wirklich auseinanderzuhalten, dazu bedarf es wiederum eines vertieften Studiums der

angeschnittenen Probleme, bedarf es vielleicht auch des persönlichen Kontaktes über längere Zeit hinaus und zu allen Seiten hin. Eine kurze Informationsreise genügt nicht.

W. H.

#### THEOLOGICA

**Zauner, W./Erharter, H. (Hrsg.): Freiheit — Schuld — Vergebung.** Osterreichische Pastoraltagung vom 28.—30. Dezember 1971. Verlag Herder/Wien 1972; 128 S., kart. S 86.—, DM 13.80

Das Buch enthält die auf der Osterreichischen Pastoraltagung 1971 gehaltenen Referate sowie Ausschnitte aus der Diskussion. Leitthema ist die Begegnung von Theologie und empirischer Anthropologie im Hinblick auf Schulderfahrung wie -bewältigung, um so praktikable Anregungen für die seelsorgliche Arbeit zu gewinnen. Die theologischen Beiträge lieferten W. GRUBER (Zur Theologie der Sünde), H. LEROY (Wege der Bekehrung nach dem Neuen Testament), F. BÖCKLE (Freiheit und Gewissen) und F. NIKOLASCH (Zur Theologie und Praxis des Bußsakramentes); die anthropologischen kommen von W. L. FURRER (Schuld und Sünde als menschliche Erfahrung) und A. GÖRRES (Schuld und Schuldbewältigung in der Psychoanalyse). Die Grundproblematik wird am klarsten von A. GÖRRES eingefangen, der sich um die nahtlose Einheit von Glaubens- und Selbstverständnis müht, um in ihrem Licht die heilende Begegnung mit der Schuld zu wagen. Die beschränkte Kompetenz der Erfahrungswissenschaften wird nüchtern gesehen; allerdings vermag sie den Blick des Theologen für das Phänomen Schuld zu schärfen und zugleich methodische Hilfen zur Bewältigung anzubieten. Schuld darf nicht weganalysiert, sie muß in freier Stellungnahme bewältigt werden. Die anthropologischen Beiträge zeigen auf, wie sehr theologische Reflexion einer eingehenden Phänomenanalyse bedarf. Zugleich machen sie sichtbar, daß Schuldbewältigung nach einer Sinneinsicht verlangt, die von der Psychologie selbst schon nicht mehr geleistet werden kann. Sie sind, so verstanden, als eine Herausforderung an die Theologie anzusehen, die Glaubensgehalte auf ihre anthropologischen Implikate hin zu bedenken, um dem Glaubenden ein solches Selbstbewußtsein zu vermitteln, das die lösende Auseinandersetzung mit der Schuld gestattet. Demgegenüber bleiben die theologischen Beiträge, ungeachtet alles Bedenkenswerten, doch sehr blaß und einem Denkstil verhaftet, der hinter den Ansprüchen solcher Begegnung von Theologie und Anthropologie zurückbleibt. Das gleiche gilt auch für die Diskussionsbeiträge, die bisweilen die ganze Hilflosigkeit des Seelsorgers und die Weise seines kurzatmigen Rezeptdenkens zum Vorschein kommen lassen. So bleibt der Leser mit einem Torso allein; er muß in eigener Initiative die vorhandenen Elemente zur intendierten Synthese verschmelzen. Die Beurteilung der Bußfeiern ist einseitig und verkennt die anthropologischen Anliegen der kirchlichen Tradition.

Oeventrop

K. Demmer MSC

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Prälat Prof. Dr. MICHAEL SCHMAUS, 8035 Gauting, Junkersstr. 5 · Dr. P. GREGORIUS OFM<sup>Cap</sup>, Korfelse weg 165, Tilburg (Niederlande) · P. ACHILLES MEERSMAN OFM, St. Anthony's Friary, 15 Hosur Road, Bangalore 560 034 (India) · Dipl.-Päd. HANS-MARTIN GROSSE-OETRINGHAUS, 44 Münster, Diepenbrockstr. 34.

# DIE BEGRÜNDUNG DER MISSION AM BEISPIEL DER THEOLOGIE KARL RAHNERS\*

von Fritz Köster SAC

Die Begründung der Mission in der Theologie KARL RAHNERS kann von den verschiedensten Gesichtspunkten aus angegangen werden. Bevor wir konkret auf die Definition der „Mission“ und auf ihre Begründung eingehen, sollen hier folgende theologische Teilaspekte aufgezeigt werden, die alle in irgendeiner Weise mit „Mission“ zu tun haben: 1. Über das Verhältnis von Natur und Gnade in der Theologie KARL RAHNERS — 2. Die „anonymen Christen“ und die außerchristlichen Religionen — 3. Die Frage nach der Konversion der „anonymen Christen“. In dieser dreifachen Hinsicht ergibt sich dann genügend „Material“ für die Begründung der Mission und der missionarischen Arbeit der Kirche.

## 1. ÜBER DAS VERHÄLTNISS VON NATUR UND GNADE BEI K. RAHNER

Die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade wurde vor allem während und nach dem 2. Weltkrieg wieder neu gestellt und war ein hauptsächlichlicher Diskussionspunkt der *Nouvelle Théologie* Frankreichs, wie sie von DE LUBAC, BOUILLARD, DELAYE u. a. vertreten wurde. Dieser *Nouvelle Théologie* ging es vor allem um eine gegenwartsnahe Theologie, um den Tatsachen- und Ereignischarakter des christlichen Glaubens; um seine Geschichtlichkeit und Aktualität gemäß der von H. BOUILLARD aufgestellten Devise: „Eine Theologie, die nicht aktuell wäre, wäre eine falsche Theologie“<sup>1</sup>.

Um diese Aktualität zu erreichen, geht es der *Nouvelle Théologie* um die Hervorhebung der Person und Gestalt Jesu einerseits und des mit diesem Jesus in Verbindung tretenden Menschen in seiner unmittelbar-konkreten Gestalt andererseits, wie es besonders DE LUBAC in seinem Buch *Surnaturel*<sup>2</sup> entwickelt hat. Bei ihm liegt der „Ort“ der Problematik des Verhältnisses von Natur und Gnade in der Ausrichtung der Natur auf die Gnade, im „desiderium naturale in visionem beatificam“. Dabei fragt DE LUBAC nach dem konkreten natürlichen Menschen, der auf die Gnade ausgerichtet ist mit seinem „désir naturel“, welcher ein absolutes Verlangen des Menschen auf eine übernatürliche Erfüllung und Vollendung bedeutet.

\* Mit freundlicher Genehmigung und Empfehlung von Herrn Prof. H. FRIES veröffentlichte wir hier einen Vortrag, der im WS 1973/74 im Institut für Ökumenische Theologie der Universität München gehalten wurde.

<sup>1</sup> *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* (Paris 1944) 219: „Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse.“ — Vgl. auch U. KÜHN: *Natur und Gnade*. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart (Luther. Verlagshaus/Berlin 1961) 113ff

<sup>2</sup> *Etudes historiques* (Paris 1946)

RAHNER nimmt das Anliegen der „konkreten“ Theologie der Franzosen auf und ist mit diesen in ihrer Kritik gegen die durchschnittliche Schulauffassung des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade einig, die auf den Vorwurf eines „Extrinsicismus“ hinausläuft: die Gnade erscheine darin als ein bloßer, in sich „sehr schöner Überbau, der . . . auf die Natur aufgesetzt sei“<sup>3</sup> und deshalb jenseits der Erfahrung bleibe. Das Verhältnis zwischen beiden gleiche einer nicht sehr intensiven und rein negativ verstandenen „potentia oboedientialis“. Die Natur müsse dabei nicht unbedingt viel übrig haben für die „höchsten Güter“. Selbst wenn sie diese anerkenne, könne sie sie ablehnen, „ohne dadurch innerlich die Erfahrung des Zielverlustes zu haben“. Die allgemeine Natur des Menschen werde mit dem konkreten Menschen schlechthin identifiziert: diese „Natur“ kreise dabei um sich selbst und werde durch das bloß von außen kommende „Dekret“ Gottes, das dieser Natur die Annahme des Übernatürlichen befiehlt, „gestört“. Denn ohne dieses Dekret gebe es in der konkreten Ordnung den Menschen der „reinen Natur“, der sich von der Gnade abkapseln und diese für absolut nebensächlich halten, ja sogar den Ruf Gottes als lästige Störung seines „natürlichen“ Selbstverständnisses interpretieren könne. Darum handele es sich im Grunde um ein Dekret Gottes, „das so lange rein äußere Verfügung Gottes bleibt, als die Gnade faktisch noch nicht in der Rechtfertigung diese Natur vergöttlichend ergriffen und so die Berufung zum übernatürlichen Ziel zum inneren Zielpunkt des Menschen gemacht hat“<sup>4</sup>.

Um diesen Extrinsicismus zu überwinden, waren DE LUBAC und die *Nouvelle Théologie* zur Auffassung gelangt, die Idee von der „natura pura“ sei nicht mehr haltbar. Der Mensch mit seinem „désir naturel“ nach einer übernatürlichen Vollendung und Gottesschau, der auf eine absolute und völlig bestimmte Weise zum Ausdruck komme, hebe den Gedanken an eine geistige Kreatur als rein innerkosmische Möglichkeit auf. In der konkreten Schöpfungs- und Heilsordnung könne der Mensch nur noch gedacht werden in dieser über-natürlichen Sinn Ganzheit.

Für DE LUBAC ist dieser „désir naturel“ ein absolutes Verlangen nach übernatürlicher Vollendung. Jedoch ist er kein Anspruch und kein Verdienst des Menschen. Diese Sehnsucht des Menschen nach Vollendung sei keine vom Menschen kommende Forderung, der gegenüber Gott verpflichtet sein könnte und die die Gratuität der Gnade aufzuheben vermöchte; sondern sie sei bereits Gnade Gottes, Anruf Gottes und Maß menschlicher Abhängigkeit. Indem Gott die Sehnsucht des Menschen erfülle, bringe er seine eigene Gabe zur Erfüllung. Denn der natürliche Wunsch des Menschen nach übernatürlicher Vollendung sei von Gott in den Menschen hineingelegt in der Form jener „Besonderheit“, die jedes göttliche Geschehen an den Menschen wesentlich charakterisiert: es wird

<sup>3</sup> Über das Verhältnis von Natur und Gnade: *Schriften zur Theologie* I (1967<sup>8</sup>) 323—345; hier 324

<sup>4</sup> ebda, 325

dem Beschenkten so gegeben, daß es ihm zugleich ganz innerlich und wesensgemäß ist<sup>5</sup>.

Im Gegensatz zur *Nouvelle Théologie* lehnt RAHNER den Gedanken einer übernatürlichen Zielsetzung der Natur und damit den Gedanken der Nichthaltbarkeit der „natura pura“ ab<sup>6</sup>. Denn wenn man diese übernatürliche Zielsetzung als ein Konstitutivum der „Natur“ deklarieren, dann werde schließlich doch der Gnadenbegriff als ein absolut von Gott Ungeschuldetes ausgehöhlt. Denn das Ungeschuldetsein der Gnade sei unvereinbar „mit dem Theorem einer unbedingten Hinordnung auf die Gnade kraft der *Natur* als solcher“; die unbedingte Hinordnung eines Seienden auf ein Ziel und das „Ungeschuldetsein“ dieses Zieles seien unvereinbare Annahmen, „wenn sie gleichzeitig und für dasselbe Seiende gemacht werden“<sup>7</sup>.

Indem RAHNER mit der *Nouvelle Théologie* darin übereinstimmt, daß er den Extrinsicismus der Gnade vermeidet, glaubt er ihr gegenüber doch die Gratuität der Gnade stärker betonen zu müssen. Der Ausgangspunkt für die Lösung dieses Problems bleibt für ihn die ungeschuldete personale Liebe Gottes. Ihr gegenüber steht der Mensch als personal Seiendes, zu dessen Wesen es gehört, „daß es auf die personale Gemeinschaft mit Gott in Liebe hingeeordnet ist (von Natur aus) und eben diese Liebe als freies Geschenk empfangen muß . . . , so daß er (d. h. der Mensch auch schon in seiner irdischen Liebe) sich unglücklich und verloren vorkäme, wenn er diese Liebe nicht empfinde“<sup>8</sup>.

Was das personale Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft, so ist es Gott zunächst, der sich selbst mitteilen will. Diese Liebe ist bereits Anlaß zur Schöpfung, denn indem Gott seine Liebe, die er selbst ist, verschwendet, schafft er den, den er so lieben könne: den Menschen. „Er schafft ihn so, daß er diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen könne und daß er sie gleichzeitig aufnehmen könne und müsse als das, was sie ist: das ewig erstaunliche Wunder, das unerwartete, ungeschuldete Geschenk“<sup>9</sup>. Was aber ungeschuldet ist, weiß man erst, wenn man weiß, was personale Liebe ist.

Andererseits muß der Mensch die Gottesliebe empfangen können: er muß die Kongenialität für solche Liebe haben, also Raum und Weite, Verständnis und Verlangen nach ihr. Diese reale Potenz muß er immer als Innerstes und Eigentlichstes haben: sie ist „die Mitte und der Wurzelgrund dessen, was er überhaupt ist“ . . . „Die Fähigkeit für den Gott der persönlichen Liebe, die sich selber schenkt, ist das zentrale und bleibende Existential des Menschen, wie er wirklich ist“<sup>10</sup>. Dieses Existential als Verlangen und Hinordnung auf die Liebe Gottes kann nur dann die Gnade eine ungeschuldete Gnade sein lassen, wenn es selbst ungeschuldet ist, d. h. dem realen Menschen als ungeschuldet aufleuchtet:

<sup>5</sup> KÜHN, a.a.O., 115

<sup>8</sup> ebda, 331

<sup>6</sup> RAHNER, *Schriften* I 329ff

<sup>9</sup> ebda, 336

<sup>7</sup> ebda, 330f

<sup>10</sup> ebda, 338f

als übernatürliches Geschenk der Liebe. Dem Gottesgeschenk gegenüber ist und kann der Mensch nicht gleichgültig bleiben. Es verpflichtet ihn zu einer Hinordnung auf Gott, die dem Menschen schon vor der Rechtfertigung innerlich ist. Diese verpflichtende Hinordnung gehört nicht als ein Konstitutivum zur „Natur“ des Menschen, wohl aber muß das, was Gott über den Menschen verfügt, „eo ipso ‚terminativ‘ ein inneres ontologisches Konstitutiv seines konkreten Wesens sein“: nicht nur ein juridisches Dekret Gottes, ein Seinsollen, sondern das dem Menschen Innerlichste und Wesenhafteste<sup>11</sup>.

Damit ist also nach RAHNER ein Unterschied zu machen zwischen der Natur des Menschen als solcher und seinem konkreten Wesen. Das übernatürliche Existential gehört zum Wesen des konkreten Menschen, nicht aber zur menschlichen Natur als solcher. Wird das übernatürliche Existential, diese ungeschuldete reale Empfänglichkeit, also die innerste Mitte des konkreten, unentrinnbaren Wesens des Menschen abgezogen, dann bleibt seine „Natur“. „Natur“ im theologischen Sinne . . . , d. h. als Gegenbegriff zum Übernatürlichen ist somit ein Restbegriff<sup>12</sup>. Sie ist das, was als Wirklichkeit im Menschen als bleibend postuliert werden muß, wenn das übernatürliche Existential abgezogen wird. Sie muß in ihrem Sinn und ihrer Daseinsmöglichkeit deshalb postuliert werden, weil sonst von ihr aus das Existential als fehlend gedacht und notwendig gefordert wäre. Das darf aber nicht der Fall sein. Denn wenn auch die „reine Natur“ niemals als solche existiert, so ist ihr Postulat dennoch schon deshalb sinnvoll, weil auch die Ungeschuldetheit der Gnade sinnvoll und gültig ist.

Der konkrete Mensch besteht also aus seiner menschlichen Natur — dazu gehören die Tatsachen, daß der Mensch ein „animal rationale“ ist, ein natürlich gottbezogenes Wesen hat, ein leiblich-materielles Lebewesen und geistig-personales Kulturwesen mit einem „Dynamismus der Geistnatur“ — und dem übernatürlichen Existential (wenn nicht der Gnade). Deshalb macht der Mensch, wissend oder unwissend, alle seine Erfahrungen unter dem Einfluß dieses Existentials. Natürlich kann man, wie es der Philosoph tut, von der Natur des Menschen sprechen. Aber „chemisch rein darstellen“, getrennt von ihrem übernatürlichen Existential, läßt sie sich nicht, denn „der Mensch kann mit sich nur im Raum des übernatürlichen Liebeswillens Gottes experimentieren“<sup>13</sup>.

Wie es — im Gegensatz zu DE LUBAC — bei RAHNER durchaus den „notwendigen und sachlich begründeten“ *status naturae purae* gibt, so auch den Begriff der *potentia oboedientialis*. Dabei geht es freilich nicht mehr so sehr um die menschliche Fähigkeit der Aufnahme der Gnade in Christus, als vielmehr um eine „Offenheit“ der geistigen Natur für das Ausgestattetwerden mit dem übernatürlichen Existential. Diese Offenheit ist eine innere unbedingte Hinordnung, ein unbegrenzter Dynamismus

<sup>11</sup> ebda, 328

<sup>12</sup> ebda, 340

<sup>13</sup> ebda, 341

des Geistes und der Geistnatur, der nicht einfach identisch ist mit dem natürlichen Dynamismus und Abenteuer unseres konkreten geistigen Lebens. Jedoch kann in diesem das übernatürliche Existential bereits am Werk sein, ohne daß man es aufweisen kann, da wir keine reine Erfahrung des rein natürlichen Dynamismus haben. Auch in diesem Sinne ist der Begriff der *natura pura* ein Restbegriff.

Was in dieser Konzeption RAHNERS wesentlich erscheint, ist die Tatsache, daß dieser im Anschluß an die *Nouvelle Théologie* die Gnade nicht mehr bloß als „Zuständlichkeit“, geschaffene „Qualität“, Akzidenz, Habitus versteht im Sinne ihrer „Faßbarkeit“ in rein formale ontologische Kategorien; vielmehr hält er personale Kategorien, d. h. subjektive Implikationen wie Liebe, personale Nähe, Intimität, Selbstmitteilung usw. . . . zur Deskription der Gnade für unumgänglich. Natürlich gibt es auch für RAHNER unveränderliche „Wesen“, „Wesensbegriffe“; aber wie man zu ihnen kommt, vor allem auch zum Wesen des Menschen, und zwar über die allgemeinsten metaphysischen Aussagen wie Ursächlichkeit, Finalität usw. hinaus — darüber mache man sich, wie RAHNER meint, zu wenig Gedanken. Man gehe zu unbeschwert immer von der „Natur“ des Menschen aus, wie man sie „immer und überall“ am Menschen beobachte. „Schon... die Unterscheidung zwischen einer transzendentalen Methode und einer empirisch-aposteriorischen in der Frage danach, was das Wesen des Menschen sei, ist ja nicht sehr bekannt“<sup>14</sup>. Jedenfalls hat sich RAHNER in der Frage des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade die Problematik des konkreten Menschen, wie sie die *Nouvelle Théologie* aufgeworfen hat, zu eigen gemacht. Danach gehört es zur vorgegebenen Würde des konkreten Menschen, eine ontische Anlage auf die Gnade hin zu haben, d. h. ein unzerstörbares, unverkehrbares, übernatürliches Existential, welches das Konstitutivum seines Wesens ist.

## 2. DIE „ANONYMEN CHRISTEN“ UND DIE AUSSERCHRISTLICHEN RELIGIONEN

Der Begriff des „übernatürlichen Existentials“, das eine „vorgegebene Würde“ des Menschen ist und zu seinem Wesen gehört, ist auch ein Kernbegriff für RAHNERS Lehre vom „anonymen Christen“<sup>15</sup>. Dabei geht RAHNER nicht nur von theologisch-transzendentalen Kategorien, sondern auch von der geschichtlichen Tatsache und Erfahrung aus, daß es mit der seit Christus in der ganzen Welt zu verkündenden Botschaft des Evangeliums in der heutigen Zeit weltweiter Begegnungen und Kontakte nicht sehr gut bestellt ist, weil die seelsorglichen und missionarischen Anstrengungen der Kirche nicht nur ins Stocken geraten, sondern sich selbst problematisch geworden sind: nicht zuletzt bedingt durch den offenkundigen „Glauben“ der im bisherigen Sinne zu „Bekehrenden“, wie die

<sup>14</sup> ebda., 344. — Zum Glaubensbegriff Rahners vgl. S. ANNESER: *Glaube im Ungläubigen — Unglaube im Gläubigen* (Kevelaer 1972)

<sup>15</sup> Die anonymen Christen: *Schriften* VI (1968<sup>2</sup>) 545—554

missionarische Aktivität anderer außerchristlicher Religionen ihn aufweist.

Andererseits bleibt von der christlichen Theologie her die Forderung bestehen, daß der Mensch, um sein Heil zu erlangen, unbedingt an Christus glauben muß — ein Gebot, von dem nicht dispensiert werden kann, zumal der unumgängliche Weg des Menschen zu seiner Erfüllung und Reife, zur Endgültigkeit seines Anfangs darin impliziert ist und von dem es auch keine Dispens geben kann. Wenn es in diesem Sinn kein Heil außerhalb der Kirche gibt, so kann jedoch andererseits nicht angenommen werden, daß alle Menschen außerhalb der Kirche von der Erfüllung ihres Lebens ausgeschlossen und zu ewiger Sinnlosigkeit verurteilt sein könnten; denn Gott will, daß alle Menschen selig werden (1Tim 2,4).

Wie löst RAHNER dieses Problem der Heilsnotwendigkeit der Kirche auf der einen und des allgemeinen Heilswillens Gottes auf der anderen Seite?

Nach ihm müssen „irgendwie“ alle Menschen Glieder der Kirche sein können: nicht gedacht als abstrakt-logische Möglichkeit, sondern real und geschichtlich konkret. Das kann aber nur gedacht werden, wenn man annimmt, daß es „Grade der Kirchengliedschaft“ gibt, die eine alle Menschen umfassende „Spannweite“ haben muß, angefangen bei den Getauften, die das Bekenntnis des vollen christlichen Glaubens haben und die sichtbare Leitung der Lebensgemeinschaft der Kirche anerkennen, bis zu dem Menschen, der — bevor überhaupt das missionarische Bemühen der Kirche ihn erreicht — „schon im voraus dazu ein Mensch ist oder sein kann, der sich auf sein Heil zubewegt und es unter Umständen findet, auch ohne daß er von der Verkündigung der Kirche erreicht wird“<sup>16</sup>. Ein solcher Mensch aber, der sein Heil auf diese Weise erreicht, kann nur vom Heil Christi ergriffen worden sein, weil es ein anderes Heil nicht gibt. Ihn kann man deshalb durchaus einen „anonymen Theisten“ und „anonymen Christen“ nennen, der ausgestattet ist mit einer nicht-offiziellen „anonymen Christlichkeit“.

Eine solche anonyme Christlichkeit kann natürlich nicht einfach mit dem Mensch-Sein gegeben sein, weil dann die Gratuität der Gnade aufgehoben würde. Es muß vielmehr im Menschen eine Möglichkeit vorhanden sein, „über sich hinaus die unableitbar neue Zuwendung Gottes in seiner Offenbarung vernehmen und annehmen zu können“<sup>17</sup>. RAHNER nennt diese Möglichkeit im Menschen „unbegrenzte Offenheit für das grenzenlose Sein Gottes“, der Geist ist; Offenheit für „jenes ungegenständliche Voraus und Darüberhinaus über alles einzelne Erkennbare und Faßliche“. Es ist eine Offenheit für den „schöpferischen Anruf des unendlichen Geheimnisses“, seine Weltüberlegenheit und Personalität, die, einmal durch das Schöpferwort gegeben, nun in der Erwartung tieferer

<sup>16</sup> ebda, 546

<sup>17</sup> ebda, 547

Kundgabe steht. Die Offenheit wird so zu einer Fähigkeit, ein neues mögliches Wort des verborgenen Gottes zu hören, positiv zu erwarten, ohne einen Rechtsanspruch darauf erheben zu können.

Die anonyme Christlichkeit ist unausdrücklich, unthematisch, aber das Dasein des Menschen innerlich durchwaltende Tendenz auf Gott, auf Jesus Christus hin. Durch die Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist, ist der Mensch „jener, der zu sich kommt, wenn er sich an das unbegreifliche Geheimnis Gottes weggibt. So aber gesehen, ist die Menschwerdung Gottes der einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges des Menschen überhaupt“<sup>18</sup>.

Nur in Christus kommt der Mensch zu sich selbst; nur in ihm ist Selbstinterpretation möglich. Die letzte Tiefe menschlicher Wirklichkeit wird nur dann erkannt, wenn der Mensch als geschichtliches Wesen zu dem wird und zur Erkenntnis dessen kommt, was er ist. Das ist aber nur möglich im Licht der geschichtlich gewordenen Wirklichkeit Christi, in dem die „unnahbare Höhe“ als die „von Gott erwirkbare Vollendung seines eigenen Wesens zu erkennen“ ist<sup>19</sup>. Deshalb ist Christus auch das Ziel der Schöpfung. Gott hat den Menschen vorgängig dazu geprägt und bestimmt, indem er ihn mit dem Charakter des übernatürlichen Existentials ausstattete. In der Erfahrung der Offenheit und Transzendenz wird das Angebot der Gnade bereits erfahren, noch nicht reflexiv als Gnade, aber dem Inhalt nach, so daß „die ausdrückliche Wortoffenbarung in Christus nicht etwas (ist), das als gänzlich Fremdes von außen an uns herantritt, sondern nur die Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind und wenigstens unthematisch in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren“<sup>20</sup>.

In der ausdrücklichen Offenbarung Christi wird also das Unreflexe reflexiv, das Unthematische thematisch, das Unausdrückliche ausdrücklich gemacht. Im Akt des übernatürlichen Glaubens erhält die „anonyme Christlichkeit“ ihren Namen innerhalb des amtlichen kirchlichen Glaubens. Nimmt der Mensch Christus an, so nimmt er sich selbst an, d. h. seine eigene Bewegung auf Gott und auf seine personale Vollendung hin. Lehnt er jedoch Christus ab im Akt des Unglaubens, so kommt er im Bereich seines eigenen Wesens mit sich selbst in Widerspruch. Indem sich der Mensch Gott gibt, gibt er sich sich selbst und Gott wird ihm gegeben.

Dabei kann man jedoch nach RAHNER nur denjenigen als anonymen Christen bezeichnen, der in seiner Grundentscheidung seine Hinordnung auf Gott anerkennt, und sei diese Grundentscheidung noch so ungeklärt. Dazu gehört auch jener „Theist“ oder „anonyme Theist“, der Gott die Ehre gibt. Wer diese positive Grundentscheidung jedoch grundsätzlich ablehnt und leugnet, ist weder Theist noch anonym Theist noch anonym Christ, weil er im Sinne des Psalms ein „Tor“ ist und in seinem Herzen spricht: Es gibt keinen Gott (*Ps* 13,1).

<sup>18</sup> ebda, 548

<sup>19</sup> ebda, 548

<sup>20</sup> ebda, 549

Indem der Mensch vom Zustand der Namenlosigkeit in den der namentlichen Ausdrücklichkeit gelangt — mag man den Weg dazu übernatürliche Gnade, Akt des Glaubens oder kirchliches Bekenntnis nennen —, kommt die Anlage des übernatürlichen Existentials zu ihrer Erfüllung. Diese Anlage nämlich, die die „vorgegebene Würde“ des Menschen ausmacht und die in der Offenheit und Fähigkeit zur Begegnung mit dem personalen Gott in Christus besteht, kann nicht aufhören, nicht nicht-existent werden. Wohl kann sie existieren als verleugnete und Verdammnis und Gericht begründende Tatsächlichkeit, wenn sie nicht zur Erfüllung kommt durch die Ablehnung des Heilsangebotes Gottes von seiten des Menschen. Ist das aber nicht der Fall, dann konstituiert „die Erfüllung, die Einnahme und Bewahrung der vorgegebenen Würde... die letzte und endgültige Würde des Menschen“<sup>21</sup>. Die „vorgegebene Würde“ ist unverlierbar; aber die „erfüllte Würde“ kann verlorengehen. Wenn auch die Erreichung der „erfüllten Würde“ von der freien Entscheidung des Menschen abhängt, so ist sie dennoch keine dem Menschen immanent-gegebene Möglichkeit; sondern die Erfüllung beruht stets auf der erlösenden Gnade Christi. Ihr Kommen findet jedoch bereits — seit der Schöpfung — im übernatürlichen Existential ihre Entsprechung.

In dieser Perspektive kann man nun die außerchristlichen Religionen nicht mehr „als ein Konglomerat aus natürlicher theistischer Metaphysik und menschlich verkehrter Interpretation und Institutionalisierung dieser ‚natürlichen Religion‘“ ansehen. Die konkreten Religionen enthalten nicht nur Elemente einer natürlichen Gotteserkenntnis, sondern „müssen Momente übernatürlicher, gnadenhafter Art an sich tragen und in *ihrer* Praxis konnte der vorchristliche Mensch... die Gnade Gottes erreichen“<sup>22</sup>.

Denn wenn es den allgemeinen Heilswillen Gottes gibt, der den Menschen mit einem übernatürlichen Existential ausgestattet hat, dann ist zwar mit einer solchen Aussage noch nichts über das faktische individuelle Heil ausgesagt, aber man kann dennoch den Schluß daraus ziehen, daß das Handeln des Menschen und seine sittlichen Entscheidungen dazu angetan sind, den Begriff des übernatürlich erhöhten, glaubenden und heilshaften Aktes zu verwirklichen und daß sie deshalb mehr sind als bloß „natürliche Sittlichkeit“<sup>23</sup>. Denn gerade sie sind es ja, die in der gegebenen Heilsordnung unter den Einflüssen der eigentlich christlichen Gnade stehen, wenn die Lehre vom Heilswillen Gottes nicht bloße unwirksame Theorie bleiben soll. Die gnadenhaften Einflüsse sind auch im sündigen Zustand des Menschen und seiner scheinbaren Gottesferne wirksam.

<sup>21</sup> Würde und Freiheit des Menschen: *Schriften* II (1964<sup>7</sup>) 247—277; hier 250

<sup>22</sup> Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen: *Schriften* V (1964<sup>2</sup>) 136—158; hier 153

<sup>23</sup> ebda, 147

Zum allgemeinen Heilswillen Gottes gehört es auch, daß der von Gott gewollte „homo religiosus“ auch der vor-christlichen Menschheit eine echte, ihn rettende Gottesbeziehung haben muß. Diese kann unmöglich als eine absolut private Innerlichkeit gedacht werden. Zur Sozialnatur des Menschen gehört es, daß er faktisch zu allen Zeiten in einer ihn prägenden und beeinflussenden Umgebung lebt, ohne die der einzelne überhaupt nicht gedacht werden kann. So lebt er auch stets in einer konkreten Religion seiner Zeit, ganz gleich, wie er ihr im einzelnen gegenübersteht und was er von ihr hält. „Kann aber ein Mensch immer eine ihn rettende positive Gottesbeziehung haben, mußte er sie immer haben, so hat er sie eben innerhalb der Religion gehabt, die faktisch ihm als Moment seines Daseinsraumes zu Gebote stand. Die Eingebettetheit der individuellen Religionsübung in eine gesellschaftliche, religiöse Ordnung gehört zu den Wesenszügen wahrer, konkreter Religion“<sup>24</sup>.

Die Anerkennung des Prinzips der Gesellschaftlichkeit jeder konkreten Religion ist für alle Religionen notwendig. Würde man es bei den nichtchristlichen Religionen leugnen, entzöge man damit auch dem kirchlich-verfaßten Christentum den Boden. Die Voraussetzung für die Bejahung dieses Prinzips kann natürlich nicht darin bestehen, daß die Religionen in sich ganz rein und vollkommen sind. Das sind sie nämlich nie; ihre ethischen, religiösen und metaphysischen Depravationen sind im Gegenteil Anlaß dazu, daß sie vom Gewissen des einzelnen immer wieder angefochten und korrigiert werden können und müssen. Dennoch können sie in ihrer Ganzheit die Weise sein, in der nach Gottes Willen der Mensch sein Heil wirkt<sup>25</sup>.

Trotz erbsündlicher und menschlicher Depravationen, die nicht übersehen und verharmlost werden dürfen, enthalten die außerchristlichen Religionen der vorchristlichen Menschheit also übernatürliche Momente aus der Gnade, die dem Menschen wegen Christus von Gott geschenkt und deshalb immer christliches, d.h. christozentrisches Heil beinhalten. Sie ermöglichen es auch, von der Legitimität dieser Religionen zu sprechen, d.h. sie haben in der Heilsprovidenz Gottes durchaus einen positiven Sinn, wenn auch in verschiedener Gestuftheit. Denn zur Legitimität einer Religion gehört es nicht, daß alles an ihr legitim ist. Auch ist es schwer zu unterscheiden, was legitim oder illegitim an ihr ist, und ob jede Religion legitim ist. Auch impliziert der Begriff nicht notwendig eine „bleibende autoritäre Instanz institutioneller Art“, die das Legitime vom Illegitimen scheidet<sup>26</sup>. So definiert RAHNER die „legitime Religion“ einfach als „institutionelle Religion, deren ‚Benützung‘ durch den Menschen zu einer bestimmten Zeit im ganzen als positives Mittel der richtigen Beziehung zu Gott und so zur Erlangung des Heiles

<sup>24</sup> ebda, 151

<sup>25</sup> ebda, 152

<sup>26</sup> *LThK* VII (1962) s. v. Mensch IV, Sp. 292

angesehen werden kann und so in Gottes Heilsplan positiv einkalkuliert ist“<sup>27</sup>.

Das Musterbeispiel einer „legitimen Religion“ ist die des AT. Sie erweist sich als konkrete, geschichtliche, religiöse Erscheinung, die Richtiges und von Gott Gewolltes wie auch Falsches, Irrtümliches, Fehlentwickeltes, Depraviertes enthält. Trotz des Verkehrten in ihr war sie dennoch für die Israeliten „die von Gott gewollte, heilhaft... providentielle, die legitime Religion“<sup>28</sup>. Zwar gab es im AT die Propheten, die als das Gewissen des Volkes auftraten und gegen die Depravationen protestierten; aber eine amtliche Instanz zur Unterscheidung des Legitimen vom Illegitimen gab es nicht. Diese ist erst — auch für das AT — durch das NT als der eschatologisch endgültigen Größe möglich geworden.

Wie die Legitimität des AT ihren „terminus ad quem“ im NT gefunden hat, so ist auch die Legitimität der außerchristlichen Religionen sachlich wie zeitlich begrenzt. Sie wird aufgehoben zu jenem Zeitpunkt, „in dem das Christentum eine geschichtlich reale Größe für den Menschen dieser Religion wird“<sup>29</sup>, wobei die Kriterien für die Beantwortung der Frage, zu welchem Zeitpunkt die Legitimität aufhört und wann die „absolute Verpflichtetheit jedes Menschen und jeder Kultur auf das Christentum konkret eintritt auch im Sinn der objektiven Verpflichtung einer solchen Forderung“<sup>30</sup>, schwer zu bestimmen sind. Offensichtlich gehört aber zur Erfüllung dieser Forderung, bei der das Christentum vom einzelnen als die *de facto* noch einzig gültige Religion anerkannt werden muß, das konkrete Betroffensein des Individuums vom Christentum als einer gesellschaftlichen Form von Religion. Es handelt sich dabei um die Heilsnotwendigkeit einer gesellschaftlichen Größe und Verfaßtheit.

Denn das Christentum ist eine geschichtliche Religion, die ihren Anfang genommen hat in Jesus von Nazareth. Deshalb kommt es auch auf geschichtlichem Weg zu den Menschen, „denen sie als deren legitime, sie anfordernde Religion gegenübertritt“<sup>31</sup>. Als Botschaft für alle Menschen schafft es die Gültigkeit und Gottgewolltheit aller Religionen — wie auch die des mosaischen Gesetzes — ab, sobald es *de facto* angenommen oder persönlich schuldhaft abgelehnt wird. In beiden Fällen ist es die Erfüllung aller Religionen, die alle in einem gewissen Sinn einer „göttlich gesteuerten Heilsgeschichte“ unterliegen und damit Vorbereitung auf das Evangelium sind. Der Hauptunterschied einer Heilsgeschichte außerchristlicher Religion und der des AT „wird vermutlich darin bestehen, daß das NT in seiner geschichtlichen Faktizität nun einmal im AT *seine* unmittelbare Vorgeschichte hat (die . . ., da von Abraham oder Moses an allein rechenbar, gegenüber der allgemeinen, vielleicht eine Million Jahre zählenden Heilsgeschichte verschwindend kurz ist) und darum *diese* kleine Spanne Heilsgeschichte diakritisch enthüllt in

<sup>27</sup> Schriften V 148

<sup>28</sup> ebda, 149

<sup>29</sup> ebda, 143

<sup>30</sup> ebda, 142

<sup>31</sup> ebda, 140

ihrem Gottgewollten und Gottwidrigen in einer Scheidung, die wir so in anderen Religionsgeschichten nicht durchführen können<sup>32</sup>.

So darf eine Religionsgeschichte außerhalb des Christentums nicht vor das verhängnisvolle Dilemma gestellt werden, „entweder mit allem an ihr von Gott zu stammen ... oder einfach nur menschliches Gebilde zu sein“<sup>33</sup>. Denn die übernatürliche Gnadenhaftigkeit des Menschen, seine „übernatürlich durch die Gnade finalisierte, transzendente Subjektivität“<sup>34</sup>, macht sich ja nicht nur als Gestaltungsmoment des konkreten Lebens bemerkbar, sondern auch in der Beziehung des Menschen zum Absoluten da, wo diese Beziehung am meisten thematisiert ist: in der konkreten Religion.

### 3. DIE FRAGE NACH DER BEKEHRUNG DES „ANONYMEN CHRISTEN“

Bisher haben wir darüber gesprochen, daß es für den Menschen wie für jede Kultur einen zwar konkret schwer festsetzbaren, aber doch absolut zu setzenden Zeitpunkt geben kann, an dem ein hoher Grad auch an „objektiver Verpflichtung“ zur Bekehrung erreicht ist, und zwar als Forderung von seiten einer Religion, die sich selbst als für alle Menschen von Jesus Christus gegründet und bestimmt, und daher als *absolut* versteht. Der Begriff des „übernatürlichen Existentials“ legte dabei die Umschreibung von „Bekehrung“ nahe als einen „Übergang“ des Menschen vom Unthematischen zum Thematischen, vom Unausdrücklichen zum Ausdrücklichen, vom Unausgesprochenen zum Ausgesprochenen: als die durch die Gnade ermöglichte freie Bejahung der das ganze menschliche Dasein bereits innerlich durchwaltenden Tendenz auf Gott, auf Jesus Christus hin.

Jedoch ist die explizite Entscheidung für den Glauben nicht auf eine innere Dynamik reduziert — ein Vorwurf, der RAHNER gemacht wird<sup>35</sup> —, sondern beruht auf dem durch die Gnade ermöglichten freien Entschluß des Menschen. Diesem freien Entschluß können natürlich viele Hindernisse im Wege stehen: z. B. die Auffassung und Lebensweise seines Volkes, seiner Zeit, seiner Verwandten ... und bestimmte Trends in einer geistesgeschichtlichen Situation. Solche Einflüsse persönlicher, sozialer und geschichtlicher Art können eine Unmenge psychologischer Hemmnisse und Vorurteile hervorrufen, „die die Erkennbarkeit des Anspruchs der Kirche im konkreten Fall verdunkeln können“<sup>36</sup>. So erklärt z. B. der antichristliche Zeitgeist heute teilweise, „warum die geschichtliche und existentiell greifbare Anwesenheit der katholischen Kirche im kon-

<sup>32</sup> ebda, 154

<sup>33</sup> ebda, 149f

<sup>34</sup> *LThK* VII 292

<sup>35</sup> vgl. A. SCHMIED: Prozeß gegen den impliziten Glauben?: *Theologie der Gegenwart* 13 (1969) 103—107

<sup>36</sup> Einige Bemerkungen über die Frage der Konversionen: *Schriften* V (1964<sup>2</sup>) 356—378; hier 361

kreten Milieu der Nichtkatholiken eigentlich nicht die Wirkung hatte, die man erwarten sollte, wenn man die Kirche das *signum levatum in nationes*, das Zeugnis ihrer eigenen Gottgestiftetheit sein läßt und so an sich erwartet, daß sie nur dort nicht sehr werbend sich auswirken werde, wo sie nicht in genügender geschichtlicher Konkretetheit im Milieu eines Volkes gegeben ist<sup>37</sup>.

Darüber hinaus kann der Mangel an Werbekraft von seiten der katholischen Kirche — trotz der Erkenntnis ihrer Wahrheit und Gestiftetheit durch Christus — darin ihre Ursache haben, daß ihre Argumentation, auch auf Grund ihrer eindeutigen geschichtlichen Kontinuität, begleitet ist von einer „empirischen Gestalt“, die es dem Nichtkatholiken (oder Nichtchristen) leicht macht, „unwillkürliche und unreflektierte Hemmungen gegen den Gedanken zu haben, ‚man‘ könne doch eigentlich auch katholisch sein“<sup>38</sup>. Erlebte Erscheinungsbilder wie Klerikalismus, unverstandene Liturgie, sakramentalistisches und legalistisches Denken, falsch verstandene „friedliche Kirchlichkeit“, schwer erträglicher Zentralismus und Konformismus ... können solche Widerstände leicht aufkommen lassen.

Jedoch können bei einer tatsächlichen Konversion auch unreflektierte Motivationen eine Rolle spielen, die sich bei einer freien Entscheidung auswirken: z. B. ästhetische Bedürfnisse; eine zum Widerspruch neigende Veranlagung; persönliche Enttäuschung am Bisherigen; persönliche Interessen; Rücksicht auf einen Ehepartner; Karrieredenken ... Sie alle werden oft nicht adäquat reflektiert<sup>39</sup>, können aber einer Bekehrung durchaus förderlich sein<sup>40</sup>.

So enthält der Begriff der Bekehrung, entsprechend der leiblich-geistigen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Veranlagung des Menschen, immer auch einen Aspekt des Kultischen und Gesellschaftlichen, wenn auch in verschiedener Ausdrücklichkeit. Das ist in allen Religionen der Fall, auch im Christentum, wie es bei Initiationsriten, Taufen, Bußliturgien und bei Erweckungsveranstaltungen ... deutlich wird. Dennoch bleibt die Bekehrung eine freie Grundentscheidung des Menschen auf Gott hin. Sie ist nicht nur eine „intellektuelle Meinungsänderung“, sondern sie erfaßt den „ganzen Menschen in seinem Grundverhältnis zu Gott, nicht bloß eine Änderung des sittlichen Urteils und Verhaltens einem bestimmten Einzelgegenstand (und Gebot) gegenüber“<sup>41</sup>.

Als Grundentscheidung und Engagement auf Gott hin, die das ganze Leben meint, ist die Bekehrung eine Antwort auf den Ruf Gottes in Jesus Christus, der „Freiheit und Vergebung als Überwindung der verschlossenen Endlichkeit und Sündigkeit des Menschen anbietet“. Dieser den

<sup>37</sup> ebda, 361

<sup>38</sup> ebda, 378

<sup>39</sup> ebda, 362—365

<sup>40</sup> RAHNER: Konversion, in *Sacramentum Mundi* III (1969) 44f

<sup>41</sup> ebda, 40

Menschen verpflichtende Ruf ist ein „Herausruf aus bloßer Endlichkeit“, dem der Mensch nur Folge leisten kann im Vertrauen auf die unbegreifliche Sinnhaftigkeit und Unmanipulierbarkeit seines Daseins, „ohne diesen letzten Sinn selbst zu bestimmen und über ihn verfügen zu wollen“<sup>42</sup>.

Zum Wesen der Gnade und des Menschen gehört es, daß die Gnade vom Menschen als Gabe erfahren wird „(als Bekehrtw<sup>er</sup>den) und radikale Grundentscheidung, die das *ganze* Dasein des Menschen betrifft, auch wo sie sich an einer konkreten Einzelentscheidung des Alltags verwirklicht“<sup>43</sup>. Sie bewirkt zugleich Glaube, Hoffnung und Liebe, ohne die in der Mitte der Existenz nicht gewußt werden kann, wer Gott ist.

Wenn auch der „Herausruf aus bloßer Endlichkeit“ in Jesus Christus endgültig geworden ist, so werden Gott und sein Reich auch überall dort schon „unreflex“, „implicit“, „anonym“ angenommen und erfahren, wo eine Absage des Menschen an Sich Selbst und seine eigenen Götzen stattfindet. Dennoch gehört es zum Wesen dieses „anonymen Zustandes“, daß er einen Mangel bedeutet: nämlich das Fehlen des Namens, der ausdrücklichen Reflexion und Anerkennung. Im gewissen Sinne ist es ein „wesenswidriger Zustand“, der nicht sein sollte und deshalb „auf eine Überwindung dieser Namenlosigkeit hin angelegt ist“<sup>44</sup>. Denn es fehlt dem „anonymen Christentum“ etwas an seiner Wesensfülle, die es haben sollte und wohin es tendiert, zumal das Wort bereits besagt, daß schon etwas gegeben, aber noch nicht zu seiner Fülle aufgewachsen ist.

RAHNER versteht unter dieser „Fülle“ das „explizit kirchliche Christentum“ in einem „explizit bekenntnismäßigen und gesellschaftlichen Sinn“, in seiner geschichtlichen Ausdrücklichkeit und Greifbarkeit<sup>45</sup>, die erst im Augenblick der Verkündigung des Wortes Gottes und der Bekehrung des Menschen möglich gemacht wird. Denn dann wird die Gnade, die vorher schon da war, aktuell, wirksam, fordernd. Mit den bleibenden übernatürlichen Existentialien ist es ähnlich wie mit den natürlichen geistigen Fähigkeiten des Menschen: sie sind immer schon gegeben, „auch wenn sie erst aktuell wirksam werden, wenn sie einem entsprechenden Erfahrungsobjekt von außen begegnen“<sup>46</sup>.

Man kann natürlich bei einem so verstandenen Bekehrungsbegriff — als Namengebung des Namenlosen — die Frage stellen, ob die Bekehrung nicht rein äußerlich bleibt und darum unnötig und überflüssig ist; ob die Wirksamkeit der Sakramente noch garantiert bleibt und ob der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche noch aufrechterhalten werden kann.

<sup>42</sup> ebda, 41f

<sup>43</sup> ebda, 42

<sup>44</sup> Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche: *Schriften IX* (1970) 498—515; hier 500f

<sup>45</sup> ebda, 499ff

<sup>46</sup> ebda, 507

Zur Beantwortung dieser Fragen geht RAHNER zunächst von der Lehre der Kirche aus, daß es die heiligmachende Gnade, die Rechtfertigung und Heilung, das positive Hingeordnetsein des Menschen auf das ewige Heil bei Menschen, die Gott suchen, anerkennen und ohne subjektiv schwere Schuld sind, auch vor der Taufe gibt<sup>47</sup>. Dennoch wurden in der gesamten Theologie bei THOMAS VON AQUIN und vor ihm die kirchlichen Gnadenzeichen der Sakramente nicht als sinnlos und überflüssig, sondern als heilsnotwendig angesehen. So kam nach THOMAS VON AQUIN der Büsser schon als ein durch die Reue wieder Gerechtfertigter zum Bußsakrament<sup>48</sup>; denn zur Gnade Gottes gehört — auch wenn sie vorher schon gegeben war — ihr „inkarnatorischer Charakter“.

So „mehrt“ das Sakrament nicht nur die rechtfertigende Gnade, „auch wenn dies nochmals durch die existentielle Vertiefung des subjektiven Aktes beim Sakramentenempfang vermittelt ist“, sondern es ist auch die „causa finalis“ der Geschichte einer dynamischen Gnade“. Es ist „als Inkarnation und Realsymbol dieser Gnade in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis, gleichzeitig Wirkung und Ursache der ursprünglichen Gnade“<sup>49</sup>.

Wenn daher von einem bestimmten Sakramentenverständnis her das Sakrament als „Gnadenmittel“, als „symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis“ oder als „signum sensibile atque gratiae invisibilis efficiens“ charakterisiert wird, dann ist nach RAHNER und in der Sicht einer neueren Theologie in dieser Beschreibung eine „gewisse Einengung des Blickes auf eine individualistische Sicht und sachhaftes Verständnis der Gnade nicht zu übersehen“<sup>50</sup>. So wird auch in der Frage der Ursächlichkeit der Sakramente diese mehr als „Tat Gottes am Menschen in Christus“ gesehen, als „geschichtliche und soziale (inkarnatorische und ekklesiale) Verleiblichung und Erscheinung der Gnade, also auch als deren Wirkung und darum als realsymbolische Erscheinung, in der die Gnade entsprechend ihrer und des Menschen Natur sich selbst gegenwärtig setzt, sich selbst setzt, indem sie sich ausdrückt“. Das Sakrament wird entsprechend umschrieben als „der radikalste Fall des Wortes Gottes an den Menschen“, nicht als ein „äußeres Wirk-Agens der Gnade“, sondern als „konstitutives Moment am Gesamt ereignis der Gnade selbst“<sup>51</sup>.

Ähnlich wie das Verhältnis zwischen Gnade und Sakrament gesehen wird, so auch das Verhältnis zwischen Gnade und Wort. Um gehört und verstanden zu werden, bedarf das Wort der Gnade. Das Wort ist so „eine Art Inkarnation der Gnade in der Dimension der objektivierenden, reflektierenden Begrifflichkeit des Menschen“. Weil in der Gnade die Selbstmitteilung Gottes, der die geschichtliche Inkarnation des Logos will, bereits gegeben ist, kommen in der Objektivierung, in der Glaubens-

<sup>47</sup> zur Geschichte dieser These s. ebda, 503f

<sup>48</sup> ebda, 510f

<sup>50</sup> *LThK IX* (1964) s. v. Sakrament IV, Sp. 226

<sup>49</sup> ebda, 510

<sup>51</sup> ebda, 228

lehre „der Begnadete und die Gnade zu ihrem reflektierenden Selbstbesitz“<sup>52</sup>.

In derselben Perspektive des „inkarnatorischen Charakters“ der Gnade, die sich selbst „in allen Dimensionen der menschlichen Existenz, also auch in seiner Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit auswirken und darstellen“ will<sup>53</sup> und daher ihrem eigenen Wesen entsprechend „kirchenbildend“ ist, wird die Kirche definiert als die „geschichtliche und eschatologische Greifbarkeit des Heilswillens und der Gnade“<sup>54</sup>. Durch sie kann das Heil des einzelnen Menschen gefördert und zur Vollendung gebracht werden.

Deshalb hat die Konversion und der damit verbundene Eintritt in die Kirche einen doppelten, objektiven und subjektiven, Sinn: „Die objektive Zugehörigkeit zur Kirche Christi hat einen Sinn in sich selbst. Und die Zugehörigkeit zur Kirche ist an sich in Anbetracht der Wahrheit und der Gnadennittel der Kirche die objektiv größere Heilsmöglichkeit für den Menschen, was der Konversion subjektiv, d. h. im Blick auf das Heil des einzelnen, ihre Bedeutung gibt. Beide ‚Werte‘ liegen dem göttlichen Gebot der Zugehörigkeit zur Kirche zugrunde“<sup>55</sup>. Diese Werte können auch dadurch nicht geschmälert werden, daß der durchschnittliche Mensch in der Kirche über ein bestimmtes „Niveau“ an Wissen, aktiver Teilnahme und christlichem Bekenntnis nicht hinauskommt und „subjektiv nur einen sehr kleinen Teil der ihm in der Kirche an sich zur Verfügung stehenden Heilsmöglichkeiten und -wirklichkeiten“ realisiert<sup>56</sup>.

#### 4. DIE BEGRÜNDUNG DER MISSION

Das bisher Gesagte hat einige Perspektiven aufgezeigt, die es uns ermöglichen, thesenhaft einige „Gründe“ für die Berechtigung und Pflicht der Mission kurz zu skizzieren:

1. „Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann“<sup>57</sup>. Denn es handelt sich in ihm um die freie Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Es ist keine Selbstinterpretation des menschlichen Daseins durch den Menschen und nicht die Reflektion und Objektivierung seiner Erfahrung, sondern es ist göttlichen Ursprungs, weil einem stiftenden Anfang Gottes in seinem Verhältnis zum Menschen entsprungen.

2. Trotz der ethischen, metaphysischen und religiösen Depravationen in den heidnischen und außerchristlichen Religionen, denen bereits die Polemik des AT, des Römerbriefes wie der christlichen Tradition gilt, gab es bereits im AT die „gottgefälligen Heiden“ — eine positive Sicht, die auch Paulus in seiner Areopagrede u. a. nicht ausschließt. Entscheidend in dieser Sicht bleibt jedoch die Idee vom allgemeinen und zugleich

<sup>52</sup> *Schriften* IX 511

<sup>53</sup> ebda, 513

<sup>54</sup> *Schriften* V 365

<sup>55</sup> ebda, 365

<sup>56</sup> ebda, 366

<sup>57</sup> ebda, 139

wirksamen Heilswillen Gottes auch in der nachparadiesischen und erb-sündlichen Heilsphase, dem gegenüber eher Optimismus als Pessimismus am Platze ist, weil er größer und mächtiger ist als die endliche Dummheit und Bosheit der Menschen. Denn wo die Sünde groß war, ist die Gnade im Übermaß gekommen, so daß man annehmen kann, „daß die Gnade nicht nur auch außerhalb der christlichen Kirche angeboten ist ..., sondern auch wenigstens weithin zu einem Sieg in der von ihr selbst er-wirkten freien Annahme durch den Menschen kommt“<sup>58</sup>. Jedenfalls ist und bleibt jeder Mensch wirklich und wahrhaft dem Einfluß des über-natürlichen Heilsangebotes Gottes ausgesetzt.

3. Weil der Mensch der außerchristlichen Religionen immer schon von der Gnade und Wahrheit Gottes berührt war, tritt das Christentum ihm nicht wie einem schlechthinnigen Nichtchristen gegenüber, sondern als einem, der die Offenbarung im Sinne einer Gnade schon irgendwie er-fahren und unter Umständen angenommen hat: als die „unauslotbare letzte Entelechie seines Daseins“, als „apriorischer Horizont aller seiner geistigen Vollzüge zwar nicht gegenständlich gewußt, aber subjektiv mitbewußt“<sup>59</sup>.

4. Die Kirche kann sich deshalb nicht betrachten als eine „exklusive Gemeinschaft der Heilsanwärter“, sondern als ein „geschichtlich greif-barer Vortrupp“, als die „geschichtlich und gesellschaftlich verfaßte Aus-drücklichkeit“ jener verborgenen Wirklichkeit, wie sie auch außerhalb der Sichtbarkeit der Kirche bereits als vorhanden erhofft wird<sup>60</sup>. Was die anderen noch nicht kennen und doch bereits verehren, das wird die Kirche der Zukunft zu künden haben (*Apg* 17,23).

5. Nicht der gottferne Heide, sondern der „anonyme Christ“ ist der „allein mögliche Hörer“ der evangelischen Botschaft. Während man früher leicht einen nicht-missionierten Menschen als „verloren“ ansah mit *de facto* selten in Frage kommenden Ausnahmefällen „privater Er-leuchtung“, weil das Ausmaß der Erbsünde und die Allgemeinheit des Verstoßes gegen das Sittengesetz als zu überwältigend angesehen wurde, kann man sich heute durchaus vorstellen, „wie ein Mensch, der nicht mit der expliziten Predigt des Evangeliums konfrontiert ist, auch sehr unthematisch vor eine eigentliche Glaubensentscheidung gestellt werden kann und wie er so zu einer Rechtfertigung durch den Glauben gelangen kann“<sup>61</sup>.

Die Mission der Kirche steht deshalb im Dienst dieser „inkarnato-rischen Dynamik der Gnade“. Sie muß die „fides implicita“ explizit machen. Indem die Mission die Heilchance und Heilssituation für den einzelnen verbessert, reflexer macht und damit auch dem Menschen eine größere Chance der Selbstverwirklichung bietet, bewirkt sie das „reflexe Zusichkommen eines anonymen Christentums“ und damit „einerseits eine radikalisierte Verantwortung, andererseits eine größere Chance, dieses

<sup>58</sup> ebda, 146

<sup>59</sup> ebda, 155

<sup>60</sup> ebda, 156

<sup>61</sup> *Schriften* IX 513

durch die Gnade gegebene innere Christentum in radikaler Freiheit und in seiner ganzen Fülle zu vollziehen, eben als explizites Christentum“<sup>62</sup>.

6. Die Mission wendet sich nicht nur an den einzelnen, sondern „ebenso primär an die Völker und Kulturen als solche“; sie will das Evangelium und seine Gnade in allen Völkern, in deren spezifischen Geschichte und Kultur, präsent machen und so Christus selbst als eine „ganz neue inkarnatorische Gegenwart in der Welt gewinnen“<sup>63</sup>. Indem das „anonyme Christentum“ durch die Gnade eine wirkliche Veränderung des Bewußtseins, einen neuen Verstehenshorizont und ein „spezifisch übernatürliches Formalobjekt“ erhält<sup>64</sup>, kann es ein Stück des Werdens des Christentums selbst werden. Denn durch die Gnade kommt das anonyme Christentum reflexiv zu sich selbst: sie fordert von ihm eine inkarnatorische und gesellschaftliche Struktur, so daß auch für den einzelnen die Heilchance sich als vergrößert anbietet<sup>65</sup>. Deshalb ist auch gegenüber dem faktischen Pluralismus der Religionen ein „offener Katholizismus“ gefordert, in dem sich die Kirche so zu gestalten sucht, daß sie sich als die höhere Einheit des Gegensatzes begreift bei einem Pluralismus, soweit er nicht sein soll<sup>66</sup>.

7. Während der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche objektiv legitim ist und bleibt und deshalb auch ihr Missionsauftrag, ihr Missionsrecht und ihre Missionspflicht, kann es dennoch konkret Situationen geben, „in denen die Kirche zwar ihren grundsätzlichen Anspruch auf Konversionen niemals aufgibt . . . , aber bei der Endlichkeit der ihr zu Gebote stehenden Kräfte und Mittel sich sagen kann, daß die Bemühung um Konversionen unter anderen Christen keine sehr vordringliche Aufgabe ist“<sup>67</sup>. So folgert RAHNER z. B. aus Nr. 4 des Ökumenismus-Dekretes des 2. Vaticanum, „daß die ökumenische Arbeit der Katholiken als solche sich hüten muß, Einzel-Konversionen zur katholischen Kirche erzielen zu wollen, was diese Arbeit in Verruf bringen und unmöglich machen würde“<sup>68</sup>. Entsprechend der geschichtlichen Situation der Gegenwart sollten es vielmehr die christlichen Kirchen als ihre gemeinsame Aufgabe ansehen, sich gegenseitig bei der „Rechristianisierung des Neuheidentums“ zu helfen und sich gemeinsam vor innerem und äußerem Substanzverlust zu bewahren<sup>69</sup>.

Was RAHNER hier gegenüber dem „Neuheidentum“ sagt, gilt natürlich in besonderer Weise für die Christianisierung der außerchristlichen Religionen und Kulturen. Auch was dabei die Methoden der Missionsarbeit betrifft: bei ihrer Bekehrungsarbeit sollten sie nämlich „dahin überprüft werden, ob sie genau genug und in der richtigen Weise auf jene Gegebenheiten und Ansätze im Menschen von heute hinzielen, von denen her diesen Menschen eine ursprüngliche religiöse Erfahrung und Bekehrung möglich ist“<sup>70</sup>.

<sup>62</sup> ebda, 515

<sup>65</sup> *Schriften* V 156

<sup>68</sup> *Sacramentum Mundi* III 45

<sup>63</sup> ebda, 514

<sup>66</sup> ebda, 136ff

<sup>69</sup> *Schriften* V 372

<sup>64</sup> ebda, 507

<sup>67</sup> ebda, 368

<sup>70</sup> *Sacramentum Mundi* III 44

LA PROCLAMATION DE L'ALLIANCE UNIVERSELLE EN  
Mt 28,18—20

par Walter Vogels PB

Le texte de Mt 28,18—20 est probablement le texte le plus souvent cité dans les recherches sur les fondements bibliques de la mission. Ce texte, croit-on, rapporterait l'ordre du Seigneur d'aller vers les autres nations; il contiendrait donc l'inspiration centrale de la mission chrétienne. Alors que le caractère missionnaire des textes de l'Ancien Testament reste souvent hypothétique et que, dans les Evangiles, on se bute généralement au problème d'interpréter les réserves que Jésus avait, de son vivant, faites à l'endroit des Gentils, ici au moins on aurait un texte clair qui constituerait comme un sommet, «l'achèvement grandiose et le couronnement du premier Evangile»<sup>1</sup>.

Si l'on essaie de saisir la portée exacte du texte, on se trouve cependant vite confronté à toute une série de questions épineuses, comme le témoigne le nombre même des études qui lui sont consacrées<sup>2</sup>. Ces questions se situent surtout aux trois niveaux suivants: Ce texte rapporte-t-il les paroles mêmes de Jésus? Quels sont le genre littéraire et la structure du passage? Quels en sont le sens et le message?

Etudions la problématique de ce texte et les opinions émises à son sujet, nous verrons ainsi s'il peut vraiment être considéré comme un fondement privilégié de la mission chrétienne.

I. L'HISTORICITÉ<sup>3</sup>

Plusieurs objections ont été soulevées à l'endroit de l'historicité de Mt 28,18—20. Selon certains auteurs, ce texte serait attribuable à l'Eglise primitive plutôt qu'à Jésus; au lieu d'indiquer la volonté de Jésus lui-même sur la dimension missionnaire de l'Eglise, il indiquerait plutôt le souci de l'Eglise primitive de justifier son travail historique d'expansion. Ces objections sont de plusieurs ordres, certaines se situant au niveau historique, d'autres au niveau littéraire. Signalons les trois plus importantes.

1. Ce texte serait, dit-on, en contradiction directe avec l'*attitude adoptée par Jésus durant sa vie*. Dans son activité comme dans sa prédication, Jésus aurait manifesté son intention de ne s'adresser qu'à Israël. Et para-

<sup>1</sup> W. TRILLING, «De toutes les nations, faites des disciples Mt 28,16—20» dans *Ass. Seign.* 2, 28 (Paris 1969) p. 24

<sup>2</sup> cf. la bibliographie proposée dans l'annexe

<sup>3</sup> Sur cette question, voir l'article de E. L. COPELAND, «The Great Commission and Missions (Mt 28,19f.)», dans *Southwestern Journal of Theology* 9,2 (1967), p. 79—89; voir aussi W. TRILLING, «De toutes les nations, faites des disciples Mt 28,16—20» dans *Ass. Seign.* 2,28 (Paris 1969) 1. «Parole de Jésus» ou «création de la communauté», p. 24—27 avec ses conclusions nuancées p. 26—27

doxalement, c'est dans l'Évangile de MATTHIEU que cette intention de Jésus serait le plus fortement soulignée. Dans sa conversation avec la Cananéenne, Jésus affirme: «Je n'ai été envoyé que pour les brebis perdues de la Maison d'Israël» (Mt 15,24). Lorsque Jésus envoie les douze en mission, il leur fait des recommandations dont l'une va à l'encontre de notre texte soi-disant «missionnaire»: «Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,5—6).

Cette attitude de Jésus a fait l'objet de plusieurs études<sup>4</sup>; on a fait remarquer que pour la comprendre, il faut la référer à deux périodes distinctes dont Jésus lui-même aurait été conscient. Envoyé par le Père pour une mission qui se situe dans la ligne de celle des prophètes, Jésus continue l'œuvre de salut commencée avec Abraham. Dans son plan de salut, Yahweh a choisi Israël, mais ce choix est en vue d'un service à rendre aux nations. Israël a été appelé à communiquer aux autres nations la révélation reçue de Yahweh; par ce peuple élu, les autres trouveront le salut. Mais personne ne peut donner ce qu'il n'a pas. Il faut d'abord qu'Israël reçoive en plénitude la révélation, il pourra ensuite la communiquer aux autres. C'est ainsi que pendant sa vie terrestre Jésus a limité son action à parfaire la révélation destinée d'abord au peuple élu. On trouve quand même déjà, pendant la vie de Jésus, des indications, des anticipations du salut universel (Mt 22,1—14; 24,14). Jésus fait bien des réserves, mais finalement il accorde à la Cananéenne ce qu'elle demande (Mt 15,28). Avec la mort et la résurrection de Jésus, la révélation de Dieu connaît son achèvement; Jésus peut donc maintenant inviter ses disciples à en faire participer les nations.

Il ne semble donc pas que l'on doive retenir l'attitude de Jésus comme une objection sérieuse à l'historicité de notre texte. Jésus s'est situé dans le plan de salut tel qu'on le voit se dérouler à partir de l'Ancien Testament. Dans cette perspective, la mission universelle devait commencer avec le complètement de la révélation à Israël. L'ordre de lancer cette mission est donc bien en place dans la bouche de Jésus ressuscité.

2. Une deuxième objection est tirée de l'*attitude de l'Église primitive*. Si vraiment Jésus a donné un tel commandement aux disciples, comment alors comprendre les lenteurs de l'Église à élargir ses cadres (Gal 2,7) et toutes les disputes qui ont accompagné l'acceptation des Gentils dans la communauté? Comment aussi comprendre qu'on ne se soit jamais référé à ce commandement pour trancher les discussions? Pourquoi Pierre a-t-il eu besoin d'une vision spéciale pour admettre que Corneille, le Centurion romain, puisse être baptisé, et que penser de l'étonnement et de la discussion que provoqua ce baptême chez certains (Act 10,1—11,18; 15,7—11)<sup>5</sup>?

<sup>4</sup> cf. J. JEREMIAS, *Jésus et les païens* (Cahiers Théologiques 39) (Neuchâtel 1956)

<sup>5</sup> cf. J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 19—20

Les lenteurs de l'Eglise primitive n'ont pas dû être différentes des lenteurs communes à tous les hommes, lorsqu'il s'agit de s'ajuster à des situations nouvelles. Rien nulle part qui fasse soupçonner un rejet pur et simple de la mission universelle, aucune raison de mettre en question la conscience *théorique* de cette mission dans l'Eglise primitive; les difficultés se situent plutôt au niveau des implications *pratiques*. Fallait-il que les Gentils, pour être baptisés, s'astreignent d'abord à la circoncision, aux lois de pureté et aux prescriptions du culte juif? Il n'y avait pas lieu, pour résoudre ces questions, de se référer au commandement de Jésus, tous en étant convaincus du moins théoriquement. Au début de la création, Dieu intime à l'homme ce mandat: «Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre...» (*Gen* 1,28 — texte repris après le déluge: *Gen* 9.1). Cet ordre est si profondément ancré dans l'homme que personne n'a à s'y référer pour s'y soumettre. Le commandement adressé aux disciples de faire d'autres disciples est du même genre; il est comme normal de s'y soumettre, c'est la manière de le mettre en pratique qui pose des problèmes.

L'attitude de l'Eglise primitive ne semble donc pas elle non plus constituer une objection sérieuse à l'historicité de notre texte. Au contraire, on conçoit difficilement que l'Eglise primitive, marquée qu'elle était par l'attitude réservée de l'Ancien Testament et même de Jésus à l'endroit des Gentils, ait pu s'ouvrir d'une façon aussi active au monde païen, si elle n'avait obéi à la volonté même du Seigneur. Cette ouverture, le Seigneur l'a voulue; l'Eglise l'a risquée, en s'assujettissant aux hésitations et aux contrariétés communes à toute démarche humaine nouvelle.

3. La dernière objection provient du texte lui-même. La *formulation trinitaire baptismale*, «les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit» (*Mt* 28,19)<sup>6</sup>, serait selon certains une formule liturgique tardive; d'après les premiers écrits chrétiens, le baptême donné au début l'était au seul nom de Jésus (*Act* 2,38; 8,12.16; 19.5).

On sait que les écrits du Nouveau Testament ont connu une longue évolution et qu'il n'est pas toujours aisé de retrouver les «ipsissima verba Jesu». Cependant, le fait que le texte que nous étudions ait été sujet à une évolution suffit-il pour nier l'authenticité de cette commission donnée par Jésus?

Le texte de Matthieu n'est pas un cas tout à fait isolé. Dans les autres Evangiles, comme dans les *Actes*, il y a des références à une commission de Jésus de proclamer le message aux nations (*Mc* 16,15; *Lc* 24,47 sq; *Joh* 20,21; *Act* 1,8). Ces textes sont trop différents pour qu'on puisse leur assigner un texte qui soit source commune; la conclusion qui découle des

<sup>6</sup> cf. surtout G. G. GAMBA, «In margine all'autenticità di Mt 28,19», dans *Salesianum* 26 (1964), p. 463—474; H. KOSMALA, «The Conclusion of Mt.», dans *Annual of the Swedish Theological Institute* 4 (1965), p. 132—147; D. FLUSSER, «The Conclusion of Mt. in a New Jewish Christian Source», dans *Annual of the*

traditions dont ces textes sont témoins, c'est que le Seigneur ressuscité a vraiment donné cette commission à ses disciples.

La formulation même du passage étudié comporte toutes les caractéristiques d'un texte authentiquement matthéen. Le vocabulaire propre à Matthieu s'y retrouve; par exemple, l'expression «faire des disciples», employée dans le même Evangile (13,52; 27,57; 28,19), ne se rencontre ailleurs que dans *Act* 14,21 et est absente de la LXX; aussi, les termes «montagne», «enseigner», «garder» et «commander». La mentalité du texte est d'ailleurs typique de Matthieu avec ses fréquentes généralisations: *tout* pouvoir, *toutes* les nations, *tout* ce que je vous ai commandé, *tous* les jours<sup>7</sup>.

La discussion porte surtout sur la formule même du baptême, en dépit du fait que le témoignage unanime des manuscrits, des versions et des Pères soit favorable au texte dans sa forme actuelle. Certains auteurs laissent complètement tomber la formule baptismale en se référant à EUSÈBE, lequel cite dans certains de ses ouvrages un texte qui ne porte pas la formule: «Faites des disciples de toutes les nations en mon nom»<sup>8</sup>. D'autres auteurs prétendent que le texte primitif se lisait: «les baptisant en mon nom». Ils fondent leur opinion sur des textes de l'Église primitive selon lesquels le baptême est conféré au nom de Jésus; ce n'est que plus tard qu'on aurait inséré dans l'Evangile la formule longue en usage dans la liturgie. Il en est cependant beaucoup qui mettent en doute la validité de ces objections et qui soulignent que la formule longue pourrait fort bien être plus ancienne que ne le pensent les critiques<sup>9</sup>. Cette discussion est de peu d'importance pour nous, n'ayant aucune portée sur la réalité profonde qui nous intéresse ici.

*Swedish Theological Institute* 5 (1967), p. 110—120.

<sup>7</sup> G. BARTH, «Matthew's Understanding of the Law», dans G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, *Tradition and Interpretation in Matthew*, New Testament Library (London 1963) p. 131 sq. et note I; J. ZUMSTEIN, «Mt 28,16—20», dans *R. T. Phil.* 105 (1972), p. 16—18; «Quant aux v. 16 à 20, quoi qu'on puisse penser de l'époque de leur rédaction finale, ils n'en sont pas moins foncièrement matthéens pour le fond ... Dans ces v. 16 à 20 apparaissent les trois thèmes essentiels du premier évangile: le Christ revêtu de l'autorité suprême, les onze disciples figurant une Église matthéenne docile aux instructions éthiques et missionnaires du Maître, enfin la perspective eschatologique nettement universaliste, débouchant sur la fin du monde»: P. BONNARD, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, C. N. T. I (Neuchâtel 1963) p. 414, cf. aussi p. 416

<sup>8</sup> F. C. CONYBEARE, «The Eusebian form of the text Matt. 28, 19», dans *Z. N. W.* 2 (1901), p. 275—288

<sup>9</sup> «Certains ont vu dans le v. 19b une interpolation tardive ... arguant que la formule trinitaire n'apparaît qu'après le Concile de Nicée; mais c'est faire l'économie, d'une part, de la bonne tradition textuelle de notre passage, d'autre part, d'une attestation chronologiquement proche de Mt., celle de Did. 7 : 1»: J. ZUMSTEIN, art. cité, dans *R. T. Ph.* 105 (1972), p. 17; P. BONNARD, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, p. 416

Retenons de cet examen des objections qu'aucune n'est décisive et ne suffit à rejeter la thèse selon laquelle Jésus ressuscité aurait donné à ses disciples une mission universelle.

## II. LA STRUCTURE ET LE GENRE LITTÉRAIRE<sup>10</sup>

v. 18 *Et, s'approchant, Jésus leur parla, disant:*

— «*Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre.*

v. 19 — *Donc, étant partis, faites disciples toutes les nations,  
les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit,*

v. 20 *leur enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé.*

— *Et voici, moi je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde.»*

La structure du texte est facile à déterminer. Elle comporte manifestement trois parties: une *présentation* (v. 18b) — un *ordre* (v. 19—20a) — une *promesse* (v. 20b). Le lien entre les trois parties est fortement marqué; l'ordre est introduit par «donc» et la promesse par «et voici»; l'enchaînement entre les trois parties est donc logique et l'unité du texte est évidente.

Cette structure bien unifiée confère au texte une solennité encore renforcée par la répétition à quatre reprises du mot «tout», le caractère général et universel du passage ne pouvant être mieux souligné.

La composition interne de la deuxième partie, l'ordre, est assez complexe. Quatre verbes sont employés pour exprimer l'activité des disciples. Un seul de ces verbes est à l'impératif: «faites disciples»; les trois autres, «aller» «baptiser» et «enseigner» sont des participes. L'élément le plus important de l'ordre est donc nettement «faites disciples». Cet élément est introduit par un participe qui le précède: «étant partis», il est suivi de deux participes qui expliquent la manière de faire des disciples: «les baptisant», «leur enseignant».

Pour ce qui est du genre littéraire de notre texte, les auteurs diffèrent d'avis et de multiples opinions ont été proposées<sup>11</sup>.

Un groupe d'auteurs suggèrent de ranger ce texte dans le *genre d'introduction* ou *coronation*<sup>12</sup> en le comparant à *Dan* 7,13—14. Le v. 18 «tout pouvoir m'a été donné», rappellerait *Dan* 7,14 «à lui fut donné pouvoir»: même verbe «donner» et même substantif «pouvoir». Une autre ressem-

<sup>10</sup> cf. la traduction littérale dans P. BENOIT - M. E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français* I (Paris 1965) p. 339

<sup>11</sup> On a essayé de l'assimiler au schéma de révélation gnostique, genre d'introduction, récit d'apparition, discours d'adieux, légende culturelle sur le baptême, ordre de mission, cf. J. ZUMSTEIN, art. cité, dans *R. T. Ph.* 105 (1972), p. 21—22. L'étude intéressante de B. J. MALINA, «The literary Structure and Form of Mt 28,16—20», dans *N. T. S.* 17 (1970 s.), p. 87—103, propose encore un autre «genre», mais peu convaincant. Nous n'étudierons que les plus importants.

<sup>12</sup> p. e. J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, p. 32—33

blance serait à noter, cette fois entre le v. 19 «toutes les nations» et *Dan* 7,14 «tous peuples, nations». Le texte de Daniel est considéré comme l'intronisation du Fils de l'homme. On aurait en celui de Matthieu le même genre littéraire, cette fois à propos de l'intronisation de Jésus, d'ailleurs annoncée par lui-même (*Mt* 26,64).

Les éléments de ce genre sont: l'élévation — la présentation ou la proclamation — l'intronisation du nouveau roi. Le genre est connu dans les textes égyptiens et se retrouve possiblement dans certains textes du Nouveau Testament où le Christ est intronisé: *1 Tim* 3,16; *Phil* 2,9—11; *Hebr* 1,5—14. On a pensé pouvoir identifier ces trois éléments dans notre texte: 1) v. 18, 2) v. 19—20a, 3) v. 20b.

Mais à y regarder de plus près, on décèle bientôt des différences considérables. Notre texte ne parle pas de l'intronisation de Jésus. Alors que dans le texte de Daniel, Dieu intronise le Fils d'homme: «à lui fut donné», dans celui de MATTHIEU Jésus est conscient de son autorité; «tout pouvoir m'a été donné». Jésus n'est pas présenté, il n'est pas intronisé, c'est lui au contraire qui donne l'ordre. Si l'on en juge par le «donc» qui relie le v. 19 au v. 18b, il semble que l'élévation de Jésus ne soit pas l'objet premier du passage, mais seulement le fondement de l'ordre qu'il donne.

D'autres auteurs, se basant surtout sur l'ordre donné par Jésus, considèrent que ce passage appartient au genre littéraire de l'ordre de mission, «Missionsauftrag», «Sendungsbefehl». Mais cette opinion semble incompatible avec la structure interne de l'ordre même. Comme nous l'avons dit plus haut, l'accent de la phrase porte sur «faites disciples»; quant au fait d'aller, d'être envoyé — si ce fait est significatif dans le texte (ce qu'on discutera plus loin) — il occupe certainement une position subordonnée. Si l'on veut assigner ce texte au genre littéraire d'ordre de mission (être envoyé vers ...), on doit convenir qu'on ne se base pas sur l'essentiel de la phrase.

Pour définir le genre littéraire du texte, il faut tenir compte de chacun des trois éléments de la structure de même que des liens qui les associent l'un à l'autre. Le genre qui semble le mieux correspondre à la nature du texte est celui de la *proclamation de l'alliance*<sup>13</sup>. Les recherches récentes ont mis en valeur les éléments classiques qui fondent toute la théologie de l'alliance dans les Écritures:<sup>14</sup> 1) D'abord, le *préambule historique*, soit la présentation du Suzerain qui rappelle à son vassal ce qu'il a fait pour lui en sorte de lui inspirer confiance et gratitude; 2) ensuite, le Suzerain expose au vassal les *demandes* qu'il lui fait, les ordres qu'il lui donne;

<sup>13</sup> Un auteur qui propose ce genre littéraire est R. R. DE RIDDER, *The Dispersion of the People of God. The Covenant basis of Matthew 28:18—20 against the background of Jewish, pre-Christian proselyting and diaspora, and the apostleship of Jesus Christ* (Kampen 1971) surtout p. 170—196.

<sup>14</sup> cf. W. VOGELS, *La Promesse Royale de Yahweh préparatoire à l'Alliance* (Ottawa 1970), introduction p. 13—19

il s'agit essentiellement ici de soumission totale et d'engagement fidèle du vassal au Suzerain; 3) en retour, le Suzerain *promet protection* au vassal en lui accordant ses bénédictions. Voilà les trois éléments principaux du genre. Ils correspondent nettement aux trois éléments de la structure de notre texte telle que décrite plus haut:

1) *Le préambule historique*, ou narration d'un événement passé. Jésus de fait se présente en proclamant qu'il vient de recevoir un pouvoir universel (v. 18b).

2) Ce pouvoir constitue le fondement même de l'ordre qu'il va donner; c'est ce qu'indique le «donc» qui introduit l'ordre (v. 19—20a).

3) L'ordre est relié à la *promesse* par «et voici» (v. 20b).

En plus de se rattacher par sa structure au genre de la proclamation de l'alliance, notre texte révèle une autre caractéristique de l'alliance biblique, c'est-à-dire une certaine insistance sur les relations interpersonnelles entre Suzerain et vassal s'exprimant dans le rapport *je-tu* manifeste dans le texte.

Pour mieux saisir la portée du texte de MATTHIEU, comparons-le avec celui de *l'Exode* sur l'alliance du Sinaï (*Ex* 19,3—6). La même structure s'y retrouve: 1) le préambule historique (v. 4), 2) lequel fonde la demande de soumission (v. 5a), 3) avec en terminant la garantie de protection (v. 5b—6). La scène se passe sur la «montagne» (v. 3) tout comme en MATTHIEU: «à la montagne où Jésus leur avait donné rendez-vous» (*Mt* 28,16); la montagne est le lieu de la révélation (*Mt* 5,1; 15,29; 17,1; 24,3). Ce qui sert ici de signe d'alliance, c'est le baptême<sup>15</sup>.

Au Sinaï s'était nouée une alliance entre Yahweh, le Suzerain, et le peuple d'Israël nouvellement formé, son vassal. Ici, nous assistons à la conclusion d'une autre alliance, cette fois entre Jésus ressuscité, intronisé Suzerain, et le peuple nouveau appelé à englober toutes les nations; le vassal, c'est l'humanité. Nous avons dans le cas présent la proclamation de la nouvelle alliance universelle.

### III. L'ANALYSE

1. *Le préambule*: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre» (v. 18b).

Tel que signalé plus haut, ce verset a souvent été comparé à *Dan* 7,14: même verbe «donner» et même substantif «pouvoir». On a conclu de cette ressemblance que le passage de MATTHIEU s'apparenterait au genre d'intronisation. Le texte de DANIEL parlant d'un jugement (7,10), celui de MATTHIEU exprimerait un pouvoir de juger remis au Seigneur<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> cf. M. G. KLINE, *By Oath Consigned. A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism* (Grand Rapids 1968)

<sup>16</sup> «Exaltation of Jesus to be the eschatological judge of the worlds», G. BARTH, art. cité, dans *Tradition and Interpretation in Matthew*, p. 142

Nous avons déjà noté qu'entre le texte de DANIEL et le nôtre il existe des différences considérables<sup>17</sup>. Il faut donc déterminer d'une façon plus précise le sens du mot «pouvoir» dans notre texte. MATTHIEU dit déjà de Jésus, en parlant de sa vie terrestre, qu'il a «pouvoir». Ce pouvoir est celui d'enseigner (7,29), de faire des miracles (8,9; Jésus confère ce même pouvoir aux douze, 10,1) et de remettre les péchés (9,6 et surtout 9,8 où ce pouvoir lui est donné). Un tel pouvoir lui vient du Père: «Tout m'a été remis par mon Père» (11,27), ce qui lui permet d'inviter les gens à se faire ses disciples (11,29). Ce dernier passage suggère une comparaison intéressante avec notre texte dans lequel Jésus ressuscité déclare également qu'il a reçu tout pouvoir, ce qui l'amène à demander qu'on fasse des disciples. Ayant reçu ce pouvoir de son Père, Jésus exerce l'autorité de Dieu lui-même<sup>18</sup>.

Entre le pouvoir de Jésus vivant sur terre et le pouvoir de Jésus ressuscité, il y a cette différence que le pouvoir reçu s'étend maintenant «au ciel et sur la terre». Cette expression biblique signifie l'ensemble de la création: «au commencement Dieu créa le ciel et la terre» (*Gen* 1,1); la même expression est employée ailleurs par MATTHIEU (5,18; 24,35). C'est le Père, le créateur, qui est le maître du ciel et de la terre (*Mt* 11,25). Durant sa vie terrestre, Jésus a limité son action à Israël; par sa mort pour le salut de l'humanité (*Mt* 26,28), son pouvoir salvifique s'étend à tout l'univers. Le Père, créateur de tout ce qui existe, donne à Jésus ce pouvoir salvifique universel. Il ne s'agit pas d'un pouvoir de juger, comme en DANIEL, mais d'un pouvoir de sauver.

Le prologue historique de l'alliance du Sinaï comporte ce refrain: «C'est moi Yahweh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude» (*Ex* 20,2). Yahweh a accordé le salut à son peuple en le libérant de l'esclavage d'Egypte et en se révélant à lui. Jésus, devenu Sauveur universel par sa mort, a le pouvoir de libérer l'homme de l'esclavage de la mort du péché et de donner lumière à l'humanité (c'est en ce sens qu'il faut comprendre le «pouvoir» de faire des miracles, de pardonner et d'enseigner). De même que Yahweh, sauveur de son peuple, exige de lui une réponse, de même Jésus formule une demande à l'adresse de ses disciples.

2. *La Demande* (v. 19—20a) — Dans les textes de l'alliance, la demande est toujours étroitement liée au prologue qui en est le fondement: ce lien

<sup>17</sup> Faisons encore remarquer que d'autres textes de Matthieu ont «donner» et «pouvoir» employés ensemble, textes qui pourtant n'ont rien à faire avec *Dan* 7, 14 (*Mt* 9,8; 10,1; 21,23).

<sup>18</sup> Le mot «pouvoir» dans la Bible «... indiquait la maîtrise divine sur le monde créé et l'histoire des hommes. Dans le Nouveau Testament, il est appliqué à Jésus pour montrer que, par sa Résurrection, il partage ce pouvoir même de Dieu»: G. BECQUET, «La mission évangélisatrice de l'Eglise (*Mt* 28,16—20)», dans *Esprit Vie* 79 (1969), p. 341

est parfois exprimé par «et maintenant» (*Ex* 19,5; *Jos* 24,14), ici il l'est par «donc». Devenu par sa mort Sauveur universel, le Seigneur veut que le salut dont il est la source soit communiqué à tous.

L'essentiel de la demande est exprimé par le terme «*faites disciples*», un terme que l'Évangile de MATTHIEU est le seul des Évangiles synoptiques à employer (13,52; 27,57; 28,19). Être «disciples» de Jésus, ce n'est pas un privilège propre à ceux qui ont vécu avec le Jésus de l'histoire. Tous sont invités à l'être, tous peuvent le devenir; il s'agit pour ce faire de se mettre à l'écoute de Jésus et de le suivre. On ne devient pas disciple de sa propre initiative, on est appelé à l'être. Jésus a appelé certaines personnes à devenir ses disciples, elles à leur tour en appelleront d'autres. L'appel s'adresse à «*toutes les nations*». L'Écriture oppose souvent «les nations» à «mon peuple» Israël; certains en ont conclu que puisque «les nations» sont maintenant appelées, Israël se trouve indirectement rejeté. Mais les autres emplois que fait MATTHIEU de l'expression «toutes les nations» montrent bien qu'il s'agit de toute l'humanité indistinctement (c'est certainement le sens de 24,9 et de 25,32, probablement aussi de 24,14). A la fois «les nations» et «Israël» sont appelés, sans restriction aucune. De plus, l'appel ne s'adresse pas aux nations en tant que collectivités, mais bien aux personnes qui composent ces nations, C'est ce qui ressort du fait que les participes qui suivent, «les baptisant» et «leur enseignant», soient au masculin pluriel; ils eussent été au neutre s'ils se fût agi des nations en tant que collectivités. *Dan* 7,14b mentionne également «toutes les nations», mais c'est pour dire qu'elles sont soumises à l'autorité du Fils d'Homme, alors qu'ici elles sont invitées à participer au salut.

La difficulté principale du texte provient de la forme du verbe «aller». En *Mt* 10,5—7, ce verbe exprime bien l'idée d'un envoi missionnaire des disciples; mais ici il est employé comme participe: «étant partis».

Plusieurs auteurs estiment que ce participe, de par son association au verbe principal qui est à l'impératif, a lui-même la valeur d'un impératif. Il faut alors le traduire comme suit: «Allez, faites des disciples», une traduction qui souligne l'aspect «mission». Les onze sont envoyés aux nations, ils doivent sortir<sup>19</sup>.

Certains auteurs ne voient dans ce participe qu'une sorte d'auxiliaire dénué de sens particulier, employé pour renforcer le verbe principal qui suit: «étant partis, faites...». D'autres vont jusqu'à dire qu'il s'agit là d'une forme grammaticale qu'on ne devrait même pas traduire. D'après ces opinions, il serait évidemment faux de vouloir trop insister sur l'aspect

<sup>19</sup> «This going forth is linked to the task of making disciples as a guiding and determining *participium*. The fact that this *participium* is put first (going forth or after having gone forth, *participium aoristi*) places the emphasis on going, on travelling»: J. BLAUW, *The Missionary Nature of the Church* (London 1963) p. 86

«aller vers». Comme exemples d'emploi pléonastique du participe du verbe aller, on propose un texte de MATTHIEU: «étant allés, apprenez ce qu'est: miséricorde je veux et non pas sacrifice» (*Mt* 9,13; il n'est évidemment pas nécessaire de «partir» pour apprendre) et un texte de *Luc*: «lorsque tu es invité, étant allé, prends la dernière place» (*Lc* 14,10; se mettre à la dernière place n'implique pas l'idée de «partir»). Il est toutefois important de remarquer qu'il est d'autres textes où un tel emploi du participe du verbe aller comporte clairement l'idée qu'il faut partir et aller. Ainsi en est-il en *Mt* 11,4: «allez rapporter à Jean» (il faut retourner chez Jean pour lui donner la réponse) de même qu'en *Lc* 13,32: «allez dire à ce renard . . .» (il faut partir pour aller le lui dire). Le texte le plus significatif est le texte parallèle de *Marc*: «étant partis par le monde entier, proclamez la bonne nouvelle à toute la création» (*Mc* 16,15; même construction dans ce texte de *Marc*, mais un «aller vers» un «partir» paraît nettement impliqué)<sup>20</sup>. Ne peut-on pas suggérer que partout où l'on a la formulation «étant partis, proclamez, annoncez, etc . . .», cette formulation implique à la fois un «aller» et un «annoncer»?

Même si l'on adopte l'opinion selon laquelle il faut traduire par «étant partis», le texte se réfère au moins implicitement à une démarche des onze qui les conduit vers les nations; pourtant, ce n'est pas là l'essentiel du commandement. De fait les disciples sont allés vers les nations. Mais quelle que soit l'hypothèse qu'on adopte, il reste que l'élément principal de la demande est de faire des disciples. Si c'est là le point capital, il faut en conclure que chacun est invité à faire des disciples là où il se trouve<sup>21</sup>. Pour MATTHIEU, l'essentiel est de faire des disciples en sorte que les hommes parviennent à une relation personnelle intime avec Jésus; pour *Marc* (16,15) et pour *Luc* (24,47), l'activité missionnaire consiste d'abord à pro-

<sup>20</sup> Avec p. e. le commentaire de P. TERNANT, «La prédication Universelle de l'Ev. du Seigneur. *Mc*. 16,15—20», dans *Ass. Seign.* 2, 28 (Paris 1969) «les Apôtres doivent quitter Jérusalem pour aller à la rencontre des hommes (par le monde entier). La mission suppose un départ, une sortie hors de son pays, ou de son milieu social, ou de son univers mental. Pour les Apôtres, il s'agissait de sortir du milieu juif pour aller «jusqu'aux extrémités de la terre» (*Is* 49,6), c. à d. pour se tourner vers les païens, qu'ils soient géographiquement proches ou lointains (cf. *Act* 13, 46sq.)», p. 43.

<sup>21</sup> «There has been and still is current a popular misrepresentation of this command of Christ. The emphasis is placed on the going, whereas actually the emphasis is on the task making disciples, for that is the primary verb. Even if one takes (the *participium*) in the sense of an imperative, this does not change the main verb or the central commission. What is tragic about this wrong emphasis so frequently attributed to the command of Christ is that the entire demand is isolated from the whole witness of the Bible, and the «going into all the world» becomes the fulfillment of what Christ demands. Obviously, not everyone can go into all the world, but each can start from where he is»: R. R. DE RIDDER, *The Dispersion of the People of God*, p. 184

clamer la Bonne Nouvelle. Il semble donc que la demande telle qu'énoncée par MATTHIEU soit plus exigeante<sup>22</sup>.

La manière de «faire des disciples» est explicitée par les deux participes qui suivent: «*les baptisant*» et «*leur enseignant*». La succession entre baptême et enseignement ne parait pas refléter la pratique de l'Eglise, un certain enseignement ayant dû précéder le baptême. Ce que MATTHIEU veut montrer, c'est qu'on devient un véritable disciple de Jésus par le baptême et par l'observation des commandements. C'est le baptême qui fait entrer le disciple dans une relation d'appartenance au Seigneur, créant entre lui et le Seigneur un lien très étroit: «au nom de...». Comme toute autre alliance, l'alliance nouvelle et universelle comporte un signe qui est en l'occurrence le baptême.

Le disciple doit par ailleurs «*observer*», un terme qui chez MATTHIEU exprime une obéissance aux commandements divins qui soit fidèle et que se vérifie dans le concret (19,17; 23,3).

Le contenu de ce qu'il faut observer est énoncé par «*tout ce que je vous ai commandé*», une expression qui semble venir directement de l'Ancien Testament (*Ex* 7,2; 29,35; *Dt* 1,41; 4,2)<sup>23</sup> et qui indique ici l'ensemble de la prédication de Jésus. Cette prédication est ainsi présentée comme un «commandement», à l'instar de l'Ecriture qui est Torah ou doctrine de vie. Elle manifeste «la volonté de Dieu, annoncée dans la Loi et les Prophètes, interprétée souverainement dans l'enseignement de Jésus, concrétisée et résumée dans le commandement d'amour»<sup>24</sup>. Jésus, le dernier des prophètes, s'est situé dans la ligne de ses prédécesseurs, il est venu compléter leur prédication. C'est tout cet ensemble qu'il faudra enseigner aux nations pour qu'elles l'observent. L'expression «*tout ce que je vous ai commandé*» ne signifie donc pas une doctrine abstraite mais bien plutôt une relation personnelle; c'est à une personne, à Jésus lui-même, qu'il faut se soumettre. Comme dans les autres textes d'alliance, cette soumission a le sens d'une acceptation globale et totale de la volonté du Maître;

<sup>22</sup> «(Mt) points out that final salvation is not brought about by mere announcement, but equally as much by entering into the community of pupils. Salvation of the gentiles therefore receives both a christological and an ecclesiological accent... The centrifugal force of the mission finally is transformed into a centripetal movement: nations find their salvation in Christ by the fact that they are introduced into the community of the twelve who were with him from the beginning: the Church»: A. DE GROOT, *The Bible on the Salvation of Nations* (De Pere 1966) p. 103

<sup>23</sup> «Les deux verbes *observer* et *prescrire*... L'Ancien Testament, et surtout le Deutéronome, se sert des mêmes expressions pour décrire la volonté de Dieu dans ses exigences à l'égard du peuple de l'Alliance»: W. TRILLING, «De toutes les nations, faites des disciples, Mt 28,16—20» dans *Ass. Seign.* 2, 28 (Paris 1969) p. 33

<sup>24</sup> Citation de G. BORNKAMM reprise chez J. ZUMSTEIN, art. cité, dans *R. T. Ph.* 105 (1972), p. 28

elle est symbolisée dans l'acte du baptême, mais elle doit être concrètement vécue dans l'obéissance aux stipulations particulières<sup>25</sup>.

Le point essentiel de la demande du Seigneur est de «faire des disciples». Le véritable disciple de Jésus est donc celui qui fait d'autres disciples.

3. *La Promesse de Protection*: «Et voici, moi je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde» (v. 20b).

La dernière partie de la structure, étroitement liée à celle qui précède, exprime une garantie de protection à l'endroit de ceux qui vont accomplir ce qui est demandé.

L'expression «*je suis avec vous*» est d'origine vétér testamentaire. Elle rappelle le nom même de YHWH. Yahweh est devenu le Dieu de l'alliance par la libération accordée à Israël. C'est Lui qui s'est révélé comme «je suis celui qui suis» (*Ex* 3,14), expression à entendre dans le sens de celui qui «est avec» (*Ex* 3,12). Ici, c'est Jésus devenu Sauveur universel qui est celui qui «est avec». L'Écriture dit souvent que Yahweh «est avec», que ce soit avec des individus ou avec le peuple Israël, pour accomplir une mission ou pour inspirer confiance dans une situation difficile (*Gen* 26,24; 28,15; *Di* 20,1—4; *Jos* 1,5.9; *Jug* 6,12; *Is* 41,10; 43,2,5; *Ag* 1,13).

Cette protection autrefois accordée par Yahweh à son peuple ou à ses envoyés est ici promise par Jésus, Sauveur universel, au nouveau peuple de cette alliance universelle. Il est intéressant de remarquer que MATTHIEU commence son Évangile avec cette idée lorsqu'il raconte l'annonciation: «voici que la Vierge concevra et enfantera un Fils, auquel on donnera le nom d'Emmanuel, nom qui se traduit: Dieu avec nous» (*Mt* 1,23). C'est par la même promesse de protection que MATTHIEU conclut son Évangile.

Cette promesse ne vaut pas seulement pour les onze, mais pour tous ceux qui deviendront des disciples, donc pour tout le peuple de Dieu. La protection qu'il promet sera valable «*tous les jours*», donc constamment, et durera «*jusqu'à la fin du monde*».

#### IV. LA PLACE DU PASSAGE DANS L'ENSEMBLE DE LA TRADITION BIBLIQUE

La solennité du passage et sa position à la fin de l'Évangile ne laissent aucun doute sur l'importance tout à fait particulière que MATTHIEU a voulu lui donner. Il va de soi que la fin d'un livre est toujours précieuse, comme d'ailleurs son début. Mais l'importance du passage, tout comme sa signification, ressort encore mieux si on essaie de voir où il se situe par-rapport à toute la tradition biblique<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> «Jésus dans *Mt*, apparaît bien comme le véritable législateur du nouvel Israël. Il révèle quelle est la volonté de Dieu sur l'homme qui veut vivre en Alliance avec lui, et il la définit. Que l'on pense au Discours sur la Montagne et au Discours communautaire»: M. TRIMAILLE, «Les Ordres du Ressuscité» dans «*Allez! Je vous envoie*», *Cah. Évangile* n. 82 (1971), p. 48

<sup>26</sup> Pour une vue d'ensemble sur l'universalisme dans la tradition biblique, cf. W. VOGELS, «Alliance et Universalisme», dans *Parole et Mission* 14 (1971), p. 219—227 (= «Covenant and Universalism», dans *ZMR* 57 (1973), p. 25—32)

Contrairement à d'autres livres qui racontent l'histoire de nations, l'Écriture ne débute pas avec l'histoire d'Israël; dans une première section, qu'on appelle la Préhistoire (*Gen* 1—11), on est d'abord mis au courant de la première phase de l'histoire humaine: «Au commencement Dieu créa le ciel et la terre» (*Gen* 1,1). Cette période est présentée comme une alliance authentique entre Dieu et l'humanité, une alliance universelle qu'on pourrait appeler l'*alliance primitive universelle*<sup>27</sup>, mais qui par la faute de l'homme aboutit au désastre de la Tour de Babel, à l'exil de l'humanité.

Dieu a voulu restaurer cette alliance universelle; d'Abraham, il fera un peuple, et en «lui» (Abraham-peuple) seront bénies toutes les nations de la terre (*Gen* 12,2—3). Dieu s'applique maintenant à former un peuple avec lequel il conclura une alliance, l'*alliance historique avec Israël*. Dieu veut que ce peuple qu'il forme puisse ensuite communiquer le salut aux autres peuples. Jésus, en tant que dernier des prophètes et Parole même de Dieu (*Hebr* 1,1—2), a poursuivi ce plan divin, se limitant à annoncer son message avant tout à Israël (*Mt* 15,24; 10,5 sq.). Mais ce cheminement avait comme but le salut universel, les nations devant participer à la bénédiction accordée à Israël.

Cette deuxième phase s'achève avec la mort et la résurrection de Jésus; le temps est venu où il faut communiquer aux nations les richesses de la révélation<sup>28</sup>. Nous en arrivons donc à l'*alliance nouvelle universelle*, laquelle doit restaurer la toute première. Jésus l'a annoncée et célébrée la veille de sa mort: «Puis, prenant une coupe, il rendit grâces et le leur donna en disant: «Buvez-en tous; car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés»» (*Mt* 26,27—28).

Il n'y a pas de doute que Jésus reprend ainsi une formule particulière à l'alliance limitée à Israël (*Ex* 24,8), mais en l'élargissant pour l'appliquer au monde entier. La dernière parole de Jésus, dans l'Évangile de MATTHIEU, apparaît dès lors comme la promulgation de cette alliance nouvelle. Remarquons que le texte reprend en partie le premier verset de la Bible, il parle lui aussi «du ciel et de la terre» (*Mt* 28,18); comme dans la Genèse, l'élément temps est mentionné, mais le «au commencement» est devenu ici «jusqu'à la fin du monde» (v. 20). Dans son Évangile, MATTHIEU aime manifestement se référer à Abraham, celui à qui

<sup>27</sup> cf. W. VOGELS, «L'Universalisme de la Préhistoire, Gen. 1—11» dans *Eglise et Théologie* 2 (1971), p. 5—34; id., «L'Alliance primitive Universelle», dans *Eglise et Théologie* 3 (1972), p. 291—322

<sup>28</sup> «If we have emphasized the resurrection, the crowning of Christ's work as a condition for mission among the Gentiles, rather than the rejection of the Messiah by Israel, as has happened in most publications to date, then we wish now to express the fact that, as far as we can see, the rejection of Jesus Christ by Israel is not as much the condition for the mission to the Gentiles as the resurrection . . .»: J. BLAUW, *The missionary Nature of the Church* (London 1963) p. 165, note 17

fût faite la promesse d'un peuple et en lequel toutes les nations seront bénies. Il commence son Evangile par une expression qui rattache Jésus à Abraham, «fils d'Abraham» (Mt 1,1). Il parle aussi d'Abraham lorsqu'il annonce le temps des nations: «Eh bien! Je vous dis que beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des Cieux» (Mt 8,11). Le temps d'inviter «toutes les nations» (Mt 28,19) est maintenant arrivé, les promesses faites à Abraham et les prophéties de l'Ancien Testament se trouvent réalisées.

La conclusion de l'Evangile de MATTHIEU s'avère donc être un des grands textes «missionnaires» de l'Ecriture, ainsi que l'a toujours compris la tradition chrétienne. Les disciples de Jésus doivent faire de toutes les nations des disciples. Race et couleur ne comptent pas, l'invitation s'adresse à tout homme par le fait de son humanité. Chaque disciple est à son tour appelé à faire d'autres disciples, quel que soit l'endroit où il se trouve. Certains le feront en restant chez eux, d'autres auront à quitter leur pays et à se détacher de leur mentalité et de leur langue.

#### ANNEXE: BIBLIOGRAPHIE

- BARTH, K.: *Auslegung von Matthäus 28,16—20* (Basel 1945); traduction anglaise: *The Theology of the Christian Mission. Interpretation of Matthew 28,16—20* (New York 1965)
- BAUMBACH, G.: Die Mission im Mt-Ev, dans *Theologische Literaturzeitung* 92 (1967) 889—894
- BECCUET, G.: La Mission Evangélicatrice de l'Eglise (Mt 28,16—20), dans *Esprit et Vie* 79 (1969) 340—342
- BIEDER, W.: *Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche nach Matthäus, Lukas, Paulus und Johannes* (Theol. Studien 82) (Zürich 1965)
- BLAUW, J.: *The Missionary Nature of the Church* (London 1963)
- BORNKAMM, G.: Der Auferstandene und der Irdische: Mt 28,16—20, dans DINKLER, E. (éd.): *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag* (Tübingen 1964) 171—191
- BOSCH, D.: *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu* (ATANT 36) Zürich 1959)
- CONYBEARE, F. C.: The Eusebian Form of the Text Matt. 28,19, dans *Z. N. W.* 2 (1901) 275—288
- COPELAND, E. L.: The great Commission and missions (Mt 28,19f), dans *South-western Journal of Theology* 9,2 (1967) 79—89
- DE GROOT, A.: *The Bible on the Salvation of Nations* (De Pere 1966)
- , La Mission après Vatican II, dans *Concilium* n. 36 (1968) 151—168
- DEISS, L.: Peuple de Dieu et rassemblement des nations, dans *Spiritus* n. 41 (1970) 131—153
- DE RIDDER, R. R.: *The Dispersion of the People of God. The Covenant Basis of Mt 28,18—20 against the Background of Jewish, Prechristian Proselytizing and Diaspora, and the Apostleship of Jesus Christ* (Kampen 1971)
- ELLIS, J. P.: 'But some doubted' (Mt 28,16s), dans *N. T. S.* 14 (1967s) 574—580

- FLUSSER, D.: The Conclusion of Mt in a New Jewish Christian Source, dans *Annual of the Swedish Theological Institute* 5 (1967) 110—120
- GAERTNER, C. A.: N. T. Teachings (Mt 28,19s) and 20th-Century Church Practice with special reference to relations with Mission and Sister Churches, dans *Concordia Theological Monthly* 36 (1965) 239—242
- GAMBA, G. G.: In margine all'autenticità di Mt 28,19, dans *Salesianum* 26 (1964) 463—474
- GIBLET, J.: Le développement du sens de la mission dans le N. T., dans *Repenser la Mission* (Rapports et Compte rendu de la XXXV<sup>e</sup> Semaine de Missiologie de Louvain) (Bruges 1965) 24—52
- , Le sens de la Mission dans le Nouveau Testament, dans *Assemblées du Seigneur* 98 (Paris 1967) 42—53
- HAHN, F.: *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (W. M. A. N. T. 13) (Neukirchen 1965); traduction anglaise: *Mission in the New Testament*, S. B. T. 47 (London 1965)
- HARMAN, A. M.: Missions in the Thought of Jesus, dans *Evang. Quart.* 41 (1969) 131—142
- KASTING, H.: *Die Anfänge der urchristlichen Mission*. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 55) (München 1969)
- KOSMALA, H.: The Conclusion of Matthew, dans *Annual of the Swedish Theological Institute* 4 (1965) 132—147
- LOHMEYER, E.: ‚Mir ist gegeben alle Gewalt‘. Eine Exegese von Mt 28,16—18, dans SCHMAUCH, W.: *In Memoriam E. Lohmeyer* (Stuttgart 1951) 22—49
- LUCK, U.: Herrenwort und Geschichte in Mt 28,16—20, dans *Evangelische Theologie* 27 (1967) 494—508
- MALINA, B. J.: The Literary Structure and Form of Mt 28,16—20, dans *N.T.S.* 17 (1970s) 87—103
- MEINERTZ, M.: Zum Ursprung der Heidenmission, dans *Biblica* 40 (1959) 762—777
- MICHEL, O.: Der Abschluß des Matthäusevangeliums, dans *Evang. Theol.* 10 (1950/1951) 16—26
- MONTAGNINI, F.: Il comando missionario (Mt 28.18—20), dans *Parole di Vita* 15 (1970) 12—28
- SEYNAEVE, J.: Perspectives universalistes dans les évangiles de Matthieu et de Luc, dans *Revue du Clergé Africain* 24 (1969) 162—179
- SQUILLACI, D.: L'apparizione di Gesù sopra un monte della Galilea. Missione degli Apostoli (Mt 28,16—20), dans *Palestra del Clero* 44 (1964) 641—645
- TRILLING, W.: Les traits essentiels de l'Eglise du Christ (Mt 28,18—20), dans *Assemblées du Seigneur* 53 (Paris 1964) 20—32
- , ‚De toutes les nations faites des disciples‘, Mt 28,16—20, dans *Assemblées du Seigneur* 2.28 (Paris 1969) 24—37
- TRIMAILLE, M.: Les ordres du Ressuscité, dans *Allez! Je vous envoie*, Cahier Evangile, n. 82 (1971) 46—53
- TUCK, R. C.: The Lord who said Go: Some reflections on Mt 28,16—20, dans *Andover-Newton Quarterly* 7.2 (1966) 85—92
- VÖGTLE, A.: Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18—20, dans *Studia Evangelica* 11 (Berlin 1964) 266—299
- ZUMSTEIN, J.: Mt 28,16—20, dans *R. T. Phil.* 105 (1972) 33—41

SCHOLASTIC IN THE WILDERNESS:  
ALONSO DE LA VERA CRUZ

by David Traboulay

Fray ALONSO DE LA VERA CRUZ was unquestionably the dominant influence in the intellectual life of Mexico in the sixteenth century.<sup>1</sup> Born in 1507 in Caspueñas, a town in the diocese of Toledo, he received his bachelor of arts degree from the university of Alcalá and then went to Salamanca to study philosophy and theology where his master was the famous Dominican professor, FRANCISCO DE VITORIA.<sup>2</sup> Both the mode and content of the teaching and writings of Alonso manifested a definite indebtedness to his master, for the core of his prodigious theological and philosophical works was Thomistic. This was at a time when nominalism was the most influential philosophy at Paris, still the intellectual center of Europe. But the resurgence of Thomism can be accounted for by the activities of a few professors at Paris among whom was Vitoria. The influence of Thomism was not great in the fifteenth century. HENRY OF GORKUM (1418), JOHN VERSORIS (1460), and JOHN OF LAPIDE (1496) were the few Thomists who achieved any significant acclaim. The prevailing popularity of nominalism was partly because it was a *schola non affectata*, that is, it was free from sectional interest, unlike Thomism and realism which were the philosophies of the Dominicans and Franciscans respectively. It was the Belgian professor, PIERRE CROCKAERT, who was at the heart of the renaissance of thomistic studies in the sixteenth century. After joining the Dominicans in 1504, he inculcated in his students a love for the philosophy of St. Thomas and, more importantly, trained them to edit the works of St. Thomas, especially the *Summa theologica*. Alonso's master, Francisco de Vitoria, was studying at Paris at the time and came under the influence of Pierre Crockaert, whom he called *magister meus doctissimus*.<sup>3</sup>

Fray Alonso was not yet thirty years old when he came to Mexico. Having professed as an Augustinian on July 20, 1537, he was named master of novices of his order. During those first years in Mexico, he learnt the Indian language. In 1542 he was appointed acting bishop of Michoacan and in 1548 he was elected provincial of his order. The Augustinian chronicler, JUAN DE GRIJALVA, related that Alonso performed these duties to the satisfaction and approval of all.<sup>4</sup> In the meantime, he taught a course in philosophy in the Augustinian colleges of Tiripitio, Tacambaro, and Atonilco. His mode of teaching was this: "It was then the style to read the text aloud and to interpret the parts of St. Thomas until they were understood. If the master illustrated a doctrine or

<sup>1</sup> ARTHUR ENNIS, "Fray Alonso de la Vera Cruz", *Augustiniana* V—VII (1955—57); J. A. ALMANDOZ GARMENDIA, *Fray Alonso de la Vera Cruz y la encomienda indiana*, (Rome, 1967—68).

<sup>2</sup> L. GETINO, *El maestro Fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina, e influencia*, (Madrid, 1930); J. B. SCOTT, *The Spanish origin of international law. Francisco de Vitoria and his law of Nations*, (Washington, 1933).

<sup>3</sup> R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante les estudios de Francisco de Vitoria*, (Rome, 1938), p. 177.

<sup>4</sup> JUAN DE GRIJALVA, *Crónica de la orden de San Agustín en las provincias de la nueva España* (Mexico, 1624), bk. IV, ch. x, 585—597.

an example, it was aloud. In this way, those who attended his lectures became students, not secretaries." Outside the normal class schedule, Fray Alonso often explained an article of St. Thomas instead of the customary lesson read by one of the friars during meals or the antiphonal recitation or the discussion which the religious usually conducted after meals, whenever the opportunity or the subject permitted it. These lectures were not always on St. Thomas. Indeed, problems of the day in Mexico and in Spain were discussed by him in this way. Arguments for and against the problem were given and then resolved. The publication of any new book, especially a controversial one, always merited attention from him. At dinner, he would state the theme of the book, present the ideas that were worthy of consideration, and noted the opinions that were not in agreement with St. Thomas, whom he used as his point of reference for all his ideas. Everyday of his life, every hour, GRIJALVA continued, was for him a class. When the great Spanish poet and theologian, Fray LUIS DE LEON, was imprisoned by the Inquisition, Alonso's response was typical of one who shared the true brotherhood of letters: "In truth, they might just as well put me, too, to the stake, for my opinions are the same as his."

In 1553 he was designated bishop of Nicaragua, but declined the position. That year, he was named professor of sacred scripture and Thomistic theology at the university of Mexico. His election as provincial of his order in 1557 forced him to cut short his teaching activity, however. In 1562 he left for Spain with representatives of the Dominican and Franciscan orders to complain about the intrusions of the bishop and secular clergy in the affairs of the friars. The council of Trent had made the regular clergy subject to the bishop. What happened in the Indies was the that the bishop was obstructing the work of the friars. There was also great disquietude, because the Indians had to pay tithes both to the bishop and the friars. Alonso was successful in his petition because in 1567 the law making the friars subject to the bishop was revoked in the Indies. While in Spain, Alonso was made confessor of Don Juan de Ovando y Godoy, president of the council of the Indies. Twice Phillip II named him Comisar General of the Orders in the Indies but he refused to accept the position.

He returned to Mexico in 1573, carrying with him sixty cases of books which he placed in the college of San Pablo. In 1575 he was reelected provincial, and again in 1581. He died in July 1584 at the age of 77. His burial was attended by the viceroy, the civil and ecclesiastical authorities, the nobility, masters and students of the various colleges, and, above all, the Indians for whom he "was ever their father, apostle, and master".

#### HIS WORKS

During the initial year of the university of Mexico, ALONSO selected as the topic of his course the relative rights of the Spaniards and the Indians to hold property. It may cause some surprise that he should select this theme as professor of sacred scripture. But VITORIA, in his *De potestate civili*, had stated that it was the duty of the theologian to deal with every subject. The lectures were clearly motivated by a desire to give his students the theological and canonical foundation to deal with these current questions which, in his vision, he saw becoming more ponderous.

His teaching method was essentially scholastic. A question was first presented. Then he gave the possible arguments supporting the negative response to the question before giving his own point of view and supporting it with a series of

sylogisms. As for his sources, it was to be expected that he would use the opinions of FRANCISCO DE VITORIA. However, no mention was made of him. Yet a comparison between the treatise of Vitoria and that of ALONSO reveals a remarkable similarity. Both contended that the Indians had legitimate dominion over their lands before the coming of the Spaniards. Neither grace nor faith could bestow dominion, nor the lack of it take it away. Both asserted that the emperor was never the lord of all nations and that the pope did not have any direct temporal power outside the papal states. They therefore concluded that a declaration of war against the Indians because they did not accept the faith was not justified. The similarity between the two theologians could be explained by the fact that they both drew greatly from the *Summa* of St. THOMAS and CAJETAN, the commentator of St. Thomas.

On the question of the rights of the Indians, the opponents of the Indians had made much of ARISTOTLE's theory of the natural superiority of some men and the natural inferiority of others. Alonso interpreted this thesis in a more humane manner. He said that this did not mean that some were born to be masters and others slaves. Superiority was taken to mean a capacity to rule which in no way conferred an inherent sovereignty on the rulers. This interpretation was clearly given to counter the theory of the Spanish Aristotelian at Salamanca, Dr. GINES DE SEPULVEDA, who had used the same source to conclude that the Indians were naturally inferior. ALONSO relied greatly on arguments drawn from Canon und Civil law. The interaction of natural law and international law was fundamental to him. He defined natural law as the duty to do good and avoid evil, and international law as the right to communal property. The eleven questions discussed in his course were: whether those who held natives without any title to them could justly receive tribute or whether they were bound to restore the tribute and free the natives from bondage; whether owners with a just title were bound to attend to the instruction of their charges; whether the colonist, who had just dominion through a royal grant, could occupy lands at will; whether it was permissible to exact arbitrarily from the Indians all the tribute they could pay; whether the Indians were really their own masters; whether the Spaniards who purchased lands from the Indians could be of tranquil conscience, regardless of the price paid; whether the emperor was the lord of the world; whether the emperor was the owner of all things possessed by those subject to him; whether the pope had supreme power; whether the king of Spain could have declared a just war against the Indians; and whether there was any reason to justify war against the inhabitants of the New World.<sup>5</sup>

ALONSO's conclusions were generally in favor of the Indians. The unauthorized exaction of tribute was illegal in his opinion and restitution should be made to the Indian community even if the taxation was moderate and the owners diligent in promoting the welfare of the community: „For neither care nor diligence creates just dominion, if it is not otherwise bestowed by the one possessing the authority.“

The colonist received his grant of land and Indians from the king primarily to instruct the Indians in the Catholic faith. He was obligated to cater for their spiritual welfare. It was for this reason that they were allowed to exact tribute. But this was not being done: "I speak from experience. I know how many men

<sup>5</sup> E. J. BURRUS, *The writings of Fray Alonso de la Vera Cruz* (Sources and studies for the history of the Americas, IV, V), (Rome, 1967).

(otherwise noble in the eyes of the world, and would to Heaven in the eyes of Christ, for whom the only nobility is virtue), the walls of whose homes are covered with pure silk tapestries, who boast of gold and silver plates and cups for food and drink, whose beds are covered with silk . . . but in the church of the Indians from whose tribute they obtain all they have, neither chalice nor the altar furnishings necessary to say Mass can be found."

He felt that the emperor could not claim the acquisition of the common property unless it was for the common good or given to him by the community. A grant made by the emperor did not of itself lie within the competency of the ruler but of the people in whom was vested true sovereignty. For his part, the community transferred its ownership to the king as their defender and promoter. The exaction of taxation outside the realm of the good of the community was *ultra vires*. Any form of arbitrary taxation or tribute was tantamount to tyranny and would result in the loss of the authority delegated to the king by the community.

ALONSO held that in some respects the condition of the Indians was better before the Spaniards came. In his opinion they were really free since they had their own property and family: "Our Spaniards sold them to mine metals, and not only in these regions, but also to the islands; and so these poor people, on leaving their native land, breathed their last." The notion of the common good was essential to his argumentation. It was not conceived in any utilitarian sense, but in a Christian and metaphysical sense. It certainly did not mean that each community had the right to determine its own destiny. This right extended only to the participation in the common good, the Christian good, and did not imply the right of choice between good and its opposite: "Neither the governor, nor the viceroy, nor the entire community has the power to work for the destruction of the common good but has only the power to work for its advancement and promotion . . . the good, the more universal it is, the more God-like it is."

On the question of imperial jurisdiction, ALONSO argued from history that there was never a time when the emperor could claim universal jurisdiction. However, he could obtain this jurisdiction from the pope who possessed universal authority in spiritual affairs. But this jurisdiction was to be given only for the advancement of the Christian commonwealth. This did not mean that the emperor derived his temporal power from the pope. He stated very strongly that neither the emperor nor the pope possessed the right to deprive the Indians of their dominion because they were unbelievers. The papal right was by virtue of a spiritual end and did not obtain if the spiritual motivation was absent: "When the cause of law ceases, its obligation also ceases." ALONSO distinguished between private and corporate ownership, and wisely stated that although the king might possess jurisdiction over all, he did not possess ownership over all: "Jurisdiction and ownership are different . . . inasmuch as he has the jurisdiction of a magistrate over men but does not have ownership over them, since they are not slaves." Therefore, ALONSO concluded that the king did not have the right to arbitrarily grant communal property. In order to do this, the consent of the Indian community was necessary.

In establishing his theory of the totality of the pope's jurisdiction in spiritual matters, he seemed to stress the fact that this right was derived from Christ, not from "the totality of believers" nor from the general council of the Church. Rather, the council derived whatever jurisdiction it had from the pope. He felt that the pope possessed temporal power only in an indirect way: "Spiritual

power has to do with finality, and temporal power with the means or the things that exist for the end, since the temporal exists for the spiritual, not vice versa. Consequently, it is within the competency of the papal power to make use of secular power and temporal goods." ALONSO emphasized that the pope could in no way declare war against the Indians because they were unbelievers. He upheld the idea of a just war, but only in terms of defense: "Natural law allows a man to defend himself and to repel force by force. But defense cannot take place except by waging war. Therefore it is lawful for this reason to wage war." But the war undertaken by the Spaniards could not under any circumstances be termed defensive. Some Spaniards had argued that they were justified in making war on the Indians because their king was an unbeliever and exercised tyrannical sway over his people. To this argument, ALONSO replied: "The right to slay a tyrant does not reside in a private person but rather in the commonwealth from whom the ruler is authorized to govern in matters temporal." The affirmation of the concept of the freedom of the Indians was the main theme of these lectures. He lamented the atrocities meted out to the Indians, the denial of their freedom, and their lack of rights. His response to these problems which clearly hurt his sensibility was consistent with his disposition. For he was by training and temperament an academician. So the context of his response was the university. He dealt with the problems of Indian suffering in the mode proper to the idea of a university, namely, argumentation. In this respect, he was less volatile, less known than LAS CASAS. Yet ALONSO was not less involved. And, there was such a coincidence between the content of their struggle that one could say that Alonso was inspired by Las Casas. ERNEST BURRUS compared them in this way: "As theorists, Las Casas and Vera Cruz had the same lofty purpose in mind: to save the natives of the New World, to defend their rights, to alleviate their sufferings."

The sermons of ALONSO have great appeal and show the expansive nature of his interests and talents.<sup>6</sup> Given during Holy Week in 1555, he began by asking his listeners to consider the passion of Christ, who had suffered such opposition from sinners. He reminded them that Christ was never free from suffering. The agony of his body at the passion was nothing compared to the agony felt by his soul throughout his life. In this way, the Son paid homage to God. He reminded them of the sinful nature of every man: "Some by sins of pride, others by sins of flesh, others by idolatry, others by blasphemy, others by false oaths, others by sins of excessive eating and drinking, others by those of enmity." But Christ redeemed man and this was the significance of the passion: "If you are bitten by pride, gaze upon your redeemer, meek and gentle as a lamb." Then, in a grand style, he exclaimed: "O boundless charity, O infinite goodness! What heart could bring itself to do what you, my God, have done?" Continuing, he said that the passion brought about two deaths, the death of culpability and the death of punishment, and opened "the chest containing the treasures of God and all his riches: thus was man enriched with wisdom". He exhorted them to practice a virtuous life by referring to the wisdom of God manifested in his passion, that is, his humility and all-embracing charity. In his discussion of charity, he made a remark that seemed to relate to the social situation in Mexico: "Rejoice, those of you who are of humble status, for God loves you just as much as he loves gentlemen and nobles." In his conclusion, he reminded the audience that God's love was the highest love because it did not demand anything in return.

<sup>6</sup> BURRUS, *The writings of Alonso de la Vera Cruz* (Rome, 1968), p. 22ff.

The two following sermons showed the same masterly control of style and theme. Christ was the second Adam and had taken the Church as his spouse. The Church grew in strength with the fortitude of Christ conferred in grace and, in turn, Christ became weak with the weakness of the Church. This constituted the boundless mercy of Christ, that he wished to clothe himself with the weakness of man. The ark built by God to destroy sin was the humanity of Christ: "It was the ark wherein dwelt the Divine Word, the treasure-box wherein God enclosed himself, the reliquary of the glory of mankind, the center and acme of all the virtues." But man was not grateful and, in his blindness, rejected God. Then he stressed the theme of ingratitude by referring to Christ's reply to the soldiers who arrested him: "I am the one you are to mock and ridicule. I am the one you will spit on and lash. I am — do you recognize me? — the one who gave you your very existence. I am the one who created you. I saved you. I am your life." He concluded by saying that Christ was not to be sought with weapons but with faith and understanding.

In 1556, ALONSO's most important theological work, the *Speculum coniugiorum*, was published.<sup>7</sup> This treatise presented the orthodox opinions of the Church on marriage, and exhorted readers to submit unreservedly to the judgments of the Church. Such a work was obviously relevant because the Christian tenets of marriage differed in some respects from those practiced by the Indians. Moreover, it possessed a certain sociological value in that it described the matrimonial practices of the Indians. Its popularity caused him to write an *Appendix* which was published in 1571.

He said that the union between a man and a woman was natural. Matrimony stemmed from a natural inclination and obeyed human nature, not the common nature of animals. The primary end of marriage was the procreation of children. Consent was necessary for marriage since marriage was a contract. However, only the consent of both parties was really necessary. The consent of parents was not necessary, although respect demanded it. Consent had to be expressed in words and signs because inner desire was not enough. Freedom was essential to marriage. For the purpose of marriage was hindered if freedom was lacking because freedom was by nature necessary.

The notions of freedom, consent, trust, and love were the basic themes of this work. He felt that a married couple should have faith in each other so that there would be no occasion of adultery. Clandestine marriage was, in his opinion, a mortal sin and he advised that all be married in Church. Marriage was indissoluble for the faithful and pagans alike. Pagans who were married before their conversion to Christianity were not obliged to marry again. He said that a slave could marry against the will of his master because St. Paul had said, "No one in Jesus Christ is a slave, but free". Dealing with marriage among the Indians, ALONSO affirmed their validity since they were uneducated and did not know the truth. Therefore, the natives did not break the natural law because their ignorance was not culpable. Their marriages were valid because the man and woman were joined according to their customs voluntarily, for the procreation of children and the sharing of family tasks. ALONSO noted that it was the custom among the chiefs for parents to speak among themselves concerning the marriage. The father of the prospective groom would send a messenger to the home

<sup>7</sup> VERA CRUZ, *Speculum coniugiorum* (Mexico, 1556), pp. 16—77; —, *Appendix* (Madrid, 1571), pp. 12—98.

of the girl's father to arrange a marriage. After it was agreed upon, those related to the girl would discuss the future marriage, determine the date, and see to the adornment of the bride. The bride would carry a dress for her spouse and take with her a sickle to cut wood for the temples of the Gods and a bed made from rushes. A priest would accompany these ladies to the home of the spouse where everything was prepared for the wedding. The priests would say to them: "May the Gods deign to bring you together to serve each other." Their parents then said to them: "Love each other, give gifts to each other. Let there be no folly and no adultery." Finally, turning to the groom, the priest said: "If you catch your wife in adultery, abandon her and send her back to her home peacefully without inflicting harm to her because she will grieve sufficiently." After this, all relatives and neighbors came together for a feast. The father of the groom gave fields to the newly-married, vestments to the priest and the girls who had accompanied the bride, and gifts to the father of the bride.

Among the lower classes, marriages were also arranged but no priest accompanied the bride. The reciprocation of gifts was followed by the advice of the bride's father: "Do not leave your husband or commit adultery." The groom then told his wife: "I accept you as my wife so that you will prepare my daily food and clothes." She then replied: "I accept you so that you will cultivate the fields."

In a discussion of the indissolubility of marriage, ALONSO declared that nature intended the conservation of humanity and the good of everyone. Any act which violated the principal end of an institution should be forbidden. In marriage, the principal end is the procreation of children and their education. The second end of marriage is the sharing of the toils of man and woman. ALONSO concluded that marriage was a good and thus indissoluble. Divorce was possible before their knowledge of Christ, but not after. ALONSO said that polygamy was not in itself evil. If it was, the patriarchs would have sinned. But he felt that it could not be allowed because family life would be difficult. In addition, he contended that it was clear from the gospels that it was against the Divine law. Generally, mixed marriages between pagans and Christians was forbidden. Citing the Pauline privilege, he held that if two pagans married and one was converted and then rejected by the other, that marriage could be dissolved. One cannot help but marvel at the knowledge of ALONSO. A veritable encyclopedia on the subject, this work evinced a humanity and a respect for the institutions and customs of the Indians that was the hallmark of his personality.

The philosophical writings of ALONSO consisted of the *Recognitio summularum* (1554), the *Dialectica resolutio* (1554), and the *Physica speculatio* (1557).<sup>8</sup> They were written as textbooks for his students of logic. In the preface to the *Recognitio summularum*, he said that for many years he had considered it a matter of great urgency to instruct his students in the essentials of logic, to point out to them the way to sacred theology so that they would not grow old on the shores of the Sirens and not be discouraged in their anxiety over the magnitude of their difficulty. He said that much time was wasted in learning inane syllogisms, which often confused the mind instead of making it sharp and refined. Therefore, he intended to compose his treatise on logic in a simple and lucid style, avoiding what was superfluous but omitting nothing which might be useful. ALONSO was always keenly aware of the dangers inherent

<sup>8</sup> VERA CRUZ, *Recognitio summularum*, (Mexico, 1554); —, *Dialectica resolutio*, (Mexico, 1554); —, *Physica, speculatio*, (Mexico, 1557).

in the study of logic. In the universities of Europe, he had seen it lead to an indulgence of mere verbalism, triteness, and vainglorious display because, as he himself put it, some masters and students had conceived of logic as an end in itself. The study of logic for ALONSO was a means, a preparation, a training of the mind in the tools that were necessary for the study of the queen of the sciences, theology, in which was contained all knowledge and wisdom.

For ALONSO, logic was the science of reason. He defined science as a conclusion or product of the intellect through syllogistic reason, which was a discourse in which certain things having been propounded something else resulted from them. In its capacity to distinguish truth from falsehood, logic was an integral part of philosophy as well as an instrument at the service of philosophy. The logic of BOETHIUS which influenced medieval logicians was a commentary on ARISTOTLE's logic in which was included the commentary of PORPHYRY. BOETHIUS himself had situated the problem that caused great controversy all through the Middle Ages, namely, whether universals were subsistent realities or simple conceptions of the mind. In treating of universals, ALONSO declared that the universal lay in predicating what was postulated formally of individuals. For him there was no doubt that the universal participated in causation and in being. In responding to the question whether they were separate ideas or only objects in the intellect, he declared that ARISTOTLE distinguished individual and universal things and held that knowledge of things was impossible unless they existed in reality. Therefore, there was knowledge of universals, which were the formal element and were prior in nature than individual things. He concluded that the universal was the object of the intellect and had real existence.

In the preface to the *Predicamenta*, ALONSO wrote that there was a book in the library of Cologne which said that ARISTOTLE was saved, which testifies to the influence of Aristotle in the intellectual life of that period. ARISTOTLE's syllogism, he said, required an emphasis on terms which he called univocal, that is, terms having the same meaning each time they were used. On the other hand, equivocation was diverse signification on the part of one and the same word. In his categorization of science, ALONSO hastened to add that God could not be placed in a category because God was good without quality, great without quantity, present without limit, holding all things without habits, whole without any definite place, eternal without time, making all things mutable without himself being mutable. To distinguish between essential and accidental substance, he said that in the Holy Sacrament the substance bread did not remain although the accidental quantities remained. In a discussion on quality, he said that it was the virtue by which people were such and such. One sort of quality was habit. Habits were not only acquired but also infused by God, as the theological and moral virtues and the gifts of the Holy Spirit.

To conclude, he said that scientific knowledge was knowledge of causes, that demonstration must be based on premises prior to and better known than the conclusion. More specifically, scientific knowledge was knowledge of the universal and this was what made clear the cause of an individual perception.

The *Physica, speculatio* was the first book on natural science published in the New World and presented the current teachings of his time on physics, astronomy, biology, meteorology, botany, and psychology. Designed as a textbook for the students at the university, it was dedicated to Santo TOMAS DE VILLANUEVA, who was responsible for bringing the Augustinians to the New

World. He introduced the physics by stating that there was a science of nature, the subject of which was motion. The study of physics in his opinion was speculative because it led to contemplation, not action, and was necessary for man in order to satisfy his inclination and reach his final end.

Prime matter was the first subject of anything. Although it did not possess in itself reality, yet it was inclined towards actuality. It could not exist unformed but existed only in its proper form. Matter could neither be produced nor destroyed. Form was the actualization of the potency of matter. There were four causes of things, namely, material, formal, efficient, and final. Nature did not move by accident but observed a rational law and was directed to a final cause. All bodies consisted of four elements, fire, air, earth, and water. The celestial bodies influenced men and things in the world but man was free and could overcome the destiny inclined by them.

In his treatise on the soul, ALONSO declared that there were three types of souls — the vegetative, the sensitive, and the rational soul.<sup>9</sup> The rational soul is immaterial, immortal, and not deriving its origin from any potency of matter and can subsist alone by itself. This corresponds to metaphysics. However, the knowledge of the rational soul in so far as it is the form of the organic, physical body, corresponds to physics or natural philosophy. The soul is generically a first act since the body is not an act but potency. Even though the soul is a first act, it should not be interpreted as first in an absolute sense because God is the first act. The soul is called first in relation to the living organism in which it coexists. The soul is the principle of movement and knowledge. That which gives being to a living thing and constitutes the principle of its vital operations is the soul. Knowledge of accidents or the body cannot bring distinct knowledge of a substance. The proper object of intellection is the universal. To understand the essence of a substance, one must understand the universal.

Treating of hallucinations and witches, he believed that they were possible. He said that some who were considered witches were mere impostors, lost men who tried to deceive the ignorant. If they managed to cause something supernatural to take place, it was probably due to a pact they made with the devil. He concluded that one should not condemn or accept them completely because they might well have possessed a natural curative talent.

There were four internal senses: common sense, imaginative, cogitative, and the memory. Common sense received the species transmitted to the external senses; the imaginative potency receives images and forms a judgement; the cogitative potency makes a certain comparative judgement; finally, the memory stores the images received by the cogitative potency. The soul was found whole in all the body and in every part in the fullness of its perfection and essence.

On the passions, he said that love was a passion of the appetite modifiable by goodness and knowledge. Spiritual delight was stronger than carnal delight. He felt that man experienced greater delight when he reached the knowledge of something. Thus, intellectual knowledge was more delicious than sensual. Man should abstain from voluptuous pleasures since intellectual knowledge was more noble than sensible knowledge. Intellectual delight was the most intimate, the most perfect, and the most steadfast because it penetrated to the very essence of things.

<sup>9</sup> O. ROBLES, *Alonso de la Vera Cruz, investigación filosófica-natural. Los libros del alma I y II*, (Mexico, 1942).

As in his other works, the opinions of ALONSO were very much in tune with orthodox scholastic teaching. Indeed, it could be criticized on the grounds that it was too traditional. But it was this medieval spirit that characterized the intellectual life of colonial Spanish America. We must admire then the breadth of ALONSO's knowledge. It was no wonder that FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR could exclaim in the preface of this book: "What great joy you must feel, O university of Mexico, to have deserved to have such a great Doctor."

The spirit of ALONSO's intellectual tendency could well be ascertained from the advice he gave to his students at the end of the course in theology. No day should go by without reading an article by St. THOMAS. In reading any book, they should note whatever was novel and useful, comparing it with what St. THOMAS had said on that subject. In this way they would make constant progress in learning. Undoubtedly referring to a habit of his students, he urged them not to skip the arguments and solution at the beginning of the articles of St. THOMAS. Whatever was not clear, they were to jot it down and then consult St. THOMAS or some qualified authority. In discussions on science, their replies or opinions should be given only after mature reflexion and study. Otherwise, they would suffer a loss of esteem. Whenever they had to give their views on subjects on which there were several opinions, they should in all honesty say this. Arguments on theology with people who have never studied theology were to be avoided at all costs and, if in any discussion it appeared that hostility was being engendered, they were not to try win the argument by referring to St. THOMAS: "Do not try to win by saying that you will prove your point in St. THOMAS, in the commentaries, or in your professor's lectures. The reason is this: emotion or shame will induce your opponent to contemn what St. THOMAS says, or he will even claim that he is not to be interpreted in that way. It is better to wait until the contention is over and then you can with kindness persuade the other person to accept what he was ignorant of." He advised them never to look down upon the unlearned especially if they were older because it would make people say that scholars were vain and haughty. The psychological insight of ALONSO was quite remarkable. He conceived of the scholar as in the world but burdened with the responsibility of leading the people to wisdom. He was quick to tell his students that they would often be confronted by the uneducated but at the same time he gave them positive advice to face this situation: "Whenever anyone in your presence displays his knowledge — even if he is not very learned and you know much more about the subject — keep quiet and listen as though you know nothing about the subject; nor be prone to contradict unless evident error is involved and the statements made are dangerous. The reason is this: to contradict is always odious, whereas to keep quiet is advantageous. Afterwards, one can in all kindness and goodness point out the truth and all will gain by such conduct." In their letters and their opinions, he warned them against arrogance, ostentation, vanity, and self praise because "an unaffected conversation and a simple way of dealing with others will more easily win the good opinion of others." Every activity that had to do with study should be prepared. They should not waste time: "For inasmuch as you have the reputation of being theologians, all will take note of what you say and do, receiving a good example from all that is good in you and confusion and scandal from what is not so; and they will have reason to find fault with your learning and with the little progress you made in your studies and lectures." No lecture should be given without first writing it down. A wide margin

should be left for corrections, additions and cancellations. In disputations and discussions, the usage of such harsh responses as "this is heretical, this is an error, this is false" was particularly distasteful. Therefore, courteous replies were more useful and proper to the honor of God and the true faith.

Alluding to the controversy in Europe between the various religious orders and foreshadowing a similar controversy in the New World in the seventeenth century, he warned his students not to argue with the religious of other orders as to whether St. THOMAS or DUNS SCOTUS was more learned. Truth, he said, was to be sought in whatever scholar it could be found "inasmuch as we have solemnly committed ourselves to the words of Christ, not to those of St. Thomas or Duns Scotus." After reviewing St. THOMAS, they should study carefully all the books of Canon Law. For their spiritual life, they should familiarize themselves with the writings of RICHARD OF ST. VICTOR and the Desert fathers. For a knowledge of history, he advised them to read the *City of God* of St. AUGUSTINE with the commentary of it by JUAN LUIS VIVES.

Most important of all these advices, he told them, was the need for prayer. Prayer should be an integral part of their lives. The ideal theologian for ALONSO was not the contemplative scholar but the pastoral scholar. Pastoral work was not an obstacle to learning. ALONSO concluded this wise and practical address to his students with this moving request: "In conclusion, this is the only recompense I ask: pray to God for me that he direct me in order that I may ever serve him; I ask that you love me affectionately in Christ. If you do, then I will be satisfied and consider myself amply rewarded."<sup>10</sup>

<sup>10</sup> GRIJALVA, *op. cit.*, pp. 492—496.

## EIN VERGLEICH ZWEIER ASHRAMS DES 20. JAHRHUNDERTS IN INDIEN

von Alphons van Dijk

Dieser Aufsatz beschreibt und vergleicht zwei Ashrams, die im 20. Jahrhundert entstanden sind: den Sri Aurobindo Ashram in Pondicherry und den Ashram Sri Ramana Maharshi's in Tiruvannamalai.

*Ashram* im eigentlichen Sinn ist das Wort für die vier Stadien des Lebens eines „zweimalgeborenen“ Hindu<sup>1</sup>. Gemäß der orthodoxen Theorie des Hinduismus soll das Leben eines männlichen Mitglieds der drei höheren Kasten eingeteilt werden in vier Lebensabschnitte: das Stadium des Lehrlings in den Heiligen Schriften — das des Familienvaters, der seine gesellschaftlichen Rechte und Pflichten ausübt — der Aufenthalt in einer Einsiedelei zusammen mit anderen Männern derselben Situation — das Leben eines einsamen Wandermönches oder Asketen. Im allgemeinen Sprachgebrauch aber wird das Wort *Ashram* meistens benützt für die Einsiedelei eines *Rishi*, d. h. eines heiligen und weisen Mannes oder für eine religiöse Kommunität.

Das Ideal, eine *Rishi*-ähnliche Figur zu werden, d. h. sich nach dem dritten und vierten Lebensabschnitt zu sehnen, ist in Indien nicht ohne Einfluß auf das tägliche Leben. Wer das annähme, bewiese eine typisch westliche Einengung auf Grund der traditionellen Trennung von Natur und Übernatur oder von materiellem und geistigem Bereich. Wie man das indische Ideal auch bewerten mag und welches seine psychologischen Hintergründe auch sein mögen — es bleibt unübersehbar, daß es eine psychologische und soziologische Funktion hat im Leben derjenigen Angehörigen der oberen Kasten, die versuchen, ihr eigenes Leben gemäß ihrer traditionellen Erziehung zu gestalten, und sei es auch „nur“, um sich eine durch die eigene Kultur anerkannte Identität zu geben. SRI AUROBINDO schreibt: „The Indian mind holds ... that the Rishi, the thinker, the seer of spiritual truth is the best guide not only of the religious and moral, but the practical life ... the Rishi ist the natural director of society“<sup>2</sup>.

Der Psychiater-Ethnologe CARSTAIRS hat die Persönlichkeitsstrukturen der Angehörigen der oberen Kasten erforscht und folgendes bezüglich ihrer Auffassungen und ihrer Lebensgestaltung erfahren: „Ernsthafte Hinwendung zur Religion erforderte stets: ... eine strenge Zurückhaltung und schließlich völlige Unterdrückung sexueller und emotioneller Begierden. Wenn man diese unerbittliche Unterdrückung der Sinnlichkeit durchgeführt hat, dann erwirbt man übernatürliche Kräfte, die schließlich zu einer Befreiung von der menschlichen Existenz führen“<sup>3</sup>. Dieselbe Tendenz zur Entsagung finden wir wieder in den Vorschriften, Geboten und Verboten für junge Hindus der oberen Kasten in der traditionellen Lehrzeit während des ersten Lebensabschnitts, z. B. *ahimsa* (= Nichttöten, d. h. Ehrfurcht vor allen Lebewesen), Zölibat, Wahrheit-Sprechen, Besitzlosigkeit, Nicht-Stehlen, kein Alkoholgenuß.

<sup>1</sup> Ein *Zweimalgeborener* ist ein Angehöriger der drei obersten Kasten der viergliedrigen Kastenordnung, der eine Initiation empfangen hat. Er darf die uralten Heiligen Bücher lesen. Mitgliedern der vierten Kaste, geschweige denn den sog. *Outcasts* ist dies nicht erlaubt. Moderne Publizistik und die Massenmedien höhnen diese traditionelle Einteilung allmählich aus.

<sup>2</sup> *The Foundations of Indian Culture* (Pondicherry 1968) 61

<sup>3</sup> *Die Zweimalgeborenen* (München 1963) 137

Hinter dieser Beschreibung stecken einige soziologische Entwicklungsprobleme des Ashram-Phänomens, die wir kurz behandeln wollen, da eine Kenntnis der Geschichte die Basis bietet für eine Einsicht in die oben genannten Ashrams. Die Geschichte lehrt, daß indische Gesellschaft und Kultur geprägt sind durch die Neigung zur Aryanisierung, Brahminisierung oder Sanskritisierung<sup>4</sup> — d. h. die Neigung, alles zu beurteilen und einzugliedern gemäß der Lebensauffassung der oberen, ehemals arischen Kasten — und durch das Gegenspiel: die Neigung zur Lockerung der brahmanischen Kastengebote und der orthodoxen Religion, d. h. zur Egalisierung der Gesellschaft. Beide Tendenzen spielen in jedem Ashram ihre wechselseitige Rolle.

Die arischen Stämme, die im zweiten Jahrtausend v. Chr. in Nordindien einwanderten, hatten eine positive Weltauffassung. Ihre Priester waren ritualistisch eingestellt, es gab rituelle Kasuistik und es gab Tieropfer. Die Arier waren Viehzüchter. Sie wanderten ein in ein Gebiet, das bereits eine recht hohe Kultur besaß, die geprägt war von städtischer Lebensart, von weiblichen Gottheiten und von Fruchtbarkeitskulten. Nach einigen Jahrhunderten fand eine allmähliche Assimilation statt; die unterworfenen Bevölkerung benutzte die Waffe, die sie im Laufe der Jahrtausende immer wieder gegen die verschiedenen Invasionen benützen sollte — Asorption durch geduldige Ausdauer. Die Oberherrschaft der Arier und ihre brahmanische Religion wurden unterminiert und mußten immer mehr von der Kultur der Unterworfenen in ihr System aufnehmen. Die Viehzüchter wurden sesshaft. Es bildeten sich kleine demokratisch-oligarchische Reiche, die im ersten Jahrtausend von größeren Reichen aufgesogen wurden. Handel und Wirtschaft begannen zu blühen, die Städte wurden größer, das Leben personalisierte sich. Um ihren kulturellen Einfluß nicht zu verlieren, mußten die ehemals eingewanderten Arier, und besonders die Brahmanen, mitmachen. Sie nahmen immer mehr von den nicht-arischen Kulturen auf. So entstand eine wachsende Personalisierung der ursprünglich äußerlich und ritualistisch anmutenden Lebensgewohnheiten. Man nimmt an, daß auf diese Weise, durch notgedrungene Assimilation, die arischen Priester (Brahmanen) das System der vier Lebensabschnitte geschaffen haben. Die wachsenden Reiche, ihr blühender Handel und ihre Städte, hatten ein Klima geschaffen, das die ursprüngliche Gesellschaftsstruktur und die ritualistische Philosophie der arischen Brahmanen immer mehr in Frage stellte. Es gab Leute, die behaupteten, daß die Welt, die von der arischen Oberschicht bejaht wurde, etwas Trügerisches sei; daß man von den arischen Göttern überhaupt nichts wissen könne; daß das Kastensystem das individuelle Heilstreben verhindere und darum negiert werden müsse. Diese Weltverneiner wurden Wandermönche und kleideten sich aus Protest in das gelbe oder ockerfarbige Gewand der zum Tode Verurteilten, oder sie gingen nackt und rasierten sich den Kopf kahl zum Zeichen, daß sie sich außerhalb der Gesellschaft stellten. Auf diese Weise machten BUDDHA und MAHAVIRA, ähnlich zwei Jahrtausende später auch KABIR und NANAK, ihre Reformation. Da blieb nichts anderes übrig, als dieses Phänomen zu assimilieren und die Tendenz zu Verinnerlichung und Mönchtum in die brahmanischen Lehrbücher aufzunehmen. So entstand vor zwei Jahrtausenden wahrscheinlich das

<sup>4</sup> Diese Ausdrücke stammen aus dem Bereich der Kulturanthropologie und sind verschiedene Namen für die Neigung der unteren Kasten, das Leben nach Weise der oberen Kasten zu gestalten. Von mir wird ihre Bedeutung auf die geschichtliche Dimension hin erweitert.

System der vier Lebensabschnitte: die ersten zwei brahmanisch-arisch, der dritte eine Mischung von arisch-schamanistischen Geheimbünden und nicht-arischen Mönchsgruppen, der vierte als ein eingegliedertes un-arischer Individualismus. Dieses Assimilieren und Ordnen zum Nacheinander wurde auch zum Akzeptieren oder Tolerieren des Nebeneinander der Verschiedenheit der Lebensgestaltungen und der Heilswege. Auf diese Weise wurde im Lauf von Jahrtausenden jede bedrohende Reformbewegung durch synkretistische Toleranz erstickt. So verschwand nach eineinhalb Jahrtausend der Buddhismus aus Indien, so schrumpfte der Jainismus ein, und viele Anti-Kasten-Bewegungen wurden erneut in eine Kasteneinteilung gebracht. Aber ebenso bekam auch die nicht-arische Kultur einen schleichend wachsenden Einfluß, der dafür sorgte, daß wandernde Asketen überall verehrt wurden; daß neben männlichen Göttern weibliche Göttinnen immer mehr beliebt wurden; daß Gottesliebe beim einfachen Volk lebendig wurde als ein Heilsweg, der auch Ungebildeten offenstand, und daß die Meinung aufkam, Gott achte nicht auf Schranken von Kasten und Geschlecht. Auf diese Weise entstand der Hinduismus, in dem viele Einflüsse wie in einem Irrgarten durcheinander laufen und ein allumfassendes Ganzes bilden, das nicht ‚Religion‘ im westlichen Sinne ist, sondern *Way of Life*.

Wie kommt ein Ashram zustande? Die beiden zu besprechenden Ashrams beantworten diese Frage nur zum Teil. Denn die vielen Hunderte von Ashrams sind auf hunderterlei Weise entstanden. Es gibt Ashrams, die von ihrem Leiter (*Guru*) bewußt gestiftet sind, etwa von TAGORE oder GANDHI; es gibt andere, die im Laufe der Zeit von selbst entstehen und wachsen, wenn ein Heiliger sich irgendwo niederläßt, allmählich Jünger anzieht, von reichen Leuten wegen seiner Heiligkeit oder Wundertätigkeit besucht wird und von ihnen Gelder erhält, um für sich und seine Jünger ein kleines Haus und in einer späteren Phase einen größeren Gebäudekomplex zu erbauen.

#### *Der Ashram Sri Ramana Maharshi's*

RAMANA wurde 1879 in Süd-Indien geboren. Er war ein tamilischer Brahmane und Anhänger des Gottes Shiva. Shiva ist höchstwahrscheinlich ein nicht-oder präarischer Gott, der in religionsgeschichtlicher Sicht im Laufe des jahrtausendelangen Mischprozesses allmählich in die brahmanische Orthodoxie eingegliedert wurde. Ramana war, obwohl Brahmane, keineswegs besonders an der brahmanischen Orthodoxie oder an Religion überhaupt interessiert. Er hat in seinem ganzen Leben nie richtig Sanskrit gelernt und hat erst spät durch einige seiner Jünger von den wichtigsten religionsphilosophischen Schriften der Hindu-Tradition gehört. Im Alter von siebzehn Jahren hatte er eine tiefgreifende, sein Leben ändernde Erfahrung, die erste und einzige tief-mystische Erfahrung der höchsten göttlichen All-Einheit des Seins in seinem ganzen Leben. In einer erschütternden Erfahrung des Sterbenmüssens schaute er die Scheingestalt der Welt, des äußeren Lebens, des Ich-Gefühls und der daraus wuchernden Triebe. Er verließ Schule und Familie und begab sich auf den Weg nach Tiruvannamalai, den Ort, wo der Gott Shiva in der Gestalt des heiligen Berges Südindiens, des Arunachala, verehrt wurde. Er ließ sein Haupt kahl scheren, lebte von Bettelgaben und war in den ersten Monaten nach der erschütternden Erfahrung des verborgenen göttlichen „Selbstes“ ein absoluter Schweiger, der den Körper bis zur Verwundung vernachlässigte. In religionsgeschichtlicher und soziologischer Hinsicht ist dies so zu bewerten, daß er sich vom Leben der höheren Kasten, das sich an den gesellschaftlichen Pflichten der Brahmanen als Fami-

lienvater, Priester, Erzieher oder Verwaltungsbeamter orientiert, abkehrt und zu einem derjenigen wird, die sich weigern, die üblichen Lebensstadien nacheinander abzulegen und sich an die aryanisierte Lebenseinteilung der brahmanischen Orthodoxie mit ihrem Kastensystem, ihren Reinigungsvorschriften, dem Monopol der Kenntnis und des Lesendürfens der Heiligen Bücher zu halten. Ramana war vor der plötzlichen Änderung ein lebenslustiger und sehr an Sport interessierter Student, für den die in seinem gesellschaftlichen Kreise übliche Verwaltungslaufbahn gedacht war. Natürlich war er sich während seines Schrittes nicht der soziologisch-geschichtlichen Hintergründe bewußt; klar ist, daß für ihn der innerliche, subjektive Vorgang so umfassend war, daß er alle äußerlichen Aspekte des Geschehens völlig außer acht ließ. Trotzdem ist er ein Musterbeispiel der seit Buddha in Indien existierenden Tendenz zur Verneinung des weltlich-gesellschaftlichen Lebens und des darin inhärenten Protestes gegen die aryanisierte und fremde Einflüsse absorbierende brahmanische Lebensgestaltung. Musterhaft ist er auch darin, daß er, wie viele Vorgänger in seinem Leben als Asket, niemals unmittelbar gegen das Kastensystem und alles, was damit zusammenhängt, protestierte. Er meinte auf traditionell hinduistische Weise, die trügerische, äußerliche Welt und Gesellschaft habe eben ihre Gesetze von Tat und Vergeltung; alles habe seinen durch die Vergangenheit bestimmten Lauf zu gehen; der Kreislauf der Dinge müsse seinen Weg haben; die Welt sei ein Spiel und man müsse mitspielen<sup>5</sup>. Durch sein asketisches Leben hat er zwar auf traditionell übliche und schon längst legalisierte Weise indirekt gegen den Brahmanismus und die etablierte Gesellschaftsordnung protestiert, sie aber nicht unmittelbar in Frage gestellt. Nach europäischer Auffassung und mit der notwendigen Relativierung stößt man auch hier auf die Vor- und Nachteile der oft gerühmten indischen Toleranz. Direkte gesellschaftsändernde Impulse gehen meistens von diesen asketisch-mönchischen Bewegungen nicht aus. Die Bewertung des Ganzen ist eine andere Sache. M. E. erfüllen solche Bewegungen wegen ihrer Mentalitätsveränderung eine komplementierende Aufgabe, die zu den Bewegungen, denen es nur oder vorerst um soziologisch-wirtschaftliche Gesellschaftskritik geht, hinzukommen mußte. Doch sollte man in der äußerst komplexen indischen Gesellschaft vorsichtig sein mit allgemein gangbaren Lösungen. Erstaunlicherweise sind es z. B. nicht die Hindu-Kshatriya-Kasten<sup>6</sup> gewesen, die gemäß ihrer traditionellen Aufgabe in der Hindu-Gesellschaft den Engländern in der Kolonialzeit ab und zu zu schaffen gemacht haben, sondern unkontrollierbare Asketen- oder Mönchsgruppen mit ihren Guerillakriegen<sup>7</sup>. Andererseits sollte man auch den impliziten Protest der Asketen, in unserem Falle des Sri Ramana, nicht überhören. Kastenunterschiede, Reinheitsvorschriften, Ehrfurcht gegenüber wichtigen Personen gehören zum „Spiel der Welt“. Man sollte sie daher auch nur als Spiel auffassen, sie nicht ernst nehmen, sie gewähren lassen.

Wie ist es bei diesem Schweiger und Asketen, der durch eine strenge Askese in den ersten Jahren nach der Änderung seiner Lebenshaltung die geordnete orthodoxe Hindu-Gesellschaft in Frage stellte, zur Bildung eines Ashram

<sup>5</sup> SATYAMAYI: *Sri Ramana Maharshi*, Leben und Werk (Büdingen-Gettenbach 1960) 45

<sup>6</sup> die zweithöchste Kaste der adligen Krieger

<sup>7</sup> vgl. aus dem 19. Jh. den Roman des bengalischen Schriftstellers B. CH CHATTERJI: *Ananda Math*

gekommen? Der Sri Ramana Maharshi Ashram entstand und wuchs ohne Absicht und Zutun des Asketen, der vollkommen in seinem „Selbst“, in der mystischen Vereinigung mit seinem Gott Shiva aufging und seine Umgebung mit einem „Laisser faire“ betrachtete. Den ersten Jünger, der in ihm einen Guru suchte, bat er nach kurzer Zeit, doch zu gehen; soziale Bindungen konnte der Maharshi in den ersten Jahren psychologisch nicht ertragen. Erst nach einigen Jahren hat sich das psychologische Gleichgewicht wiederhergestellt, als er gelernt hatte, in allen Lebewesen und in den Phänomenen des täglichen Lebens Gott zu sehen. In den ersten Jahren wollten fromme Menschen den äußerst schmutzigen Asketen pflegen und verehren. Er wies sie ab. Allmählich aber akzeptierte er, daß einige Menschen bei ihm blieben, um auf dieselbe Weise wie er zu leben. Er wurde in der Umgebung bekannt; immer mehr Menschen wollten den wunderbaren, schweigsamen Mann sehen, der stundenlang in Trance verweilen konnte und den Personen, die ihm ernsthaft vorkamen, als seine einzige Lehre immer wieder dieselbe Frage zum Nachdenken stellte: „Wer bin *ich*? Wenn *ich* etwas höre, etwas tue — *wer* hört, *wer* tut?“ Hinter diesen Fragen war die gleiche Überzeugung zu hören, die zum ersten Male im ersten Jahrtausend vor Chr. unter Einfluß der wachsenden Personalisierung der ursprünglich auf Stamm, Gruppe und Wohlfahrt gerichteten arischen Philosophie zustande gekommen war — jene Überzeugung, daß das individuelle „Ich“ nur eine oberflächliche und relative Erfahrung und Einbildung sei, die den wirklichen Kern der Person, das göttliche All-Einheitsprinzip, zu sehr überschattete.

Nach einigen Jahren fand die Mutter des Heiligen den Sohn, der die Familie verlassen hatte, unter schmerzlichen Umständen wieder. Sie bat ihn wiederholt und inständig heimzukehren. Er aber schwieg und schrieb, die jetzige Lebensweise sei sein Weg. Familienbindung war ihm unwesentlich und unwirklich geworden, so wie es sich für einen Asketen und Mönch im Hinduismus gehört — ihm ist es untersagt, besondere Bindungen zu haben; ihm sollen alle Lebewesen gleichgültig sein. Viele Jahre nachdem ihr Sohn das Haus verlassen hatte, verschlechterten sich die Lebensverhältnisse der Mutter. Sie zog zu ihrem Sohn. Dieser war in psychologischer Hinsicht allmählich zu einem ausgeglicheneren Zustand gekommen und konnte jetzt schweigend hinnehmen, daß die Mutter ständig in seiner Nähe blieb. Bald kam auch der jüngere Bruder des Heiligen und fing an, sich um die Lebensgemeinschaft zu kümmern, die sich als Einsiedelei um Sri Ramana gesammelt hatte. Die Mutter richtete eine Küche ein, um für die lose zusammenhängende, von Gaben lebende Gruppe Einsiedler zu sorgen. In soziologischer Hinsicht bedeutet dieses Moment eine Art Rückkehr von der vierten auf die dritte Stufe des oben beschriebenen klassischen Systems der Lebensabschnitte. Auf Grund der Literatur über dieses Thema und gestützt auf die Erfahrung eines kurzen Besuchs in dem Ashram, meine ich, der Ashram Sri Ramana's habe von diesem Augenblick an eine Mischung von dritter und vierter Stufe gebildet. Die wachsende Organisation und der geordnete, nicht gänzlich der Gesellschaft entzogene Lebensstil zogen ihn in die Richtung der dritten Stufe. Doch waren Ideal und psychologische Einstellung Ramana's stark genug, um die lockere Haltung des „Laisser faire“ bis zum heutigen Tage zu erhalten.

Als die Mutter im Sterben lag, war die psychische Einstellung des Heiligen so verändert, daß er sie auf ihrem Sterbebett pflegte. Als sie in seiner Anwesenheit verschieden war, nahm er — entgegen der Orthodoxie, die alle im Hause eines Toten Anwesenden für rituell unrein hält — eine Mahlzeit mit seinen Gefährten zu sich. Er war auch bei den Totenbräuchen anwesend und wollte nicht, daß die

Leiche seiner Mutter wie bei einem gewöhnlichen Menschen verbrannt werde, sondern ließ sie, wie es sich für eine heilige *Yogini* gehöre<sup>8</sup>, am Fuß des heiligen Berges begraben. Täglich besuchte der Maharshi von seiner Grotte am halben Bergesabhang das Grabmal seiner Mutter, und eines Tages erklärte er, hier bleiben zu wollen. Man baute ihm eine Hütte, seine Gefährten zogen nach. Ramana wurde noch bekannter. Immer mehr Menschen besuchten ihn und wollten in seiner Nähe meditieren. Der Inder glaubt nämlich, daß der Ort, wo ein Heiliger lebt, durch seine Anwesenheit und Spiritualität besonders geprägt ist. Lebendige Gegenwart, mündliche Mitteilung und der Anblick des verehrten Meisters sagen auch indischen Gelehrten mehr als Wissen oder Kenntnis, die durch Lesen erworben werden. Zur Übernachtung wurden für die Gäste einfache Hütten errichtet. In der näheren Umgebung bauten die Familienväter unter den Anhängern sich ihre Heime. Bis heute fehlt im Ashram alles, was auf Komfort deutet — ausgenommen eine Meditationshalle, die nach dem Tode des Heiligen um sein Grab gebaut wurde.

Im Ashram sind Unterkunft und Verpflegung frei. Man ist nicht gezwungen, eine Vergütung zu zahlen, obwohl nicht zu leugnen ist, daß mit gewissem Nachdruck auf eine angemessene Spende hingewiesen wird<sup>9</sup>. — Die zunehmende Besucherzahl machte mit der Zeit größere Bauvorhaben notwendig. Der Ashram breitete sich aus. Sri Ramana selbst kümmerte sich aber um nichts, was Ordnung und Organisation betraf.

Die Lebensführung eines Ashram ist verschieden, je nach Haltung seines Heiligen. „Sri Ramana hatte keine Wünsche, und seine Haltung zur Frage Weltverzicht oder Weltleben ließ keinen Zweifel daran aufkommen, daß er das Verbleiben in den Umständen, in die Karma jeden gestellt hat, als eben die seiner Entwicklung gemäße Aufgabe für das richtigere hielt“<sup>10</sup>. Weil der „Verwirklichte“ sich kaum um Alltagsdinge kümmerte, hat fast jeder Ashram dieser Prägung einen Geschäftsführer, in unserem Falle den jüngeren Bruder Sri Ramanas. „Mancherlei Vorfälle lassen schließen, daß seine Entscheidungen nicht immer von einer höheren Weisheit eingegeben waren, und wenn sich auch im Umkreis dieses Ashrams eine gewisse Gegnerschaft herausbildete, so geschah es auf Grund solcher Vorfälle. Sri Ramana hat niemals eingegriffen — es sei denn schweigend ...“<sup>11</sup>. Der Ashram wahrte nach wie vor die Kastenordnung. Darin ein Problem zu sehen und Stellung dazu zu nehmen, hat der Weise stets abgelehnt. Diese Dinge gehören der Sozialordnung an, die nicht seines Amtes ist; in die Ashram-Ordnung greift er nicht ein. Die Brahmanen nehmen ihre Mahl-

<sup>8</sup> *Yogis* werden nicht verbrannt, weil man meint, das Feuer der Askese habe schon während des Lebens alle Triebe und Unreinheiten getilgt. Diese asketische Stufe einer Frau zuzuerkennen ist ziemlich unorthodox, und es hat unter den Jüngern Meinungsverschiedenheiten darüber gegeben, ob sie dieser Frau gebühre. Siehe ARTHUR OSBORNE: *Ramana Maharshi* (London 1957) 79

<sup>9</sup> Wohltätigkeit ist eine ehtische Tugend im Hinduismus. Sie fungiert nicht so sehr auf sozialer Ebene zwischen den Laien, sondern mehr zwischen Laien und religiöser Institution bzw. Mönchen und Heiligen. Wohltätigkeit für religiöse Zwecke bringt dem Spender Verdienst ein und verbessert die Chancen einer höheren Wiedergeburt. Vgl. B. WALKER: *Hindu World*. 2 vols. (London 1968), bes. den Aufsatz über die *Compassion*.

<sup>10</sup> SATYAMAYI, 42

<sup>11</sup> IDEM, 43 (über die Art der Vorfälle berichtet er nichts Näheres)

zeiten getrennt von den anderen ein, Sri Ramana aber ißt mit den Nicht-Brahmanen.

Der Ashram Sri Ramana's ist so gekennzeichnet durch eine Mischung von Orthodoxie und bewußter, vom Lebensstil des Heiligen geprägter Formlosigkeit.

Was die traditionelle Ordnung der Orthodoxie angeht, wurde die Kastenordnung schon erwähnt. Während meines Besuches fiel mir auf, daß die Brahmanen und Brahmanenschüler, die ich tagsüber oft im Ashram gesehen hatte, bei den Mahlzeiten, an denen Europäer und indische Besucher teilnahmen, nicht anwesend waren. Auch stellte ich fest, daß die Bediensteten erst nach Ende der offiziellen Mahlzeiten aßen.

Morgens und abends werden heilige Texte der Veden gesungen. Bei Lebzeiten des Heiligen geschah das vor ihm in der Meditationshalle; nach seinem Tode tut man es in der großen Halle bei seinem Grab. Die rituelle Verehrung durch Blumen, *Puja* genannt, die der Maharshi zu seinen Lebzeiten nicht zugelassen hatte, wird nach seinem Tode am Grabmal ausgeführt und hat sich als Ritus gefestigt. — In der Ashramschule lernen Brahmanenbuben nach altherkömmlicher Weise die klassischen Sanskrittexte auswendig. Die Brahmanen im Ashram tragen die traditionelle heilige Schnur, das Zeichen ihres Zweimal-Geboren-Seins und des Unterschiedes zu den unteren, ehemals nicht-arischen Kasten. — Kurz nachdem der Maharshi gestorben war, starb auch sein Bruder, der Geschäftsführer. Dessen Sohn übernahm die laufenden Geschäfte des Ashram; ein Berater-Komitee aus den Anhängern steht ihm zur Seite. Leibliche Verwandte haben heute die Führung der Verwaltung<sup>12</sup>. Frauen dürfen nach Sonnenuntergang nicht mehr im Ashram bleiben.

Ebenso deutlich ist auch die Gegenbewegung wahrzunehmen, die Formlosigkeit. Sri Ramana hat keinen Nachfolger als geistiges Oberhaupt bestimmt, eine derartige Figur gibt es auch heute nicht. Wer Meditationshilfe braucht, kann sich frei an einen der Ashramiten wenden. Auch zu Lebzeiten des Maharshi gab es darin keinen Zwang. Er vertrat die Meinung, daß jeder seinen eigentlichen Guru in seinem „Selbst“ finde. Der Heilige kehrte sich gegen jede gesellschaftliche Festlegung und Ordnung der Arbeiten, die in einem Ashram nun einmal anfallen. Manchmal durchkreuzte er die übliche Ordnung dadurch, daß er selbst in der Küche arbeitete<sup>13</sup>.

Im Sri Ramana-Ashram dürfen Angehörige aller Kasten, Frauen und Nicht-Hindus, beim vedischen Ritual anwesend sein, was die Orthodoxie eigentlich verbietet und wogegen brahmanische Besucher gelegentlich protestiert haben. Der Ashram ist nicht auf dauerhafte Bewohnung durch eine größere Gruppe eingerichtet. Der Maharshi hat für seine Anhänger ein Leben in der Welt bevorzugt. Er förderte einen Daueraufenthalt im Ashram nicht. Gott oder sein „Selbst“ verwirklichen könne man überall. Deshalb bleibe jeder dort, wo er lebt und arbeitet. Nur gelegentlich könne man im Ashram weilen wie in einer Art

<sup>12</sup> E. RUDOLPH: *Indische Reise* (Erlangen 1971) 48

<sup>13</sup> Dies zeigt einerseits, daß er sich nicht auf Arbeiterleichterung aus Rücksicht auf seine erhabene Position einließ. Andererseits gibt es eine gewisse Unklarheit: Ein orthodoxer Brahmane darf keine Nahrung zu sich nehmen, die durch nicht-brahmanische Personen zubereitet ist, sonst wird er unrein. Um Schwierigkeiten zu vermeiden, gibt es oft brahmanische Köche; sie können für alle Kasten kochen. Reinheit ist in Indien nicht nur eine persönlich-moralische Kategorie, sondern auch eine soziologische.

Exerzitien, wie sie die katholische Kirche oder der thailändische Buddhismus kennen. Wie in der Vergangenheit ist der Besucher auch jetzt frei zu bestimmen, was er tut und läßt. Er kann bleiben, solange er will; meditieren, wann und wo er will. Verpflichtung oder Zwang, am Ritus des Gesanges oder der *Puja* teilzunehmen, gibt es nicht. Die ehemaligen Gebrauchsgegenstände des Heiligen konnte ich bei meinem Besuch frei besichtigen, ohne das Gefühl zu haben, sie im Beisein des alten Mönches, der sie bewachte und der schon dem Maharshi gedient hatte, mit besonderer Ehrfurcht betrachten zu müssen. Bei meinem Besuch bin ich auf nichts gestoßen, das westliche Menschen schwärmerisch anmutet. In dieser Hinsicht ist die Haltung des „Laisser faire“ des Maharshi erhalten geblieben.

Man hatte erwartet, daß nach dem Tode des Heiligen 1950 sein Ashram bald an Zahl und Aktivität zurückgehen werden. OSBORNE erzählt, es habe tatsächlich so geschienen, als ob der Ashram sich auflösen und nur als heilige Erinnerung fortbestehen würde<sup>14</sup>. Erstaunlicherweise trafen aber nach kurzer Zeit wieder viele alte und neue Besucher ein, Inder und Europäer. Dies blieb so bis auf den heutigen Tag. Die Durchschnittszahl der mehr oder weniger festen Bewohner des Ashram betrug bei meinem Besuch 1972 rund vierzig Personen<sup>15</sup>.

Der Ashram hat auch die Funktion einer Art Altenheim. Der ehemalige brahmanische Postbeamte des Ashram erzählte mir, daß er noch zu Lebzeiten des Maharshi zum Ashram gekommen sei, nachdem seine Frau gestorben und seine Kinder das Haus verlassen hatten. Er wurde Postbeamter, bis der Ashram wieder kleiner wurde. Jetzt verbringt er seinen Lebensabend ruhig und einfach. Er paßt also typisch in jene oben beschriebene aryanisierte Lebenseinteilung, die vorsieht, daß ein Zweimalgeborener sich aus der Gesellschaft zurückziehen soll, wenn seine Kinder aus dem Haus gegangen sind und seine Frau versorgt ist. Der zweite Abschnitt ist dann vorbei, der dritte soll beginnen. Mir ist von gebildeten Hindus gesagt worden, daß diese Lösung als eine positive Wertung des Problems des Alterns von ihnen auch für das moderne Indien in angepaßter Form erstrebt werde. Viele Inder üben hinsichtlich des psycho-sozialen Problems des Altwerdens starke Kritik am Westen und dessen Lösung, die den alten Menschen seines Eigenwertes beraubt. In Indien wird es positiv gewertet, wenn man sich von der Gesellschaft zur Meditation zurückzieht, im Gegensatz zum Westen, wo Meditation unter den Begriff der Inaktivität fällt und dementsprechend oft negativ beurteilt wird.

#### *Der Sri Aurobindo Ashram*

Die zweite Person, mit deren Ashram wir uns befassen, ist Sri AUROBINDO GHOSE (1872—1950). Ich bespreche hier nur noch die Punkte, in denen sich die beiden Ashrams unterscheiden.

Aurobindo wurde in Bengalen in einer brahmanischen Familie geboren. Sein Vater war ein anglierter Arzt, der für seine Söhne eine englische Erziehung für am besten erachtete. Mit sieben Jahren wurde Aurobindo nach England gesandt, wo er vierzehn Jahre blieb und eine völlig westliche, klassisch-literarische Bildung erhielt. Trotzdem wurde er sich immer mehr der kolonialen Abhängigkeit seines Vaterlandes bewußt, und er weigerte sich, in den Dienst der Kolonialver-

<sup>14</sup> U. VON MANGOLDT (Hrg.): *Höhlen — Klöster — Ashrams* (Weilheim 1862) 68

<sup>15</sup> RUDOLPH, a. a. O., gibt die Zahl von 50—70 Personen an.

waltung zu treten, wie sein Vater es mit ihm vorhatte. Er wurde Lehrer für Englisch und Französisch am College in Baroda, heiratete, hatte aber andere Ansichten über seine Lebensaufgabe als seine Frau. Das führte zur Trennung. Schon vor der Hochzeit hatte er sich geweigert, sich den Reinigungsriten zu unterziehen, die Hindus, die im Ausland gelebt haben, nach traditioneller Auffassung ausführen müssen. Nach einigen Jahren schloß er sich insgeheim der Befreiungsbewegung an und hatte enge Beziehungen zu Terroristengruppen. 1904 begann er mit *Yoga*-Übungen, zunächst ohne weitergehende religiöse Ziele. Er war bis dahin agnostisch eingestellt und wollte nur Körper und Geist besser beherrschen und arbeitsfähiger machen. Aber allmählich entwickelte sich parallel zu seinem wachsenden Auftreten in der Politik und Journalistik eine tiefere religiöse Dimension. Eines Bombenanschlags beschuldigt, wurde er verhaftet, aber nach einem Jahr freigesprochen. Im Gefängnis hatte er eine mystische Erfahrung, die seine politische Einstellung veränderte und ihn verinnerlichte. Er richtete von jetzt an seine Tätigkeit nicht nur auf „Mutter Indien“, sondern faßte ihre Befreiung als erste Stufe einer weltweiten Entwicklung auf, die das gesamte menschliche Leben höherführen sollte. Kurz gesagt, ging es ihm um die „Vergeistigung“ des Menschen im psycho-somatischen und gesellschaftlichen Sinne. Weil die Engländer ihn immer noch verdächtigten, wich er 1910 nach Pondicherry in Südindien aus, das damals eine französische Kolonial-Enklave war. Mit nur ein paar Genossen lebte er von den kargen Spenden einiger Freunde. 1914 gründete Aurobindo zusammen mit dem französischen Ehepaar RICHARD die Zeitschrift *Arya*, die er 1914—1921 mit philosophischen Aufsätzen füllte. Durch sein Auftreten vor 1910 in politischen Kreisen bekannt, wurde er jetzt durch seine „Integrale Yoga-Philosophie“ noch bekannter. 1920 kam die parapsychologisch begabte Französin MIRA RICHARD zu ihm und blieb in Pondicherry; sie wurde in seinen Yoga und seine Philosophie eingeweiht und erwarb alsbald eine ebenbürtige Stellung als seine geistige Lebensgefährtin. Sie wurde „Mutter“ genannt und führte die um Aurobindo entstandene kleine Gemeinschaft ab 1926 rasch aufwärts. Aurobindo zog sich immer mehr zurück in seine Experimente zur Erreichung des spirituellen Stadiums in seinem Yoga. Immer mehr nahm die „Mutter“ die Leitung des entstehenden Ashram auf sich. Unter dem wachsenden Zustrom von Besuchern und Anhängern mußten Aurobindo, und später die „Mutter“, sich stärker zurückziehen; sie zeigten sich der Öffentlichkeit nur noch an bestimmten Tagen, an denen mit der Zeit Tausende von Anhängern schweigend an ihnen vorbeizogen. Diese sog. *Darshan*-Tage<sup>16</sup> bildeten die Höhepunkte des Ashramlebens.

Einfluß und organisatorische Tüchtigkeit der „Mutter“ gaben dem Ashram Züge, die man bei den traditionell indischen Ashrams, wie z. B. dem Ashram Sri Ramana Maharshi's nicht findet. Sie sind nur bei Hindu-Ashrams anzutreffen, die in Reaktion auf die westlich-christliche Mission entstanden und damit unter den Einfluß ihres kirchen-soziologisch untermauerten und in der Werbung stark hervortretenden missionarischen Absolutheitsanspruchs geraten sind. Dieser westliche Einfluß zeigt sich darin, daß Aurobindo's Philosophie des „Integralen Yoga“ bestimmte europäische Züge aufweist, z. B. einen Dynamismus-Evolutionismus und Betonung der gesellschaftlichen Dimension des spirituellen Lebens. Klarer noch ist dieser Einfluß zu erkennen in der Organisationsarbeit der „Mutter“,

<sup>16</sup> *Darshan* ist das gnadenvolle Sich-Zeigen eines Heiligen oder des Gottesbildes im Tempel vor Anhängern und Gläubigen.

und zwar in dem Sinne, daß sie einem spontan vorhandenen Wachstum systematische Gestalt gab. In dieser Hinsicht zeigt ihre Arbeit Ähnlichkeit mit der Mutter Sri Ramana's, die auch Schon-Vorhandenem eine festere Basis gab, jedoch mit dem Unterschied, daß die Gefährtin Aurobindo's nicht hinter oder unter dem Guru arbeitete, sondern ihm ebenbürtig war, ja, selbst eine Guru-Gestalt wurde und dafür sorgte, daß der Ashram Sri Aurobindo's auch nach dem Tode des Meisters noch immer an Umfang zunahm. Dies führte zu der Frage, welche Zukunft der Ashram nach dem Tode der hochbetagten „Mutter“ haben würde — eine kritische Frage, deren die Ashram-Bewohner sich zwar bewußt waren, die sie aber keineswegs beantworten konnten, ja sogar nicht wollten. Solch eine Frage würde in ihren Augen die göttliche Führung, von der sie überzeugt sind, in Zweifel ziehen. (Inzwischen ist die „Mutter“ gestorben, und der Ashram wird jetzt vom ältesten Schüler Aurobindo's geführt.)

Fragen nach dem unterschiedlichen Einfluß Aurobindo's und der „Mutter“ lehnen die Ashramiten von vornherein ab, weil sie sie für unwichtig halten oder ihnen nur relativen Wert zumessen. Sri Aurobindo und die „Mutter“ seien sich in ihren Auffassungen geistig so sehr einig, daß ihre äußerlich unterschiedlichen Funktionen durch Nichtanhänger nicht beurteilt werden könnten. Die Anhänger wüßten, daß es sich um zwei komplementäre Aspekte der Manifestation des All-Einen Gottes handle.

Wir stoßen hier auf eine Apologetik, die unleugbar in den Schriften Aurobindo's und mehr noch in der Literatur seiner Anhänger anzutreffen ist und die mir auch in der Atmosphäre des Ashrams anwesend zu sein scheint. Hier ist ein deutlicher Unterschied zum ersten Ashram feststellbar. Zwar findet sich auch bei den mehr traditionellen indischen Ashrams wie in dem Sri Ramana's eine bescheidene Apologetik; sie tritt aber nie so klar in den Vordergrund wie bei den Institutionen, die im Prozeß der Ost-West-Akkulturation zustande gekommen sind. Wußte Ramana Maharshi wenig von der westlichen Kultur und lebte er das ur-indische Leben eines Asketen, so war Aurobindo westlich erzogen und wollte eine universale, überdogmatische und über jede soziologische Beschränkung erhabene Religion. Dabei konnte er sich unter dem begrifflichen Einfluß des Nationalismus nicht der Neigung entziehen, das Christentum und die westliche Welt im Vergleich mit der indischen Kultur unverhältnismäßig scharf zu beurteilen. Übrigens vernachlässigte er den islamischen Beitrag in Indien völlig. In dieser Hinsicht ist Aurobindo's Lebenshaltung, noch verstärkt durch die der „Mutter“, ganz anders als die des Maharshi mit seinem „Laissez faire“ gegenüber den weltlichen Dingen. Diese unterschiedliche Haltung in bezug auf Apologetik hat die beiden Ashrams unverkennbar geprägt.

Westlichen Einfluß darf man im Aurobindo Ashram auch vermuten in der Bejahung der Berufsarbeit. Hier ist der Ashram positiver ausgerichtet als der des Ramana Maharshi, wo der Anhänger das „Spiel der Welt“ nur im neutralen Sinne mitzuspielen hat. Aurobindo wollte einen Yoga schaffen, der alle Lebensbereiche positiv umfaßt. Er ist grundsätzlich in jeder Situation zu betreiben, man braucht nicht im Ashram zu leben. Trotzdem findet man in der Bewegung Sri Aurobindo's eine viel stärkere Tendenz zum Ashram-Leben als bei Ramana Maharshi. Dies ist bedingt durch die Idee Aurobindo's und der „Mutter“, daß die neue Welt, die im Begriff ist geboren zu werden, ihre Pioniere und Erstgestalten in ihnen beiden hat. Deshalb wird der Ashram für ihre Anhänger in etwa der „Nabel der Welt“. Das zeichnet sich im Grundriß der durch die „Mutter“ konzipierten neuen Stadt Auroville ab, an der eine Gruppe Anhänger

zusammen mit einheimischen Arbeitskräften in der Umgebung von Pondicherry baut.

Im Gegensatz zu den üblichen Ashrams spielt der Sport eine wichtige Rolle in Pondicherry. Es gibt ausgezeichnete Sportanlagen. Hier ist wohl einer der bemerkenswertesten europäischen Einflüsse festzustellen, die über die „Mutter“ ihre Spuren im Ashram hinterlassen haben. Aurobindo selbst hatte kein Interesse am Sport, wohl aber die „Mutter“. Europäer, die durchweg eine leichte Abneigung vor Pfadfinderei u. ä. haben, mutet die Kleidung der jungen Ashramiten etwas einfallslos an; Khaki-Hosen und weiße Blusen erinnern an Jugendbewegungen der zwanziger und dreißiger Jahre in Europa. Ähnliche, zwar oberflächliche, aber nicht weniger bemerkenswerte europäische Einflüsse meinte ich in der Musik des Ashram-Komponisten zu finden. Die „Mutter“ scheint diese Musik gern gehabt zu haben, und dadurch ist diese automatisch im Ashram akzeptiert. Sie machte auf mich den Eindruck eines zwar nicht ganz bedeutungslosen Experiments, das aber überwiegend aus billigen und amateurhaft anmutenden Tricks mit elektronischen Instrumenten bestand. Einen gleichen Eindruck hatte ich bei ausgestellten Werken einiger Ashram-Maler. So konnte ich mich nicht dem Eindruck entziehen, daß sich hier mittels der „Mutter“ Einflüsse durchgesetzt haben, die sich in leichtfertiger Annahme einiger Aspekte der westlichen Kultur äußern. Eine detailliertere Untersuchung könnte noch manche europäischen Einflüsse aus dem ersten Viertel dieses Jahrhunderts aufdecken. Dies entspricht m. E. nicht ganz dem Geiste Aurobindo's, den er in seinem Buch *The Foundations of Indian Culture* niedergelegt hat und wo er sich kräftig gegen jede Unterbewertung der indischen Vergangenheit verwahrt.

Der Ashram unterscheidet sich von dem des Ramana Maharshi auch dadurch, daß im Laufe der Entwicklung Frauen und Ehepaare mit Kindern als ständige Mitglieder des Ashram zugelassen wurden. Allerdings sind, selbst für Verheiratete, sexuelle Beziehungen im Ashram verboten, ebenso Rauchen und Alkoholgenuß. Der Hintergrund dieser Verbote ist allgemein indisch; ihn zu besprechen, fällt aus dem Rahmen dieses Aufsatzes.

„Die ‚Mutter‘ hat eine Schule für die Kinder aufgebaut und eine internationale Universität, die ungefähr 500 Studierende umfaßt; das internationale Zentrum der Erziehung von Sri Aurobindo‘. Neben Laboratorien, technischen Abteilungen und einer Bibliothek... gibt es im Ashram Tanz- und Musikhallen, Ausstellungsräume, Theater, Gästehäuser, Sportplätze und ein Schwimmbassin... eine Landwirtschaft, Gemüse-, Obst- und Blumengärten, eine Geflügelzucht, Bäckerei, Wäscherei, Schusterwerkstatt, Schneiderei, Reparaturwerkstätten, Gießerei, Schmiede, Schweißerei, Steingießerei, eine Betonfabrik und Zuckerraffinerie, eine eigene Druckerei, Papierfabrik und Poststelle, ärztliche Versorgung und für die Unterbringung der Gäste ein ganz modernes Gästehaus. Ein eigener Verlag bringt die Werke von Sri Aurobindo und der ‚Mutter‘ — auch in deutscher Sprache — heraus<sup>17</sup>.“

Der Ashram zählt jetzt etwa 2000 Insassen und gibt etwa 4000 Einheimischen aus Pondicherry Arbeit. In diesem Provinzstädtchen ist er dadurch der größte Arbeitgeber mit allen wirtschaftlichen und sozial-psychologischen Konsequenzen. Nach einem Probejahr kann man Ashramit werden. Wird man nach diesem Jahr angenommen, bekommt man Verpflegung und Unterhalt vom Ashram. Es gibt keinen Lohn für geleistete Arbeit. Wer noch Geld auf eigenem Konto hat,

<sup>17</sup> VON MANGOLDT, a. a. O., 101

schenkt es entweder dem Ashram und bekommt kleine individuelle Ausgaben von ihm bezahlt. Man kann aber auch eine Regelung treffen, wonach man das Geld behält und eigene kleine Unkosten davon bestreitet.

Obwohl mir keine Statistiken über Kastenzugehörigkeit, Bildungsstufe u. a. der Ashramiten bekannt geworden sind, scheint mir doch, daß der Sri Aurobindo Ashram sich der in allen indischen Ashrams feststellbaren Tendenz zur überwiegenden Zusammensetzung aus Mitgliedern der höheren Kasten nicht hat entziehen können<sup>18</sup>. Dabei ist zu beachten, daß Indien sich allmählich von einer Kastengesellschaft zu einer Klassengesellschaft entwickelt. Die Kaste spielt bei der Zulassung in den Ashram keine Rolle. Welchen Einfluß sie in der täglichen Ashram-Praxis hat, ist schwierig zu beurteilen. Aber Reste der alten Erziehung werden hier wohl sehr schwer zu überwinden sein. Auffallend war für mich, daß die einheimischen Arbeiter in den Ashram-Betrieben die schwere körperliche Arbeit tun, während die Arbeit am Bau der Zukunftsstadt Auroville von nicht-indischen Anhängern geleistet wird.

Während meiner Reise habe ich oft gefragt, welches der Einfluß des Gedankengutes Aurobindo's auf die Inder ist und auf welche Schichten er wirkt. Man antwortet überall, Aurobindo sei in breiteren Schichten nur namentlich oder überhaupt nicht bekannt; nur unter Akademikern wisse man mehr von ihm. Dazu kommt, daß seine Lehre, niedergelegt in einem umfangreichen Schrifttum, sehr schwierig ist und nur von wirklich Gebildeten begriffen werden kann. So wirkt seine Lehre selbst bereits selektiv und ist nur für Intellektuelle zugänglich. Wenn man weiß, daß Bildung in westlichem Sinne im kolonialen Indien beinahe nur den Angehörigen der höheren Kasten offenstand und speziell brahmanische Familien diese Chance genutzt haben; daß dieser Zustand sich im heutigen Staat zwar verbessert hat, aber noch nicht aufgehoben ist — dann gibt dies zusammen einen groben, aber zutreffenden Eindruck von der Zusammensetzung des Ashram. Hier unterscheiden Aurobindo's Lehre und Ashram sich von denen Ramana Maharshi's. Letzterer bewegt sich im traditionell indischen Bereich und zieht demnach auch nur Personen mit traditionell indischer Bildung an; zudem ist Ramana's Lehre einfach, und der Maharshi ging nicht über die Sprache der indischen Philosophie hinaus, was Aurobindo weitgehend getan hat. Die große Rolle der europäischen Kultur und Geschichte in der Tätigkeit Sri Aurobindo's erhellt aus den Briefen und veröffentlichten Gesprächen Aurobindo's mit vielen Schülern. Sie betreffen überwiegend Inder und zeigen zugleich den Bildungsgrad dieser Personen; der Zustrom europäisch-amerikanischer Besucher zum Ashram hat in seinem jetzigen Umfang erst spät und überwiegend nach dem Tode Aurobindo's eingesetzt. Obwohl all dies keine Gründe für handfeste Schlüsse sind, gibt alles zusammen doch wohl einen richtigen Eindruck von der soziologischen Zusammensetzung des Ashram.

Das Erziehungssystem des Ashram zeigt eine große Ähnlichkeit mit den modernen Gedanken der westlichen Pädagogik. Es ist geprägt von Leitsätzen wie diesem: „Das Leben als andauernde Schule des Lernens.“ Es gibt keine festen Lehrinstitutionen noch die dazu gehörige Einengung des Lebens und den Lernzwang. Man geht davon aus, daß es keine Berufslehrer gibt. Wer von einer Sache mehr weiß, ist die natürliche und frei wählbare Bezugsperson, wenn man etwas Bestimmtes wissen will.

<sup>18</sup> R. LOHMAN: *Alle dingen nieuw* (Bilthoven 1972)

Eine ähnlich positiv anmutende Atmosphäre bot mir das Gespräch mit einem der Architekten der „kosmisch-universalen Stadt“ Auroville. Der Hauptarchitekt ist ein Europäer — das ist nicht ohne Bedeutung und nicht etwa zufällig. Die Architektur wird nicht als etwas Wertvolles und Selbständiges an sich aufgefaßt, sondern als Dienst an einer sich frei auf eine spirituelle Gesellschaft hinentwickelnden Menschheit. Nichts ist festgelegt, alles befindet sich immer im Experiment. Weil der Mensch im Werden begriffen ist, soll es auch seine Umwelt sein, sonst wirkt sie hemmend auf seine Entwicklung. M. E. geschieht auch für diejenigen, die sich als Außenstehende und Kritiker des Ganzen verstehen, in den erzieherischen und architektonischen Bereichen des Ashram etwas besonders Wertvolles. Dagegen ist die Kritik nicht zu überhören, die den Vorwurf erhebt, bei der Planung und dem Bau der neuen Stadt habe man sich sowohl in sozio-geographischer wie in ökonomischer Hinsicht zu wenig um die Bevölkerung in der Umgebung von Auroville gekümmert. Um Konflikte mit der ortsansässigen Bevölkerung zu vermeiden und um sie positiv in den Prozeß miteinzubeziehen, müßte man kulturanthropologische und soziologische Untersuchungen vornehmen. Man hat dieses Problem zwar gesehen, aber es in der Praxis zu wenig beachtet. In psychologischer und ökonomischer Hinsicht muß dies früher oder später zu Schwierigkeiten führen — und hat auch schon dazu geführt! Hier wird offensichtlich, was in der Literatur über idealistische Bewegungen in Indien mehrmals festgestellt worden ist und was ich selbst einige Male erfuhr, daß nämlich viele indische Idealisten sich allzuwenig um eine pragmatische Analyse der vorgegebenen Situation kümmern<sup>19</sup>.

Über die wirtschaftlichen Verhältnisse beider Ashrams ist mir wenig bekannt geworden. Für einen Außenstehenden wird es schwierig sein, Informationen hierüber zu bekommen. Hier spielt die Empfindsamkeit religiöser und sektiererisch anmutender Gruppen eine Rolle. Es scheint daher Gebot der Bescheidenheit, sich hierüber nicht zu äußern<sup>20</sup>.

#### *Eine schematische Typologie*

##### *Sri Ramana Maharshi Ashram*

typisch traditionell-indisch  
wenig Organisation und Autorität  
„Laissez faire“

##### Meditations- oder Seins-Ashram

bewußt geringe Zahl der Ashramiten, etwa 40 Personen  
ohne ausgesprochenes Zeitbewußtsein  
Verwirklichung des „Selbst“ als Heilsziel — Neutralität gegenüber der Welt

##### *Sri Aurobindo Ashram*

gemischt europäisch-indisch  
tüchtige, aber lockere Organisation, Autorität der „Mutter“ überall anwesend und akzeptiert

##### Mischung Meditation — Arbeit dynamischer Ashram

große Zahlen, etwa 2000 Ashramiten — Pionierbewußtsein  
zukunftsgerichtetes Zeitbewußtsein

alle menschlichen Bereiche umfassende Transformation als Ziel — Bejahung der Welt als Ideal

<sup>19</sup> s. CARSTAIRS, *Die Zweimalgeborenen*, über die Persönlichkeitsstruktur

<sup>20</sup> Literatur über den Aurobindo-Ashram u. a. N. PRASAD: *Life in Sri Aurobindo Ashram* (Pondicherry 1968); A. B. PURANI: *The Life of Sri Aurobindo* (Pondicherry 1964)

einfache Lehre — spricht traditionell  
indische Kreise an  
Spuren des Kastensystems vorhanden

keine Verpflichtung zur Bezahlung  
für Gäste

Herausgabe des beschränkten Schrift-  
tums des Maharshi und der Zeit-  
schrift *Mountain Path*

anfangs asketischer Lebensstil  
später Mönchsstil

orthodox-vedisches Ritual

rituelle *Puja* am Grab des Heiligen

kein ausgeprägter Absolutheitsan-  
spruch

schwierige Lehre — spricht westliche  
und hochgebildete Kreise an  
Spuren des Kastensystems in Ar-  
beitsteilung sichtbar

festgelegte Übernachtungs- und Ver-  
pflegungssätze für Gäste

Herausgabe und Vertrieb des um-  
fangreichen Schrifttums Aurobindo's  
und der Veröffentlichungen seiner  
Schüler

Lebensstil nicht in traditionell indi-  
schen Kategorien unterzubringen

kein orthodoxes Ritual

individuelle *Puja* am Grab des Mei-  
sters — *Darshan* der „Mutter“

ziemlich ausgeprägter Absolutheits-  
anspruch

Sri Aurobindo-Stiftungen oder  
-Vereine im Ausland

## BERICHTE

### MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN E. V.

Am 26. Juni 1974 fand in Würzburg die ordentliche Mitgliederversammlung des *Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.* statt. Im Mittelpunkt der Beratungen stand die vom Vorstand eingeleitete Zusammenarbeit mit dem *Missionswissenschaftlichen Institut „Missio“ e.V. Aachen* (= MWI). Ein erstes Gespräch beider Vorstände über eine Kooperation fand nach längeren Vorbereitungen am 20. 4. 1974 in Aachen statt. Die Vertreter beider Institute erkannten die Möglichkeit, ihre satzungsgemäßen Zwecke und Aufgaben in genau umrissener Zusammenarbeit am besten zu verwirklichen. Grundsätzlicher Konsensus bestand darin, bei selbständigem Bestehenbleiben beider eingetragenen Vereine eine Kooperation anzustreben. Dabei soll jedoch die Verbindung des Internationalen Instituts mit dem Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster nicht grundsätzlich unterbrochen sein und bleiben. Man einigte sich darauf, zunächst und vorrangig im Bereich der Publikation, d. h. der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) und der Reihe *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte* (MAT), zusammenzuarbeiten. Dementsprechend wurde eine schriftliche Vereinbarung getroffen, deren wichtigste Punkte sind: gemeinsame Herausgabe der ZMR und MAT ab 1. 1. 1975; gemeinsame Berufung eines Chefredakteurs, der vom MWI finanziert wird; das MWI ist zudem verantwortlich für die Durchführung des Verlagsvertrages, der Finanzierung von Redaktion, Druck und Vertrieb der genannten Publikationen; die Mitglieder und Förderer beider e.V. erhalten die ZMR als gemeinsames Vereinsorgan kostenlos, die Bände der MAT kostenlos oder zu einem Vorzugspreis. Diese Vereinbarung gilt zunächst für zwei Jahre; spätestens dann soll sie erneut miteinander beraten und den evtl. veränderten Gegebenheiten angepaßt werden.

Nach langer und ausführlicher Beratung stimmte die Mitgliederversammlung dieser Zusammenarbeit zu. Damit ergab sich auch die Notwendigkeit von Satzungsänderungen, die vor allem § 3 betrafen. Die Mitgliederversammlung beschloß folgende Änderungen der Satzung, die in ZMR 56 (1972) 309—311 veröffentlicht ist: § 3 Neufassung: „Die ZMR kann in Zusammenarbeit mit anderen missionswissenschaftlichen Instituten in der Weise herausgegeben werden, daß sie als gemeinsames Organ dieser Institute erscheint. Diese Zusammenarbeit regelt sich nach den zwischen den Vorständen der beteiligten Institute getroffenen Vereinbarungen.“ — § 7: Der Satz „Das Abonnement gilt durch den Mitgliedsbeitrag als abgegolten“ wird gestrichen. — § 9: Der letzte Satz „Das Vereinsorgan berichtet über die Versammlung“ wird gestrichen. — § 12: Der zweite Halbsatz „der Schriftleiter nimmt an den Sitzungen des Vorstands teil“ wird gestrichen.

Zum Schluß der Mitgliederversammlung stand die satzungsmäßige Neuwahl des Vorstands an, die folgendes Ergebnis hatte: 1. Vorsitzender: Prof. Dr. H. B. WILLEKE (Würzburg), Stellv. Vorsitzender: Prof. Dr. J. GLAZIK (Münster), Schriftführer: Dr. J. KUHLE (St. Augustin), Schatzmeister: P. P. KOPPELBERG (Aachen).

R. Jaspers

### DRITTE KONFERENZ DER INTERNATIONALEN VEREINIGUNG FÜR MISSIONSSTUDIEN (I. A. M. S.)

Vom 29. Juli bis zum 2. August 1974 fand in der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen zu Frankfurt/Main die Dritte Konferenz der *International Association for Mission Studies* statt, an der rund 150 Missionswissenschaftler aus der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, Holland, Belgien, Frankreich, Großbritannien, Irland, Norwegen, Schweden, Dänemark, Finnland, Italien, der Schweiz, dem Libanon, Pakistan, Indien, Sri Lanka, Laos, China, Korea, Japan, den Philippinen, Neu Guinea, den Vereinigten Staaten von Amerika, Brasilien, Costa Rica, Jamaica, Mexico, Zaïre, Ruanda, Madagaskar, Nigerien und Südafrika teilnahmen. Keine der vorhergehenden Konferenzen hatte so viele Teilnehmer angezogen.

Das Thema der Tagung war in der Tat hochaktuell: *Die Mission und die Erneuerungsbewegungen in unserer Zeit*. Die Einführung in das Thema brachte der brillante Vortrag von Dr. STANLEY J. SAMARtha, Direktor der Abteilung „Dialog mit den nicht-christlichen Religionen“ im Weltrat der Kirchen in Genf. Dann arbeiteten die Teilnehmer in Seminaren und Arbeitsgemeinschaften, die am Schluß der Tagung beachtliche Berichte und Ergebnisse der Plenarversammlung vorlegten, die später im *IAMS Newsletter* veröffentlicht werden sollen.

In den sechs Seminaren ging es um Erneuerungsbewegungen in Primitiven Religionen (Leitung: Prof. Dr. H. W. TURNER), im Hinduismus (P. Dr. J. CHE-THIMATTAM CMI), im Buddhismus (Rev. L. DE SILVA), im Islam (P. Dr. R. BÜTLER SJ), im Marxismus und seinen Varianten (Drs. F. P. VANDERHOFF) und im nach-christlichen Westen (Dr. M. MILDENBERGER). Die Seminare waren von unterschiedlichem Niveau, einige waren Arbeitskreise von Fachleuten, die zielbewußt und sachlich geführt wurden, andere waren freier und unverbindlicher. Aber schon die Bestandsaufnahme der Erneuerungsbewegungen zeigte, welche Fülle von Bewegungen es heute gibt, von denen die Kirchen noch wenig wissen, aber vieles lernen könnten, und die dem Missionswissenschaftler ein dankbares Forschungsfeld bieten.

In den Arbeitsgemeinschaften diskutierte man über die Stellung der Christen zum Neuen China, über neue Wege der religiösen Kunst in den jungen Kirchen und über gegenseitige Hilfe zwischen alten und jungen Kirchen. Dazu kamen mehrere Abendvorträge einzelner Missionswissenschaftler. Neben einer Fülle von Anregungen und Informationen war es die persönliche Begegnung mit so vielen missionsbegeisterten Menschen und erfahrenen Gelehrten aus allen Kontinenten, die die Tagung bedeutungsvoll machte. Die Atmosphäre war herzlich und wohl-tuend, wozu die Gastlichkeit von St. Georgen und die nimmermüde Sorge von P. Dr. LUDWIG WIEDENMANN SJ nicht wenig beigetragen hat.

Die Generalversammlung wählte für die kommenden Jahre einen neuen Vorstand: Prof. Dr. A. CAMPS OFM (Präsident), Dr. S. J. SAMARtha (Vizepräsident), Prof. Dr. ANDREW WALLS (Generalsekretär) und Präsident Prof. Dr. PAUL R. CLIFFORD (Schatzmeister). Zu Exekutivsekretären wählte die Versammlung Prof. Dr. HANS-WERNER GENSICHEN (Deutschland), Prof. Dr. GERALD H. ANDERSON (USA), Prof. Dr. ORLANDO COSTAS (Costa Rica) und Frau Dr. HARRIET SIBISI (Süd-afrika). Wie auf anderen Weltkongressen der jüngsten Zeit war auch hier die Forderung der Teilnehmer aus der Dritten Welt nach mehr Beteiligung in der

Führung und in der Arbeit unüberhörbar. Die Vereinigung sollte den Wunsch in dem Maße erfüllen, wie sich wissenschaftlich ausgewiesene Kräfte aus diesen Ländern der Vereinigung anschließen.

Bernward H. Willeke

## MITTEILUNGEN

INTERUNIVERSITÄRES SEMINAR ÜBER MISSION DER OSTKIRCHEN — Auf Anregung von Prof. Dr. B. H. WILLEKE, Würzburg, kam im Sommersemester 1974 ein interuniversitäres und interdisziplinäres Seminar zustande, das in seiner Art einmalig sein dürfte. Das Seminar für Ostkirchenkunde der Universität Erlangen unter Leitung von Frau Prof. Dr. FAIRY VON LILIENFELD, das missionswissenschaftliche Seminar der gleichen Universität unter Leitung von Prof. Dr. NIELS-PETER MORITZEN, das Seminar für Ostkirchenkunde der Universität Würzburg unter Leitung von Prof. Dr. H. BIEDERMANN und das Seminar für Missionswissenschaft in Würzburg unter Leitung von Prof. Dr. B. H. WILLEKE taten sich zusammen, um gemeinsam das Thema: *Idee und Wirklichkeit der Mission in den Kirchen des Ostens* zu studieren. Die Teilnehmerliste zählte 28 Personen. Man kam alle 14 Tage jeweils am Samstag für vier Arbeitsstunden zusammen, einmal in Würzburg, einmal in Erlangen, und behandelte die großen Missionsbewegungen der Vergangenheit, die Asienmission der Nestorianer, die Missionen der byzantinischen Reichskirche vor und während der Periode des Staatskirchentums, von der Neuzeit die Missionen der Kirche von Griechenland und der Thomaschristen in Indien. Themen der Missionstheologie der östlichen Kirchen waren die Bewertung der jüdischen, persischen und islamischen Religion durch die byzantinischen Theologen, die Missionsauffassung der russischen Orthodoxie in der Zeit vor Peter dem Großen, während des Petersburger Imperiums und in der Gegenwart, die Stimmen der griechischen, arabischen und nordamerikanischen Orthodoxie zur Mission und die missiologische Diskussion zwischen den orthodoxen Kirchen und dem Weltkirchenrat. Das Seminar, das in der Missionsabtei Münsterschwarzach seinen Abschluß fand, wurde von den Teilnehmern als gelungen und sehr anregend bezeichnet. Die besten Referate sowie eine Bibliographie zum Thema sollen veröffentlicht werden.

*Jahrestreffen bayerischer Seminare für Missionswissenschaft* — Vom 14.—16. Juni 1974 fand zum vierten Male das Jahrestreffen der fünf bayerischen Seminare für Missionswissenschaft statt. Diesmal hatte Erzabt Dr. SUSO BRECHTER OSB, Professor für Missionswissenschaft in der Katholischen Fakultät der Universität München, nach St. Ottilien eingeladen. Die 35 Teilnehmer, Professoren, Assistenten und Studenten aus München, Erlangen, Neuendettelsau und Würzburg, beschäftigten sich mit dem Thema: *Die Missionsschule in heutiger Zeit* und genossen dabei dankbar die benediktinische Gastfreundschaft in der Erzabtei.

*Promotion* — Am 1. Juli 1974 verlich die Theologische Fakultät der Universität Würzburg Herrn dipl. theol. KLAUS-WILHELM SCHMITZ, zur Zeit bei den Weißen Vätern in Paris, das Lizentiat in Theologie mit einer Arbeit aus der Missionswissenschaft: *Die Geschichte der Katholischen Kirche in Korea, 1882—1972*.

*Neuerscheinung* — In den *Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texten* erschien als Band 32: *Mission — nichtchristliche Religionen — weltliche Welt* von Dr. GEORG EVERS. Die Arbeit lag dem Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation vor (Professoren KARL RAHNER und JOSEF GLAZIK).

*Kongreß der DVRG* — Die *Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte*, der deutsche Zweig der *International Association for the History of Religions* (= *IAHR*), veranstaltet vom 16. bis 20. März 1975 ihren XIII. Kongreß in Darmstadt. Die Tagung steht unter dem Thema: „Religionswissenschaft im Religionswandel der Gegenwart“.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

*Bibliografia Missionaria*. Anno XXXVI — 1972. Compilata da G. ROMERSKIRCHEN OMI con l'assistenza del P. G. METZLER OMI i del P. W. HENKEL OMI. Pontificia Università Urbaniana/Roma 1973; 274 pp.

In der schon zur guten Tradition gewordenen Klassifizierung (21 Gruppen) wurden diesmal 1624 Titel zusammengetragen (3—155). Eingehend rezensiert wird lediglich Bd. I/2 der Propaganda-Festschrift *350 Jahre im Dienste der Weltmission* (157f). Sodann folgen Autoren- und Personen- sowie Sachregister der vier Jahrgänge 1969 bis 1972 (159—231). Als Supplement bringt Heft 15 eine Liste der offiziellen Akten der Kongregation für die Evangelisation der Völker, zwei Kommentare und eine Synopse von J. ZAMPETTI SDB, u. zwar zum Montuproprio *Causas matrimoniales* vom 28. 3. 1971 und zu den *Facultates decennales* der Nuntien, Pro-Nuntien und Apostolischen Delegaten; von der Instruktion der Sakramenten-Kongregation für Eheprozesse (7. 3. 1972) wird eine Synopse geboten.

Münster

Josef Glazik MSC

**Bruder François:** *Die Kleinen Brüder am Orinoco*. Sechs Jahre bei den Ye'cuana. Vorwort von RENÉ VOILLAUME. Aus dem Französischen von Louise Ollendorff. Herder/Freiburg-Basel-Wien 1973; 189 S., kart. laminiert DM 16.—

In Tagebuchauszügen (Mai 1963 — Weihnachten 1969) erzählt der belgische Pater FRANÇOIS, Mitglied der Kleinen Brüder vom Evangelium (CHARLES DE FOUCAULD), über sein Leben mit den Ye'cuana, einem Indianerstamm im Süden Venezuelas. Mit großer Ehrfurcht, aber auch mit kritischem Sinn versucht der Autor, Leben und Kultur dieser sog. „Wilden“ zu verstehen und zu würdigen. In Dankbarkeit für das, was er selbst lernen darf, will er den Indianern helfen, bei der unvermeidlichen Begegnung mit der nicht immer höherstehenden „weißen“ technischen Zivilisation das wertvolle Eigene zu bewahren. Er glaubt, daß das Evangelium, das er als Missionar bringen will, dabei eine große Rolle

spielen kann. Doch würde man in diesem Buch vergeblich einen Geist von Protestantismus oder von überstürztem Missionseifer suchen.

Münster

Karel Hermans MSC

**Bucher, Hubert:** *Youth Work in South Afrika: A Challenge for the Church* (= NZM Supplementa, XXI), Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/CH—6405 Immensee 1973; XXVIII + 221 Seiten. Preis sFr 29,— (in Südafrika 1,30 Rand).

Das Werk ist in drei ungefähr gleiche Teile gegliedert: Im I. Teil wird die Entstehung der *Chiro*-Bewegung im Belgien des 19. Jahrh. geschildert und ihre Entfaltung bis heute dargestellt. Es werden die sozialen, gesellschaftlichen und religiösen Hintergründe aufgezeigt, die wesentlichen Einfluß auf die Bewegung genommen haben. Neben dem flämischen Nationalismus waren vor allem die Ideen der deutschen Jugendbewegung maßgebend. Als nach dem Zweiten Weltkrieg sich die Verhältnisse in Europa grundlegend geändert hatten, geriet *Chiro* in Schwierigkeiten. Sie mußte eine Neuorientierung vornehmen, die noch im Gang ist.

Der II. Teil spricht von *Chiro*-Burundi. Belgische Missionare hatten 1953 angefangen, Jugendarbeit in Burundi nach dem Muster der heimatlichen *Chiro* zu organisieren. Der Versuch schien von Erfolg gekrönt und die *Chiro*-Burundi wuchs rasch zu einer mächtigen Organisation heran. 1961 wurde die Leitung einheimischen Kräften übergeben. 1962 kam die Unabhängigkeit des Landes und 1966 die Beseitigung der Monarchie. Damit war auch die Übernahme einiger königlicher Symbole für *Chiro* überholt. Es zeigten sich noch andere Schwierigkeiten. Die Übernahme europäischer Formen in der Jugendarbeit, besonders eine gewisse Aufmarschkultur, die schon im Heimatland problematisch geworden war, ließen die Fragen der Adaptation immer dringlicher erscheinen. Die Führerschulung war vernachlässigt worden und es war auch nicht klar, wie manche Grundsätze der *Chiro* in das praktische Leben umgesetzt werden könnten. Sie waren zu vage formuliert. Dazu kam noch eine starke finanzielle Abhängigkeit von der belgischen Mutter-Organisation, vom „großen Bruder“, wie man sagte. Die Gründung einer staatlichen Jugendorganisation in Burundi machte diese Schwächen noch deutlicher. Eine Zeit der Besinnung und Versuche in neue Richtungen haben inzwischen eingesetzt. Erst die Zukunft wird zeigen, ob die Zeichen der Zeit richtig verstanden worden sind und ein neuer Aufschwung kommen wird. Die *Xaveri*-Bewegung im benachbarten Kongo (Zaire) und in Rwanda, die um die gleiche Zeit entstand, schien den örtlichen Verhältnissen besser angepaßt zu sein.

Der III. Teil bringt dann das eigentliche Thema der Arbeit: Welche Chancen bestehen für *Chiro* in Südafrika? Verf. schildert zuerst in sehr ausgewogener Weise die politische und gesellschaftliche Lage im Lande der Apartheid und die damit zusammenhängenden Probleme für eine kirchlich organisierte Jugendarbeit. Er ist überzeugt, daß nach dem Ende der Missionsschulen von der Kirche neue Wege in der Jugendpastoral gegangen werden müssen und daß sich dafür die außerschulische Jugendarbeit geradezu anbietet. Das ist die *Herausforderung* für die Kirche in Südafrika heute, von der der Titel des Buches spricht. Allerdings würde es nicht viel helfen, *Chiro* oder andere Formen der Jugendarbeit von Europa einfach nach Südafrika zu verpflanzen, wenn sie für die schwarzafrikanische Bevölkerung Südafrikas wirklich eine Hilfe sein sollten. Für *Chiro* müßten die notwendigen Lehren aus der Geschichte der *Chiro* in Belgien und

Burundi gezogen werden. Ganz allgemein dürfte sich die von der Kirche geförderte Jugendarbeit nicht mehr auf die Priester stützen, sondern müßte von der Jugend getragen werden. Sie dürfte auch nicht mehr Katholische Aktion im Sinne von Pius XI. sein wollen, gleichsam der „verlängerte Arm“ der Geistlichen. Von dem ursprünglichen Motto „Spielen und Beten“ müßte sie mehr zum „Dienen“ kommen. Die Jugendlichen müßten in ihre Aufgaben als Erwachsene eingeübt werden. Vielfach wissen sie überhaupt nicht, was sie im Leben erwartet und wie sie mit den auftretenden Schwierigkeiten fertigwerden können. Wenn *Chiro* die richtigen Prioritäten für ihre Arbeit durch die Jugendlichen setzt, sieht der Verf. Hoffnung, daß diese Bewegung ein Segen für Südafrika werden könnte.

Man darf dem Verf. wünschen, daß seine hervorragenden theoretischen Kenntnisse, wie er sie in seiner Dissertation offenbart, in die Tat umsetzen kann. Seit 1972 ist er nämlich Nationalkaplan der *Chiro* in Südafrika. Verf. hat mit der vorliegenden Arbeit den missiologischen Doktorgrad an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom erworben. Das Werk ist eine sehr fleißige Arbeit, in der sehr viele Quellen verarbeitet und die ganze Entwicklung der *Chiro*-Bewegung übersichtlich und gut dargestellt wird. Man kann dem Verf. voll und ganz zustimmen bei den praktischen Folgerungen, die er aus dem Material zieht. Einige im Anhang angeführte Dokumente, eine 16-seitige Bibliographie und ein kurzes Stichwortverzeichnis machen die praktische Verwendbarkeit des Werkes noch leichter. Der Titel des Werkes ist etwas irreführend. Nur ein Teil handelt von der Jugendarbeit in Südafrika und auch dieser nicht ausschließlich. Der Titel könnte eher heißen: *Chiro* in Belgien, Burundi und Südafrika. — Für Südafrikaner ist noch zu bemerken, daß durch einen Zuschuß von Missio München das Buch im *Chiro* General Secretariate, P. O. Box 10, Inchanga, Natal, SA, für nur 1.30 Rand zu haben ist.

Rom

Georg Lautenschlager CMM

**Peter Martyr von Anghiera** [PETRUS MARTYR ANGLERIUS]: *Acht Dekaden über die Neue Welt* [*De orbo novo decades VIII*, dt.] Übersetzt, eingeführt und mit Anmerkungen versehen von Hans Klingelhöfer (= Texte zur Forschung, 5 u. 6) Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt. Erster Band: Dekade I—IV (1972), XIV + 436 S. u. 7 Karten; zweiter Band: Dekade V—VIII, Gesamtregister und Bibliographie (1973), XII + 415 S. und 4 Karten. Ladenpreis je Bd. DM 54.70; für Mitglieder DM 32.—

Es war ein glücklicher Gedanke, eines der ersten und bedeutendsten Werke des Entdeckungszeitalters in deutscher Übersetzung zugänglich zu machen. H. KLINGELHÖFER begründet in seiner trefflichen Einführung (1—21) die Herausgabe, gibt eine straffe Inhaltsübersicht über das Gesamtwerk und nimmt kritisch zur Arbeitsweise und Sprachform des Vf. Stellung. Außerdem hat K. inhaltliche Einheiten mit Kapitelüberschriften versehen und den Text durch zahlreiche Anmerkungen erläutert sowie Kartenskizzen beigegeben, die den Ereignissen leichter zu folgen helfen. Das Gesamtwerk beschließt eine Bibliographie (II 385—393) und ein Register zu den Anmerkungen beider Bände (395—415). — Es bleibt zu wünschen, daß diese „bedeutendste Äußerung der geographischen Neugier des 15. Jahrhunderts, des unbefangenen Forschens danach, wie die Erde jenseits des Horizonts beschaffen ist“ (J. H. PARRY), manchen Leser zum Nachdenken an-

regt „in einem Augenblick, wo die Menschheit sich anschickt, ein anderes Neuland außerhalb unserer Mutter Erde im Weltraum zu erobern“ (1). Für den Studenten der Missionswissenschaft wird hier ein beachtlicher Text zur Forschung vorgelegt.

Münster

Josef Glazik

**Piet, John H.:** *The Road Ahead: A Theology for the Church in Mission.* W. B. Eerdmans/Publisher: Grand Rapids, Mich. 1970; 103 S.

Der reformierte Theologe versucht, angeregt durch Bischof STEPHEN NEILL, für unsere Zeit den reformatorischen Kirchenbegriff neu zu formulieren. Er tut es, indem er den von der Reformationszeit entwickelten, die Institution betonenden Kirchenbegriff durch einen mehr von den Aufgaben und Funktionen der Kirche geprägten Begriff ergänzt bzw. ersetzt und so den Sendungsauftrag der Kirche deutlicher heraushebt. Alles in allem ein seiner theologischen Herkunft verpflichtetes Buch, das die Gläubigen seines Umkreises bestärken möchte.

H. Waldensfels

**Shorter, Aylward, W. F. and Kataza, Eugene (Ed.):** *Missionaries to Yourselves.* African Catechists Today (= Orbis Books, Maryknoll). Geoffrey Chapman/London 1972; X + 212 pp., £ 2.50

Dieses Buch, gestützt auf eine dreijährige Forschung in den AMECEA-Ländern (Kenja, Malawi, Tanzania, Uganda, Zambia) mit technischer und finanzieller Hilfe der ‚International Federation of Institutes for Social and Socio-Religious Research‘ (FERES), ist gegenwärtig der ausführlichste Bericht zur Frage der Katechisten. Nachdem diese eine Zeitlang durch die Lehrer verdrängt worden waren, greift man bei der voranschreitenden Verstaatlichung der Schulen und dem wachsenden Priestermangel erneut auf sie zurück. Das zeigt schon die sprunghafte Zunahme der Katecheten-Ausbildungszentren: 1955 — 2; 1965 — 12; 1969 — 22 (84). Während beim Ersten Panafrikanischen Kongreß für Katechese in Katigondo 1964 der Akzent vor allem auf der neuen katechetischen Methode lag, kommen nun eine ganze Anzahl anderer Probleme zur Sprache: die Familie des Katechisten; das Verhältnis zur Gemeinde; die Spannung der ausgebildeten Katechisten gegenüber den Priestern, weil diese zu 71 % Methode und Inhalt der neuen Katechese nicht kennen (93); die Möglichkeit, verheiratete Katechisten zu Priestern zu weihen; die neue Ausrichtung des Katechisten als Animator der Gemeinde zum integralen Fortschritt; die Finanzfrage, die weiterhin zu den „dornigsten Problemen“ gehört, da man einerseits nicht weiterhin dem geflügelten Wort „Arm wie ein Katechist“ recht geben, andererseits nicht ewig finanziell vom Ausland abhängen will (178 f.). Es ist zu bedauern, daß gerade für diesen letzten Punkt, aber auch für andere, der Blick nicht auf die Lage der protestantischen Gemeinden ausgeweitet wurde, von denen man viel zu lernen hätte. Insofern ist das Buch von F. LOBINGER: *Katechisten als Gemeindeleiter* (Münsterschwarzach 1973) eine gute Ergänzung zum vorliegenden Bericht.

Rom

P. Walbert Bühlmann OFMCap

**Shorter, Aylward, W. F.:** *African Culture and the Christian Church.* An Introduction to Social and Pastoral Anthropology. Geoffrey Chapman/London-Dublin 1973; XII + 229 pp., £ 2.50

Das Buch ist ein erstmaliger Versuch, die soziale Anthropologie für den pastoralen Dienst, mit besonderer Anwendung für Afrika, dienstbar zu machen.

Probleme wie sozialer Wandel, politische Ideologie, Urbanisation, Soziologie der afrikanischen Religionen, der afrikanischen Familie usw. werden dargestellt, um dann die christliche Botschaft und Sendung mit ihnen zu konfrontieren. Es geht dabei nicht um Detailforschung, sondern um Überblicke, Zusammenfassungen, Darstellung der verschiedenen Meinungen, nicht um theologische Tiefe, sondern um erste Einführung. Das Buch, aus Vorlesungen am ostafrikanischen Pastoralinstitut Gaba entstanden, kann gut als Handbuch in afrikanischen Seminarien dienen.

Rom

P. Walbert Bühlmann OFMCap

**Sundermeier, Theo (Hrg.):** *Christus, der schwarze Befreier*. Aufsätze zum Schwarzen Bewußtsein und zur Schwarzen Theologie in Südafrika (= Erlanger Taschenbücher, 25). Verlag der Ev.-Luther. Mission/Erlangen 1973; 156 S.

Die Auswahl der hier vorgelegten Texte geschah unter dem Gesichtspunkt, dem deutschsprachigen Leser den Hintergrund und die Tendenzen der Schwarzen Theologie und ihre Relevanz innerhalb der südafrikanischen Situation sichtbar zu machen. Der Hintergrund ist das neue Schwarze Bewußtsein (*Black Consciousness*), das plötzlich und unvermutet in den letzten zwei, drei Jahren entstanden ist und in kürzester Zeit weite Teile vor allem der akademischen schwarzen Jugend erfaßt hat. In einem einleitenden Aufsatz des Herausgebers werden Inhalte und Autoren vorgestellt. Schwarzes Bewußtsein „ist eine Lebenseinstellung, die jenes Wertsystem verwirft, das den Schwarzen bisher in seinem Geburtsland zu einem Fremden gemacht und ihn seiner menschlichen Würde beraubt hat“. Es ruft die Schwarzen zu einem Wachsein auf, das die Selbstbestimmung sucht und alle Fremdbestimmung verwirft, es hat pädagogische Zielsetzungen, die aus dem Humanismus herkommen. *Schwarz* wird zum Wertbegriff, ist „eine Bewußtheit, eine bestimmte Einsicht“ und wird damit zugleich Symbol des Unterdrücktseins und bedeutet Entrechtetsein, Unfreiheit und Armut; *Weiß* wird zum Symbol des Kolonialismus, des Rassismus und der Sünde. Eine Gruppe von Autoren will das afrikanische Erbe restituieren und avisiert eine Afrikanisierung der Theologie und möchte den Geist, das Wesen und die Denkformen der alten Religionen in die Theologie einbringen und fruchtbar machen (Afrikanische Theologie). Die Vertreter der Schwarzen Theologie dagegen sind radikaler und fordern eine Kirche ohne Weiße. Ihr Ausgangspunkt ist ein sozialpolitischer und wendet sich an alle Farbigen. Die einzelnen Autoren sind nicht in allem gleich radikal: hier Versöhnungsbereitschaft, dort radikale Ablehnung aller und alles Weißen, bis in die Nähe eines neuen Rassismus mit umgekehrten Vorzeichen. Immer aber geht es um die Würde des afrikanischen Menschen, der eine Person, nicht ein „ES“, nicht einfach Objekt, sondern mitbestimmendes Subjekt sein will. Schwarze Theologie ist ein authentischer und positiver Ausdruck dessen, wie schwarze Christen im Lichte ihrer Erfahrung als Schwarze über Gott nachdenken. Der Schwarze erfährt die Schönheit Gottes in seinem eigenen Schwarzsein: „Schwarz ist schön. Ich bin schwarz, Gott ist schwarz, in Christus wurde Gott schwarz“, denn Christus hat sich mit den Entrechteten dieser Erde solidarisiert. Schwarze Solidarität, Befreiung der Gesellschaft ist die notwendige Konsequenz. So ist Schwarze Theologie eine Theologie der Befreiung, zuerst und vornehmlich von der Vorherrschaft der Weißen auf allen Gebieten, aber auch Befreiung vom Erbe der eigenen Vergangenheit, der bisher angenommenen Minderwertigkeit und des Sichfügens. Die Folge, auch sonst göltig: Auch

in der Kirche kann der Weiße nicht mehr seine Herrenrolle weiterspielen, „er muß hören, hören und noch einmal hören, lieben und mit leiden, auch auf die Gefahr hin, mißbraucht zu werden, letztlich ist das der Kern jeder missionarischen Existenz, von jeher“. — Die einzelnen Predigten, Aufsätze, Gedichte, Psalmen lassen sich nicht beschreiben, man muß sie lesen und durchdenken. Man staunt immer wieder über die tiefe Religiosität und die echte Gläubigkeit, die aus den verschiedenen Dokumenten spricht. So sind wir dem Herausgeber dankbar und wünschen, das Buch möge studiert und seine Grundidee zum Wohl von Weiß und Schwarz in Südafrika verwirklicht werden.

A-3130 Walpersdorf-Herzogenburg NÖ

P. Dr. Fridolin Rauscher WV

**van Slageren, Jaap:** *Les Origines de l'Eglise Evangélique du Cameroun. Missions européennes et christianisme autochtone.* E. J. Brill/Leiden 1972. XIV + 297 S., hfl. 64.—

Der Autor versucht, nach mehrjähriger kirchlicher Tätigkeit in Kamerun (seit 1963), die Geschichte der „Eglise Evangélique du Cameroun“ zu zeichnen, nicht den europäischen Teil dieser Geschichte allein, sondern in erster Linie das Entstehen eines einheimischen Christentums. Er schildert zuerst die Tätigkeit der „Baptist Missionary Society“ in vorkolonialer Zeit, der es schon gelungen sei, eine Kirche mit einem hohen Eigenständigkeitsgrad aufzubauen. — In Kapitel 2 u. 3 beschreibt er die Arbeit der Basler Mission, die in einem „idéalisme sentimental et obsessionnel envers des peuples neufs, non atteints par les vices d'une civilisation corrompue“ (279) mit der deutschen Kolonialmacht in das Landesinnere eingedrungen sei, in der illusorischen Hoffnung, dort eine „bodenständige Kirche“ gründen zu können. — Kapitel 4 u. 5 stellen den Höhepunkt der Untersuchung dar; sie wollen zeigen, daß sich seit 1917, also seit dem Übergehen der Kolonialherrschaft an die Mandatarmacht Frankreich und der Übernahme der deutschen Missionen durch die „Société des Missions Evangéliques de Paris“, eine Verbindung zwischen bodenständigem Christentum und Nationalismus anbahnte. Das Ergebnis war ein „explosif évangélique“, „un mouvement de type éthiopiste“, das die Missionare zu kanalisieren suchten. Damit war aber „der erste Ansatz einer einheimischen Kirche dem missionarischen Ideal einer europäischen Kirche geopfert“ (280). Die „Eglise Evangélique du Cameroun“ ließ sich durch die Geringschätzung der afrikanischen Kultur seitens der Missionare jedoch nicht einengen, ihr Selbstbewußtsein wurde vielmehr durch die Auseinandersetzung mit den ausländischen Missionaren gefördert. Aus dieser Verbindung von Nationalismus und Christentum sei eine Kirche entstanden, von der man heute, nach ihrer Konstituierung als autonome Kirche im Jahre 1957, behaupten könne: 1. Sie ist eine wirklich afrikanische Kirche. 2. Sie ist eine Kirche, die sich „im Herzen des alten und im Herzen des neuen Afrika“ (283) befindet. Sie hat durch ihre enorme Bildungsarbeit entscheidenden Anteil an der Veränderung der Gesellschaftsstrukturen und ist gleichzeitig in den Sitten und Gebräuchen des Volkes beheimatet. 3. Sie ist eine Kirche, der es wahrscheinlich gelingen wird, eine afrikanische Form des christlichen Glaubens zu entwickeln.

Hohes Lob verdient die Darstellung des Autonomiestrebens der jungen kamerunesischen Kirche im Widerstreit mit der missionarischen Kirche der Kolonialherren. Im Gegensatz zu den meisten missionsgeschichtlichen Untersuchungen steht nicht die missionarische Kirche und ihr Kampf mit der Kolonialmacht im Vordergrund, sondern die einheimische Kirche und ihre Auseinandersetzung mit dem Missionsträger. Daß genau an diesem Punkt nicht von der hinter der

Missionskirche stehenden Kolonialmacht abstrahiert werden kann, leuchtet ein, kommt aber nicht genügend zur Darstellung. So bleibt etwa die Begründung der verschiedenen Maßnahmen zur Regulierung des Kultes (209ff.) unklar, wie überhaupt das ganze Verhältnis zwischen Missionaren und Kolonialmacht unterbewertet wird, obwohl hier vermutlich deutlich geworden wäre, daß die Auseinandersetzung der kamerunesischen Kirche mit der Missionskirche im Grunde die Mandatarmacht meinte. Wohl wegen dieser staatlich/politischen Schwäche der Untersuchung ist auch die Verbindung zwischen den kirchlichen und den politischen Autonomiebestrebungen, zwischen kirchlichem und politischem Nationalismus zu wenig hergestellt. Dasselbe gilt für die Darstellung des „explosif évangélique“, dessen gesellschaftlicher und vielleicht auch wirtschaftlicher Hintergrund nicht durchleuchtet wird.

Diese Mängel hätten wahrscheinlich durch Heranziehung der staatlichen Quellen, der Archive des ehemaligen Kolonialministeriums in Paris und der Archive der Administration in Douala behoben werden können. Dennoch hat das Werk, weil es ein erster, sehr positiver Versuch der Würdigung einer afrikanischen Kirche darstellt, für die weitere Entwicklung dieser Kirche und für die generelle Beurteilung des Missionswerkes eine eminente Bedeutung.

Berlin

Dr. Leonhard Harding

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

**Bender, Wolfgang/Deninger, Johannes:** *Religionskritik I* (= BSV Studienmaterial, hg. v. GÜNTHER SCHIWY) Bayerischer Schulbuch-Verlag/München 1973; 152 S.

Das von GÜNTHER SCHIWY als Gesamtherausgeber betreute Unternehmen „bsv studienmaterial“ enthält Textsammlungen aus verschiedenen Gebieten (z. B. Linguistik, Futurologie, Kommunikation, Literatursoziologie) für die Hand des Schülers bzw. des Studenten und Lehrers. Die Reihe ist der angelaufenen Curriculumrevision verpflichtet, d. h. jener pädagogischen Neubesinnung, die auf Lernziele statt auf Pflege des traditionellen Bildungskanons gerichtet ist. Die curriculare Forschung sichtet zukunftsreiche Fächer und führt andererseits zur Bestimmung neuer Lernziele und -inhalte im Rahmen bestehender Unterrichtsgebiete.

„Religionskritik“ ist heute wieder ein modisch-aktuelles Thema, dessen sich schon andere Schulbuchverlage angenommen haben. Dennoch füllt die vorliegende Publikation eine Lücke, da sie — besser als vergleichbare Textsammlungen — in fachwissenschaftlicher und didaktischer Weise wichtiges Material sorgfältig zusammenstellt. „Religionskritik I“ ist ausschließlich der „externen Religionskritik“ (12) gewidmet, die von einem dezidiert untheologischen bzw. unreligiösen Standpunkt in destruktiver Absicht betrieben wird. Vermutlich (?) wird sich der zweite Teil mit „immanenter Religionskritik“ (12) befassen (alttestamentl. Prophetie, Reformbewegungen, Zweites Vatikanisches Konzil usw.), womit die konstruktive Kritik „von innen“ gemeint ist. Als Religionswissenschaftler und -pädagoge erscheint mir ein solches Unternehmen allerdings erst dann sinnvoll, wenn religionsgeschichtliche Aspekte angemessen berücksichtigt werden. In einer (nebenamtlichen) Unterrichtsreihe (Sekundarstufe II) über dasselbe Thema habe ich verstärkt Texte aus fremden Religionen herangezogen (z. B. „Indischer Hiob“, „Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele“, Ägypten usw.), um damit einem gei-

stigen Provinzialismus vorzubeugen. Aufgrund meiner erfreulichen Ergebnisse bleibt zu wünschen, daß der in Aussicht gestellte zweite Band über innerreligiöse Religionskritik die sich anbietende religionsgeschichtliche Chance nicht verpaßt. Ein künftig zu entwickelnder „kooperativer Religionsunterricht“, der Theologie und Religionswissenschaft als (methodisch unterschiedene) gleichberechtigte Partner der Religionspädagogik unterordnet, hat die reale Chance zu einer wissenschaftlichen und theologischen Profilierung seines Gegenstandes.

Sowohl unter inhaltlichen als auch formalen Aspekten ist der vorliegende Band sehr empfehlenswert. Er erfüllt in vorzüglicher Weise die Anforderungen, welche man an ein Materialheft stellen muß: sachkundig ausgewählte, repräsentative Texte, die in sich selbst abgeschlossen und verständlich sind, werden durch wissenschaftliche Kommentare eingerahmt. Die beiden Autoren haben eine Einteilung der Texte in sechs Richtungsgruppen vorgenommen: Nach einer Einleitung, die Ziel und Verfahrensweise des Unternehmens vorstellt, folgen „klassische“ Texte der Religionskritik (FEUERBACH, MARX, COMTE, FREUD, NIETZSCHE). Die zweite Kategorie vereinigt religionskritische Texte der „liberalen“ Soziologie (DURKHEIM, WEBER, LUCKMANN). Im Rahmen der „dialektischen und marxistischen Philosophie“ finden sich namhafte Vertreter wie BLOCH, HORKHEIMER, ADORNO und GARAUDY. Die „zeitgenössische“ Psychoanalyse ist durch MITSCHERLICH und ERICH FROMM vertreten. Von ihr werden sodann die „analytisch und naturwissenschaftlich orientierten Richtungen“ abgehoben (J. HUXLEY, WITTGENSTEIN, H. ALBERT, M. BENSE). Als Repräsentanten des „Existentialismus und der Existentialphilosophie“ sind schließlich SARTRE und JASPERS aufgenommen.

Doch auch unter formalen Gesichtspunkten ist der Band gründlich gearbeitet: Einer vorangestellten bibliographischen Aufschlüsselung der Quellen folgt eine konzise „Texteinleitung“, in der biographische und sachliche Daten enthalten sind. Auch „weiterführende Literatur“ ist angegeben, welche die Vertiefung in das Problemfeld wesentlich erleichtert. Am Ende eines Abschnitts finden sich „Aufgabenvorschläge“, die zur Kritik und Auseinandersetzung anregen.

Im Zusammenhang mit dem Begründer des Positivismus AUGUSTE COMTE wäre darauf hinzuweisen, daß die von ihm später vertretene „Religion der Humanität“ keineswegs „ohne Folgen (blieb)“ (29), wie die Autoren versichern; denn in Brasilien ist sie eine unter den Intellektuellen weitverbreitete „Quasireligion“ (TILLICH) mit Versammlungen, Kirchengebäuden, Ansprachen und Auslegung von COMTES Katechismus. Diese bei uns kaum bekannte Tatsache harrt allerdings noch ihrer wissenschaftlichen Würdigung.

Der gelungene Textband wird durch ein (überaus genaues) Personen- und Sachregister bestens abgerundet.

Mönchengladbach

Udo Tworuschka

**Merton, Thomas:** *Sinfonie für einen Seevogel* (und andere Texte des Tschuang-tse). Aus dem Engl. übersetzt von Joh. Hoffmann-Herreros. Patmos-Verlag/Düsseldorf 1973; 158 S., DM 14.—

Wer sich in östliche, zumal chinesische Philosophie und Meditationsmethoden vertiefen möchte, kann zu diesem Büchlein greifen. Verfasser wollte der „Hausdes-Gebetes“-Bewegung Impulse für ein inneres Leben (Meditationsleben) geben und fand in TSCHUANG-TSE dazu Anregungen. Er legt nicht philosophisch (schon gar nicht textkritisch) exakte Übertragungen ins Englische vor; sein Anliegen ist vielmehr, mit den Augen „eines Amerikaners und modernen Mystikers“

TSCHUANG-TSE zu betrachten. Dabei ist sich Verf. bewußt, daß man wohl Elemente entdecken kann, die „allen meditierenden Geistern aller Zeiten gemeinsam sind“, hütet sich aber, ohne weiteres Parallelen zu christlichem Gedankengut zu ziehen. Die „Aktivisten, die in Wirklichkeit Feinde des Guten sind“ (150), könnten in der Betrachtung des „Wu-wei“, des *Nicht-Handelns*, schließlich das *Tao* wahrnehmen. Doch muß man die Texte nicht bloß „mit der Zunge schmecken“, sondern hinunterschlucken und verdauen (134). — Lobend darf auch hervorgehoben werden der kurze Überblick über die Stellung des TSCHUANG-TSE gegenüber und inmitten der andern philosophischen Systeme Chinas.

Manado/Indonesia

P. Dr. Aug. Marks MSC

**Schönberger, Martin:** *Verborgener Schlüssel zum Leben. Welt-Formel I-Ging* im Genetischen Code. Mit Einführung von Lama ANAGARIKA GOVINDA. Otto Wilhelm Barth Verlag/München u. Bern 1973; 140 S., Titelbild, DM 24.80

In diesem außergewöhnlich interessanten Buch wird der sogenannte Genetische Code, das Watson-Crick-Modell der Erbinformation, mit den Prinzipien des uralten, ins 2. und wohl nur der Legende nach ins 3. Jahrhundert datierten chinesischen Weisheitsbuches *I-Ging* (= Buch der Wandlungen) verglichen. Man wird dem Verf. darin zustimmen müssen, daß dem *I-Ging* die Erkenntnis einer Programmierung sämtlicher Lebensprozesse bis in die Schicksalsverläufe zugrunde liegt. Dem Plus- und Minusfaden als Basis entsprechen im *I-Ging* die polaren Urzustände *Yang* und *Yin*. Wenn zur Herstellung der Codeworte vier Buchstaben (A-T, C-G) zur Verfügung stehen, von denen immer nur drei ein Codewort, insgesamt sind es 64, bilden, so hat das „Buch der Wandlungen“ ganz parallel vier Strichelemente (nicht Buchstaben), mit deren Hilfe 64 Trigramme als Zeichen für dynamische Zustände entstehen, die nicht nur die Außenwelt, sondern auch unser inneres Verhalten programmieren. Grundlegend für das *I-Ging* ist dabei das Prinzip der Polarität an der Wurzel der sich gesetzmäßig wandelnden Erscheinungswelt und im Spiel aller beobachtbaren Phänomene. Diese Polarität in der Wandlung stellt sich im Gegensatz zum Dualismus als gegliederte Ganzheit dar.

Überraschend ist zweifellos das Ineinanderpassen der beiden Systeme. Dr. SCHÖNBERGER zeigt es auf einer Tafel, in der die 64 dynamischen Zustände fundamentaler Spannungen im *I-Ging*, das binäre Zahlensystem, der Genetische Code, die 20 Aminosäuren und unser dekadisches Zahlensystem gleichsam ineinander geschrieben sind (S. 68f.). Die Frage nach einer möglicherweise fruchtbareren Ergänzung unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnis von der Programmierung durch das *I-Ging* sieht der Verf. mit Recht in einer Ausweitung auf die wissenschaftliche Erforschung der Psyche gegenüber einer Beschränkung auf den materiellen Bereich. Die Überwindung der gefährlichen dualistischen Trennung von Physik und Metaphysik eröffnet Möglichkeiten einer neuen ganzheitlichen Wirklichkeitsordnung, auch in Gestalt einer wohl ausgewogenen Kultur als Bedingung für das Überleben der Menschheit. Diese Erweiterung würde sich dann auch auf das Gebiet der Futurologie mit ihrem Ziel einer optimalen Programmierung u. a. zur Vermeidung unerwünschter Entwicklungen erstrecken. Soweit hat dann das „Buch der Wandlungen“, das vielfach irrtümlich nur als Orakel verstanden wird, auch als eine Art Schicksalskunde seine Berechtigung. Auf dem Wege der Meditation, d. h. dann aus der Gesamtsituation und nicht

aus Kenntnis einer Summe von Einzeldaten, kann sehr wohl bis zu den Gleisen vorgedrungen werden, in denen das Schicksal als programmierte Zukunft verläuft. Im Vergleichen der beiden Modelle und in der darin gewonnenen Einsicht in die Notwendigkeit einer Ergänzung der materiellen Programmierung durch immaterielle Information liegt zweifellos die große Bedeutung dieses aufregenden Buches (S. 1—96).

Der Versuch (S. 103ff.), von einer meditativen Einsicht in den Schicksalszusammenhang zu einer sinnvollen und darin überzeugenden Deutung der Praxis des Vorhersagens zu kommen, wie sie an Hand des *I-Ging* mit Hilfe gewisser Manipulationen üblich ist (Schafgarbenorakel, Münzorakel), wäre vielleicht ohne Nachteile besser ausgeklammert worden, da er sich zwangsweise in unbefriedigenden Spekulationen verlieren muß.

Das auf S. 81 abgebildete chinesische Zeichen ist mißverstanden. Es lautet *I* und nicht *I-Ging*. *Ging* (auch als *King* und *Djing* transkribiert) bedeutet „Buch“. *I* (= Wandlung) ist paläographisch das Bild einer flinken Eidechse und nicht im Sinne des Autors zu verstehen (S. 86, 123: Kopf mit Spirale), auch wenn wir es über die Archetypen versuchen sollten. Damit sind auch die von daher abgeleiteten Vergleichsschlüsse hinfällig. Das tibetische Titelbild steht in keinem ersichtlichen Zusammenhang mit den Problemen. Das Buch wird sehr wohl die ihm vom Verf. gestellte Aufgabe erfüllen.

Plohn i. V.

Siegbert Hummel

**Singh, Gopal:** *Der Mensch, der niemals starb* (Engl.: *The Man, who never died*) Aus dem Englischen von Maria Alberta Lückner. Peter Hammer Verlag/Wuppertal 1972; 95 S., DM 10.—

Diese 1969 erschienene Gedichtsammlung von GOPAL SINGH liegt nun in deutscher Übersetzung vor. Sie ist sowohl ein interessantes persönliches Dokument des Autors als auch ein Zeugnis für die Kraft eines Denkens, das sich nicht aus der abendländischen Tradition speist, diese aber zu behandeln versteht. Schon deshalb erweckt das Werk Aufmerksamkeit. Diese wird weiter angeregt durch die Person des im Jahre 1917 geborenen Autors, der sich religiös, wissenschaftlich und politisch verdient gemacht hat. Als Angehöriger der Sikhs edierte er die heiligen Schriften dieser Religion in Englisch; neben zahlreichen anderen wissenschaftlichen Tätigkeiten widmete er sich den sozialen Problemen seiner Glaubensgemeinschaft, wodurch er engagiert politisch tätig wurde. Schließlich wurde er 1964 Parlamentsmitglied Indiens; dieses Land vertritt er seit 1970 als Botschafter in Bulgarien. — Diese — für „westliche“ Verhältnisse erstaunliche — Verbindung von wissenschaftlich-literarischer Arbeit und öffentlicher Tätigkeit läßt erwarten, daß sich die vorliegende Gedichtsammlung weder rein abstrakt noch allzu unmittelbar darbieten wird. Überdies ist die Sammlung durch ihr religiöses Thema anziehend: der Sikh SINGH schreibt über Jesus von Nazareth. In seiner Sammlung von aufeinanderfolgenden Gedichten wird das Wirken jenes „niemals Gestorbenen“ zu erfassen gesucht, indem in der Folge die Geschichte dieses Jesus exemplarhaft verdichtet wird. Nicht nur die lyrische Sprache Singh's trägt zur Einfühlung in den Umkreis des Meisters aus Nazareth bei, sondern auch seine klare Ausdruckskraft, die die einzelnen Berichte des Testaments auf ihre Weise durchsichtig macht und interpretiert. Höchst bemerkenswert ist diese Interpretationsweise. Mit wenigen Worten, die auch durch die Übersetzung hindurch ihren Klang behalten, gelingt SINGH eine eigen-

tümliche Brechung herkömmlicher Exegese. Daraus ergibt sich die Anziehungskraft seiner Verse:

„Was Menschen Wasser nannten,  
verwandelte Er in Wein.  
Wer immer es war, der davon trank,  
der befreite sich selbst aus seiner Enge,  
in den Rausch einer Entdeckung!“ (21).

Hier ist der einzelne aufgerufen zum Nach-Denken auf Entscheidung hin, wie es denn heißt:

„Und alle, die Ohren haben zu hören,  
die hörten, denn Er ließ sie nicht schlafen“ (75).

Dieses Nicht-schlafen-lassen muß ingressiv verstanden werden: Er läßt nicht schlafen diejenigen, die Ohren haben — wo auch immer ihre Heimat sei. Dies ist das Anliegen SINGH's, und so wird aus „den Evangelien“ ein Evangelium, denn Er starb „für uns und für alle“. Auch das Auffassen des Kreuzestodes zeigt, wie SINGH gewohnte Sätze deutet:

„Und Jesus schrie: „O Gott,  
warum verläßt Du MICH?“ (78).

Indem SINGH nicht beschönigt, bringt er nahe, und im Nahebringen ist die Forderung zu hören:

„Jeder, der geboren ist,  
muß wieder-geboren werden,  
und jeder, der tot ist, muß  
vom Tode auferstehen“ (11).

Die Eindringlichkeit des Werkes wird durch die Graphiken der Tochter SINGH's ergänzt. Auf den Schluß des Nachwortes hingegen (92f.) wäre besser verzichtet worden. Einerseits nämlich steht Eigenlob niemandem — und auch keinem Buch — gut zu Gesicht, andererseits darf auch nicht der Eindruck erweckt werden, als sei die vorliegende Dichtung geeignet, die Stelle christlicher Exegese einzunehmen. Der zweite Einwand wiegt schwerer; läßt man dem Werk aber seinen Bereich und damit sein Recht, so wird es die Erwartungen voll erfüllen und zur Bereicherung auch für den Christen beitragen können.

Freiburg/Br.

Dr. Bernhard Uhde

**Stockmeier, Peter:** *Glaube und Religion in der frühen Kirche.* Herder/Freiburg-Basel-Wien 1973; 144 S., kart. DM 18.80

Die auf dem Felde neuzeitlicher Religionskritik angesiedelte Antithese von Glaube und Religion wird in der vorliegenden Veröffentlichung des Münchener Altkirchengeschichtlers und Patrologen P. STOCKMEIER auf den Raum der Alten Kirche angewandt. Der Verfasser ist sich dabei der Schwierigkeit seines Unterfangens durchaus bewußt: Eine aus moderner Fragestellung erwachsene Problematik läßt sich nicht ohne weiteres auf längst vergangene Kirchenzeiten anpassen.

Nach Einleitung und Forschungsbericht (9—16) wird in sechs Kapiteln der angesprochene Problemkreis exemplarisch vorgeführt. Ausgangspunkt bildet dabei die knappe Skizzierung der religiösen Umwelt des frühen Christentums. Die Tatsache, daß das Evangelium in einer Welt dichtester Religiosität verkündet wurde, kann nicht genug betont werden (mehrmals die Formulierung: Es gab kein „religiöses Vakuum“). Das war zweifellos ein Vorteil für den Lauf der ur- und

frühchristlichen Mission; es führte aber auch ganz von selbst zur „religiösen Interpretation“ des christlichen Glaubens. P. STOCKMEIER demonstriert diesen historischen Vorgang am „religiösen Universalismus“ der nachapostolischen Zeit (31—42), an der Auseinandersetzung der altkirchlichen Apologetik mit dem Heidentum (43—71), an der Einbeziehung des christlichen Glaubens in die Begrifflichkeit von Gnosis und Paideia (72—80), in der „öffentlich-rechtlichen Anerkennung des Christentums“ (81—99) und schließlich an „der Identifikation von Glaube und Religion im spätantiken Christentum“ (100—119). — Die Darstellung geschieht in flüssiger, leicht eingängiger Weise; Anmerkungen und Literaturverweise stehen am Schluß des Buches.

Trotz der modernen Fragestellung hat sich der Verfasser in seiner historischen Darlegung nicht unter das Diktat moderner Antworten gebeugt. (Ein Beispiel solcher Schlußfolgerungen bieten die Erwägungen J. BLANKS über P. STOCKMEIERS Buch = *Herderkorrespondenz* 27 [1973] 590—594.) In seiner Ausführung wird klargestellt, wie wenig — trotz mancher Ansätze einer Religionskritik, für die auch das antike Heidentum Anknüpfungspunkte bot — ein Gegensatz von christlichem Glauben und Religion im Verständnishorizont der Alten Kirche lag. Hier drängte sich das andere Gegensatzpaar auf: wahre und falsche Religion.

Gerade dieser Gegensatz führte zu einem gerüttelten Maß an Adaption und Akkommodation an die religiöse Umwelt in einem Ausmaß wie sie in keiner späteren Phase der christlichen Missionsgeschichte gewagt wurden. Freilich stand allem späteren Bemühen in der Missionsgeschichte ein Hindernis im Wege: Die in der antiken Situation gewordenen kirchlichen Formen und Strukturen wurden trotz ihrer zeitgebundenen Dimension „unter dem Vorwand theologischer Qualität der Diskussion“ entzogen (122).

Einige Anmerkungen zu Einzelausführungen: In den Ausführungen zum NT ist vielleicht das paulinische Glaubensverständnis zu sehr betont. — Zum Mißverständnis des Judentums durch Paulus (S. 22, Anm. 9) vgl. die Thesen H. J. SCHOEPS, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (Tübingen 1959; Neudruck: Darmstadt 1972). — Das Donatistenwort: ‚Was hat der Kaiser mit der Kirche zu tun?‘ ist sicher eine großartige Formulierung. Beim Zitieren sollte aber doch deutlich gemacht werden, daß es wohl kaum gesprochen worden wäre, wenn die Donatisten mit ihrer Eingabe bei Kaiser Konstantin 313 und 314 zum Ziele gekommen wären. — Wenn Markion als „Protest gegen eine religiöse Deutung des Glaubens“ aufgegriffen wird (41—42), dann kann nur eine sehr eingeschränkte Markioninterpretation eingehalten werden.

Freiburg i. Br.

K. Suso Frank

## VERSCHIEDENES

**Antweiler, Anton:** *Heutige Einwände gegen das Christentum* (= Kritische Texte, 12) Benzinger/Einsiedeln 1973; 57 S., DM 4.80

In der vorliegenden kleinen Schrift hat ANTWEILER sich eine große Aufgabe gesetzt. Auf nur 56 Seiten soll versucht werden, „zu klären, um zu entscheiden, oder wenigstens, um die Entscheidung vorzubereiten, nämlich die, ob man Christ bleiben oder werden will“ (8). Um das Ergebnis der Untersuchung gleich vorwegzunehmen: Das Christentum hat dann und insoweit eine Aufgabe, als es imstande ist, „jedem und allen, dazu zu helfen, das Leben zu erfahren, es auszu-

füllen und auszuweiten“ (57). Durch eine klare Gliederung, eine knappe (manchmal fast kryptische) Sprache und eine konzentrierte Gedankenführung gelingt es A., eine ganze Reihe von Argumenten *Pro* und *Contra* zusammenzutragen. Als Einwände nennt er im wesentlichen folgende: die Unklarheit in der Person Jesu Christi und die Unbestimmtheit seiner Lehre, den Europäismus in der Darstellung und Verkündigung des Christentums, den mangelnden Einfluß auf die Gestaltung der heutigen Gesellschaft, das Verfallensein an die Macht und den Besitz sowie die Jenseitigkeit in der Verkündigung. Bei der nachfolgenden Gliederung dieser Vorwürfe versucht A. zwar, die Einwände zu widerlegen oder wenigstens zu entkräften, — z. B. auch die Christen sind Menschen; in vielen Punkten sei man daran, sich zu bessern; anderes könne nun einmal nicht geändert werden — doch will dies nicht recht gelingen. Als vorherrschender Eindruck bleibt, daß diese Einwände so schwerwiegend sind, daß ernste und berechtigte Zweifel am Christentum bleiben.

Die positiven Gründe für das Christentum, die A. zusammenträgt, können diesen Eindruck nur unzureichend korrigieren. Die Aufforderung „Weitermachen“ klingt doch sehr nach einer hilflosen Durchhalteparole, die solange nicht überzeugen will, als man nicht voraussetzt, was zu beweisen wäre, daß am Christentum „etwas ist“. Auch der Hinweis auf die Leistungen des Christentums in der Geschichte — die Bewahrung des antiken Geistesguts, die Kultivierung Europas, die beispielhafte Altersversorgung durch die Klöster, die Leistungen auf dem Gebiet der Kunst — ist von zweifelhafter Überzeugungsstärke. Bedenkenswerter und mehr vom „eigentlich Christlichen“ geprägt sind die folgenden Argumente: Das Christentum sorgt für die Wertschätzung des Menschen; es tritt ein für eine offene Zukunft; und — dies nennt A. den wichtigsten Grund — das Christentum leistet, „Jesus lebendig zu erhalten“ (49).

A. ist sich bewußt, daß die Gegenüberstellung der *Pro*- und *Contra*-Gründe nicht notwendig zu einem eindeutigen Ergebnis führt. Es bleibt eine Entscheidung, die so oder so ausfallen kann. Denn: „Wie immer man sich entscheidet: den Nebel des Wirklichen wird man bestenfalls zeitweilig erhellen, aber nicht auflösen können“ (55). A. selbst plädiert für das Christentum und möchte in ihm eine Kraft sehen, die hilft, daß die Menschen das Leben haben und es in Fülle haben (*Joh* 10.10).

Nach der Lektüre der kleinen Schrift bleiben viele Fragen offen. Als Grundlage für eine Diskussion ist das Büchlein sicher zu empfehlen. Doch läßt sich ein unbefriedigtes Gefühl nicht übersehen: Man hätte gern mehr über das „Leben“ gehört und über die Möglichkeiten, die das Christentum zu seiner Weckung, Bewahrung und Stärkung bietet. Dafür wäre es notwendig, mehr über die Person Jesu Christi zu sagen, den das Christentum als „wichtigste Aufgabe“ lebendig erhält.

Georg Evers

**Bamberg, Corona:** *Lernprozeß Ordensgemeinschaft*. Probleme und Möglichkeiten. Kyrios-Verlag/Meitingen-Freising 1973; 40 S., kart. DM 3.50

Frau CORONA BAMBERG, Benediktinerin der in Deutschland bekannten Abtei Herstelle, kennzeichnet hier mutig den Anspruch heutiger Zeit an die Orden und den Wandel der Modelle von Gemeinschaft innerhalb der Orden. Die Gemeinschaft orientiert sich nicht mehr einfach nach einem vorgegebenen Schema (z. B. der Familie), sie wandelt sich von einer geschlossenen zu einer geöffneten Gruppe und von einer ideell fixierten Kommunität zur Gefährtenschaft auf dem Weg.

Als wichtige gemeinschaftsaufbauende Faktoren nennt sie Lernbereitschaft, Information, Kommunikation und menschlich-geistliche Reife. — Eine Kleinschrift, die nicht fertige Antworten bringt, die kritisch ist, aber fern von bloßer Kontestation, und zu Versuchen in der Praxis anregt.

Rom/Tutzing

Sr. M. Aquinata Böckmann OSB

**Brunnert, Gerhard:** *Glaubenserfahrung und Psychotherapie*. Predigten eines Analytikers. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Joachim Scharfenberg. Claudiusverlag/München 1973; 276 S., DM 19.80

BRUNNERT geht von der heute in weiten Kreisen gängigen Auffassung aus: „Es blieb dem Juden Sigmund Freud vorbehalten, die Hintergründe seelischer Erkrankungen aufzuspüren und den seelisch Erkrankten Hilfe zu leisten. Freud hat übrigens wie nur wenige andere ganz energisch an den Grundfesten unserer christlichen Gottesvorstellung gerüttelt. Aber gerade ihm bescheinigt der Theologieprofessor Paul Tillich, daß er mit der Entdeckung und Anwendung von Hilfsmöglichkeiten für seelisch Erkrankte in den letzten fünfzig Jahren wohl am meisten auf der Welt für das Evangelium getan hat“ (156). Diese Klischee-Vorstellung verkennt und ignoriert die Tatsache, daß die christliche Aszetik und Mystik eine weitausgebaute Lehre von seelischen Erkrankungen gehabt hat. Das Zerschneiden der Tradition hat zur Folge, daß die kritischen Kategorien zur Beurteilung der Psychoanalyse ausfallen und mithin die notwendige Scheidung unterbleibt. BRUNNERT kennt auch die heutigen Vertreter der Psychoanalyse und wertet ihre besten Vertreter aus. Das schließt indes nicht aus, daß man beim Lesen dieser „Predigten“ das Gefühl hat, auf schwankendem Boden zu stehen. BRUNNERT eignet sich auch ROBINSONS These vom Zusammenbruch des dreistöckigen Weltgebäudes an. So hat es manchmal den Anschein, als ob Gott selbst ausfiele. In Ausführungen über die Liebe ist von einer Liebe zu Gott nicht die Rede (36). Überhaupt sind die theologischen Positionen sehr vage und nicht recht faßbar. Rasch wird ausgewichen auf Tägliches und Alltägliches, so daß die Einstrahlung der ewigen Wahrheiten in das menschliche Leben nicht zum Zuge kommt. Gelegentlich verfällt der Autor in die Manier eines hochfahrenden Moralisierens, so wenn er behauptet: „In Lateinamerika herrschen verschiedene Machthaber, die nichts anderes tun, als die bisherigen Machtverhältnisse zu bewahren und die alle vernünftigen Versuche, sinnvolle Reformen durchzusetzen, brutal unterdrücken“ (53). Dieses typische Klischee-Urteil wird von guten Kennern der Verhältnisse in Lateinamerika als empörend unsachlich abgelehnt. — Ein Prediger, der BRUNNERTS „Predigten“ liest, vermag sich wohl in Einzelheiten von ihnen anregen zu lassen, wird sie aber in dieser Form kaum benutzen können.

Fulda

Georg Siegmund

*Der Johanniterorden. Der Malteserorden. Der ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem.* Seine Aufgabe, seine Geschichte. Hrg. von Adam Wienand in Verbindung mit Carl Wolfgang Graf von Ballestrem und Christoph Freiherr von Imhoff. Wienand-Verlag/Köln 1970; 661 S. mit 158 Abbildungen und 2 gefalteten Beilagen. Leinen DM 48.—

Wer das Inhaltsverzeichnis dieses Geschichtswerkes durchliest, drei Seiten mit 35 bis 40 Titeln (von 28 Verfassern), wird keine einheitlich durchgeführte Darstellung der Geschichte des Johanniterordens erwarten. In der Tat gibt es Über-

schneidungen und Wiederholungen, wenn z. B. ein eigener Abschnitt über die Burgen der Johanniter (116—143), ein weiterer über die Bauten des Johanniterordens in Akkon (108—115) gebracht werden, die sich beide gut in das Kapitel „Die Johanniter und die Kreuzzüge“ (32—108) hätten einbauen lassen. Da stehen wissenschaftlich gut fundierte Abschnitte neben einem erbaulichen Traktat: „Die Bedeutung der Johanniter für das Abendland“ (21—31). Doch ist eine gewisse Einheitlichkeit dadurch gewahrt, daß die eigentlich historischen Abschnitte bis zum 19. Jahrhundert vom Herausgeber WIENAND verfaßt sind.

So kommt trotz mancher Mängel doch ein gutes Sachbuch zustande, ein echtes „Hausbuch“ für die heutigen Johanniter-Malteser und alle, die an ihrer abwechslungsreichen Geschichte Interesse haben.

Drei Punkte sind als besonders wertvoll herauszuheben. Da ist zunächst einmal das Kapitel über die Kommenden des deutschen und böhmischen Großpriorats (334—441). Von einer Karte unterstützt, erhalten wir ein übersichtliches Bild der vielen Johanniterklöster im deutschen Raum, von Friesland bis zur Schweiz und von Brandenburg bis zum Elsaß, wobei noch die bedeutendsten Kommenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung ausführlich beschrieben werden. Hatte man aus früheren Darstellungen der Ordensgeschichte den Eindruck gewonnen, daß die Johanniter sich überwiegend aus dem französisch-spanischen Sprachraum rekrutierten, so zeigt sich hier, welch große Bedeutung auch das deutsche Element für die Johanniter des Mittelalters gehabt hat. — Ein zweites, dem besonderen Interesse entgegengebracht wird, ist die Darstellung der jüngsten Entwicklung des Ordens: „Die Gliederung des Malteser-Ordens in der Gegenwart“ (442), „Gliederung und Regel des Johanniter-Ordens in der Gegenwart“ (515). Es gibt also heute zwei verschiedene Orden, katholische Malteser und evangelische Johanniter; beide nennen als wichtigen Zweck ihrer Gemeinschaft die Hospitalität. Kapitelüberschriften wie „Malteserorden im Kampf gegen die Lepra“ (285), „Deutsche Malteser in Vietnam, Französische Malteser in Biafra“ (290) zeigen, daß Malteser heute in die Nähe der Missionare gerückt sind. Auf S. 455 erfahren wir, daß von den drei Klassen der Malteser die erste Klasse religiöse Gelübde ablegt und damit die Gemeinschaft zum „Orden“ im Sinne des *Codex Juris Canonici* macht. — Ein drittes, das sich auf das gesamte Werk bezieht, ist die „nahezu bibliophile Ausstattung mit Bildern, Karten und Faksimiles“. So wird der Text des 661 Seiten umfassenden Bandes weitgehend aufgelockert und lebendig gemacht. Angesichts dieser reichen Ausstattung ist der Preis für den Band als billig zu bezeichnen. — Die Reihe der „Corrigenda“ (661) müßte noch um einige vermehrt werden (S. 9 unüberstrittenen statt unbestrittenen, S. 81 Herr statt Heer, S. 372 Bösting statt Börsting), hält sich aber in Grenzen.

Hiltrup

Dr. Joseph Dephoff MSC

**Lehmann, Karl/Rahner, Karl (Hrsg.): *Marsch ins Getto?* Der Weg der Katholiken in der Bundesrepublik. Kösel/München 1973; 144 S.**

K. RAHNER hat in einem Kurzaufsatz der *Stimmen der Zeit* 1972 gefragt, ob der Weg der bundesdeutschen Katholiken nicht als „Marsch ins Getto“ angesprochen werden müsse. Nun haben es manche Schlagworte an sich, daß sie zwar von allen irgendwie verstanden werden, einer philologischen Analyse jedoch nicht standhalten. So ist es auch möglich nachzuweisen, daß „Getto“ im ursprünglich historischen Sinne auf keinen Fall das gemeint hat, was das Wort heute besagen soll, und somit höchstens eine partielle Identifizierung von ursprünglichem Inhalt und heutigem Aussagegehalt herstellbar ist. Einige der Auto-

ren, die zur Frage RAHNERS Stellung genommen haben, glauben auf diese Weise die Diskussion um das Schlagwort abschließen zu können. So begrifflich gescheit diese Methode ist, eine Diskussion zu beenden, so wenig trifft sie doch den Kern der Frage. In der Mehrzahl der Fälle stimmen denn auch die Autoren der Befürchtung RAHNERS zu, daß ein versteckter oder offener Wille zum Getto besteht, d. h. „eine in Glaube und Lebenspraxis und in der Reaktion auf die gesellschaftliche Umwelt in sich sehr homogene, nach außen deutlich abgegrenzte Gruppe, die auf ihre Geschlossenheit und auf die damit gegebene Bedeutung nach außen stolz ist“ (136). Vertreter unterschiedlichen Alters, unterschiedlicher Herkunft und Beschäftigung, auch unterschiedlicher theologischer Provenienz und Ausrichtung sind eingeladen worden, zu RAHNERS Frage oder These Stellung zu nehmen. Entsprechend fallen die Stellungnahmen aus, die alphabetisch angeordnet sind und sich im ganzen durch einen erfreulich konkreten Stil auszeichnen. Genannt seien die Stimmen des Pastoraltheologen (K. FORSTER) und der Praxis (M. DIRKS, E. ENGELKE), des Kenners der ökumenischen (H. FRIES) und der pädagogischen Situation (H. R. LAURIEN), der Historiker (O. KÖHLER, H. MAIER), der Systematiker (K. HEMMERLE, K. LEHMANN), des Journalisten (J. O. ZÖLLER). Nicht alle Autoren pflichten RAHNERS These bei. Zu beachten sind vor allem die Differenzierung bei K. FORSTER (Getto oder Diaspora?), O. KÖHLER (Das Getto und die Christen im 3. Jahrtausend), H. MAIER (Der Marsch ins Getto findet nicht statt). Mit Recht sollte auch heute defaitistischen Tendenzen gewehrt werden. Wichtig aber bleibt eine realistische Einschätzung der Situation. Wer aber wird leugnen, was K. LEHMANN in der nachkonziliaren deutschen Kirche wachsen sieht: den mangelnden Mut zu gezielten, auswertbaren Experimenten (113), „die gegenwärtige Konzeptionslosigkeit im Bereich ordnungspolitischer, gesellschaftlich-sozialer und bildungspolitischer Aufgaben“ (ebd.), das Erlahmen des kirchlichen Erneuerungs- und Reformwillens (114), die wachsende Kooperationsunwilligkeit, Dialogverweigerung und Gruppenideologien (115). Ein Buch, das in vieler Hinsicht nachdenklich stimmt!

H. Waldenfels

**Morel, Julius:** *Glaube und Säkularisierung*. Kann Säkularisierung den Glauben fördern? Echter-Verlag/Würzburg und Tyrolia-Verlag/Innsbruck-Wien-München 1972; 76 S., DM 14.80

In der interdisziplinär möglichen Annäherung einer Ringvorlesung behandeln sieben Professoren der Theologischen Fakultät Innsbruck das Verhältnis von Glauben und Säkularisierungsprozeß. Aus religionssoziologischer Sicht grenzt J. MOREL Kirche, Christentum und Glauben gegeneinander ab. Mit Recht stellt er fest, daß auch der Atheist nur „die Gottesvorstellung seiner Umwelt, seiner Zeit, seiner Welt ablehnen“ kann (13). Die Offenheit für Transzendenz möchte E. CORETH auch dort gesichert sehen, wo ein „Christentum ohne Religion“ propagiert wird, auch wenn er selbst eine solche Formel insofern ablehnt, als sie mit einem abgeleiteten Religionsverständnis arbeitet. M. MARLET wendet sich unmittelbar der Bedeutung von Säkularisierung zu, die er in drei Hauptlinien darstellt. Er sieht in ihr „eine definitive Phase in dem ganzen Prozeß der Entwicklung des menschlichen Lebens, in dem ganzen Prozeß der Entfaltung der Weltanschauung; es kann damit gemeint sein eine Differenzierung der verschiedenen Bereiche in dem einen menschlichen Leben, oder aber es kann gerade der Gestaltwandel des christlichen Glaubens gemeint sein“ (23). Hier wie überhaupt bei der Lektüre der einzelnen Beiträge kann man sich aber dann doch der Frage nicht

erwehren, die schon SCHILLEBEECKX gestellt hat (vgl. *Gott — die Zukunft des Menschen*. Mainz 1969, 142—174), ob der ganze kulturelle Umschwung, der sich in unserer Zeit vollzieht, tatsächlich mit dem pauschalen Schlagwort „Säkularisierung“ sachgerecht beschrieben ist. Es fällt auf, daß die konkrete Weltsituation selbst fast gar nicht in den Blick kommt; daß trotz der Auseinandersetzung mit der Säkularisierung es über eine formale Auseinandersetzung nicht hinausgeht; daß weder die Redeideologisierung der Welt, die wachsende Ablösung des Religiösen durch das Politische, der dogmatische Einsatz der einzelwissenschaftlichen Analyse, sei es die soziologische, sei es die psychologisch-psychoanalytische mit ihren jeweiligen ideologischen Prämissen, in den Blick fällt. Die Abnahme bzw. der Wandel des Religiösen findet in den Beiträgen von N. KEHL über „Jesus und die Religion“, bei W. KERN („Glaube ohne Religion?“), bei H. B. MEYER („Religiöse Praxis in einer säkularen Welt“) verständnisvollen Trost, doch ist das Ergebnis mehr als Selbsttrost? MOREL sieht in der Säkularisierungsdebatte abschließend Elemente einer — legitimen — Selbstrelativierung: „Wenn etwas eine Zeitlang mit einem stärkeren Absolutheitsanspruch als aus der Natur der Sache begründbar gesetzt worden ist, dann ist die Relativierung bis zu einem bestimmten ‚Stellenwert‘ gleichzeitig ein Gesundungsprozeß“ (80). Er sieht diesen Prozeß nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem erhöhten Interesse und dem verstärkten Verantwortungsgefühl gegenüber den großen Problemen der Menschheit: Hunger, Krieg, Unterdrückung. Nicht gesehen wird, daß diese Probleme nicht mehr einfach als „Sach“-Probleme behandelt werden können, sondern inzwischen dort, wo Christentum und Religion der radikalen Kritik zum Opfer fallen, konsequenterweise politischen Ideologien z. T. totalitärer Art ausgesetzt sind. Nicht selbstbespiegelnde Reflexion tut daher not, sondern Reflexion auf den immanenten Weltauftrag der Christen, der von sich fortweist. Hier dürfte die Debatte eine genuine Fortsetzung erfahren.

H. Waldenfels

**Xhaufflaire, Marcel:** *Feuerbach und die Theologie der Säkularisation*. Kaiser/München und Grünewald/Mainz 1972; 298 S.

Die Untersuchung wurde erarbeitet als Dissertation bei J. B. METZ und ist vom Verf. selbst gedacht als Beitrag eines Theologen für Theologen (9). Aus der Konfrontation mit FEUERBACH geht es ihm um die Theologie der Säkularisation. Zu Recht bezweifelt er, „daß der Theologe, solange er nicht als Theologe durch die Hölle der klassischen Religionskritik hindurchgegangen ist, sich nicht theoretisch einer Welt nähern kann, deren Zeitgenosse er doch, zumindest ‚biologisch‘, ist“ (16). Die These, die er in dieser Konfrontation zu entwickeln sucht, läuft darauf hinaus, „daß die Theologien der Säkularisation zwar mutige, großzügige und auch notwendige Bemühungen sind, daß sie aber nur den ‚internen‘ Bereich der Kirche betreffen und daß der spezifische Gehalt ihrer Theorien sich kaum mit den Bestrebungen treffen kann, in denen die zeitgenössische Welt versucht, sich zu verstehen und zu verwandeln“ (16).

In den beiden ersten Teilen geht Verf. in kritischer Lektüre dem Anliegen und dem Werk FEUERBACHS nach. Das Anliegen schildert er anhand der Grundzüge seiner geistigen Biographie. In dieser zeichnet Verf. den Weg FEUERBACHS von der Theologie zur Antitheologie, seine anfängliche Prägung durch „das ziemlich aristokratische Ideal der desinteressierten Wirklichkeitsbetrachtung, welches früher die studierenden Mönche gelebt hatten“ (31f), den Einfluß der per-

sönlichen universitären Erfahrungen, der Verbindung mit der HEGELschen Linken, sein Verhältnis zu MARX, seine Einstellung zur revolutionären Praxis. Im Werk FEUERBACHS unterscheidet Verf. drei Perioden, in denen „die Wirklichkeit zunächst das ‚Wirkliche‘ des ‚Wirklichen‘ (ist): der Geist, die eine und allgemeine Vernunft. Dann ist sie der Mensch, die menschliche Gattung, das Wesen des Menschen. Schließlich ist sie die Sinnlichkeit, die Natur, die Empirie“ (197). Der FEUERBACH der dritten Periode ist nach Ansicht des Verf. „auf fanatische Weise ‚anti-dualistisch‘“ (197). Damit fällt ein Stichwort, auf das man bei METZ-Schülern in jüngerer Zeit immer wieder stößt, ohne daß jedoch der Versuch gemacht wird, den Begriff „Dualismus“ exakter zu umschreiben und entsprechend evtl. zwischen legitimen und illegitimen Weisen eines „Dualismus“ zu unterscheiden. An diesem Schlüsselbegriff müßte — trotz, vielleicht aber auch gerade wegen FEUERBACH — sich eine Diskussion entzünden. — Alle Perioden durchzieht dann das Verlangen, einen kritischen Standpunkt, d. h. einen von der „Sklaverei des mittelalterlichen Christentums“ freien Standpunkt zu gewinnen (105). Dieser Standpunkt ist zunächst noch ein in der Negation des Idealismus und damit von diesem abhängiger Standpunkt (121). Es geht FEUERBACH jedoch um eine Methode, „die in keiner Weise mehr von der Theologie oder der idealistischen Spekulation belastet ist“ (127). Auf der Suche nach den konkreten Kriterien der Wahrheit gelangt er schließlich zum „Standpunkt der Sinnlichkeit“; auffallenderweise werden nicht „Praxis“ oder „Revolution“ zum entscheidenden Moment der Anti-Philosophie, sondern „Sinnlichkeit“ (141). Es deutet sich aber die neue Philosophie an, in der „der Glaube durch den Unglauben, die Bibel durch die Vernunft, die Kirche durch die Politik, der Himmel durch die Erde, das Gebet durch die Arbeit, die Hölle durch das Elend, der Christ durch den Menschen ersetzt“ werden (151). Die praktische Rolle der Philosophie sieht er darin, daß sie ihre Zeit und ihre Gesellschaft diagnostiziert und daraus die entsprechende „Pathologie“ entwickelt (154). Die Diagnose seiner Zeit und Gesellschaft aber ist pessimistisch, insofern FEUERBACH „das ‚Gespenst‘ des Christentums und des Idealismus noch überall herrsche(n)“ sieht (155). Das aber lasse sich nur ändern, „wenn man die Gemüter ändere, wenn man ihnen eine neue Gesamtkonzeption der Wirklichkeit eingäbe, welche an die Stelle der christlichen Religion treten würde“ (155f).

In der Kritik an FEUERBACH greift Verf. Punkte der MARXschen Feuerbachkritik auf: die letztlich nicht vollzogene Lösung von dem zu bekämpfenden System, dem er auch in der Anti-Position noch verhaftet bleibt (200ff), das nicht bewältigte Theorie-Praxis-Problem (20ff). Er geht aber selbst noch einmal in der Reflexion auf die Geschichtstheorie über diese Kritik hinaus (209ff). Im Anschluß an die von ihm gemeinte Geschichtstheorie zeigen sich dann auch die Konsequenzen für den Glauben: „Die Ausarbeitung einer Theorie und einer Praxis des Glaubens auf der Grundlage einer kritischen Geschichtstheorie und der revolutionären Praxis hätte *praktisch* (für den Glauben!) die Konsequenz, daß der Tod der ersten Theologie (und dessen, was sie erläutert) als nichtkritischer Theologie, als Identitätssystem, als Apologetik oder Ideologie, zusammenfallen würde mit ihrer kritischen Reproduktion, ihrer Wiederherstellung oder ihrer Reinkarnation (Resurrektion!) gemäß den Formen und den Folgen für die ‚Praxis‘, welche wir noch nicht kennen. Dieses ‚Fegfeuer‘ der Theologie (das notwendig denjenigen als ‚Hölle‘ erscheint, die noch der ersten Theologie verhaftet sind) scheint die einzige Bedingung dafür zu sein, daß der Tod der Theologie (ihre theoretische und praktische Aneignung auf der Ebene der Wissenschaft und anderer Praxen) auch ein theologischer Tod ist. Auf der Ebene des Erlebten ist es natürlich unvermeidlich, daß

sich die Religionen und im besonderen das Christentum auch weiterhin ‚ideologisch‘ reproduzieren, sei es infolge der Einfachheit des Geistes der Orthodoxie, sei es infolge der Implikationen ihrer ‚Säkularisation‘ (verstärkt oder nicht), zum Beispiel als ‚ontotheologische‘ Auffassung des Wirklichen oder als anthropologisierende Konzeption der Totalität. Es ist gleichfalls unvermeidlich, daß sich ihre Gegner auch weiterhin auf der gleichen abstrakten Ebene bewegen, welche noch die ihrige ist. Das ist überdies der Grund, warum eine Theorie des Glaubens in der Geschichte heute kaum mehr anders aufgestellt werden kann als unter einer kritischen und negativen Form (was denjenigen als Unglaube erscheint, deren Glaubensbekenntnis und deren frommes Verhalten Ausdruck ihrer Unfähigkeit bleibt, theoretisch und praktisch das Wirkliche anders als auf ideologische und despotische Weise zu begreifen). Selbstverständlich unterscheidet sich das Schicksal des christlichen Glaubens und seiner Vermittlungen hierin nicht von dem Schicksal der aktuellen gegenwärtigen Welt“ (227f.).

Wer diesen Konsequenzen gefolgt ist, muß dann allerdings die verschiedenen theologischen Reaktionen auf FEUERBACH unzureichend finden. Verf. kritisiert folglich die „positivistische“ Theologie KIERKEGAARDS und BARTHS, die Vermittlungstheologie etwa PANNENBERGS, die Theologie des Dialogs. Kritik findet schließlich aber auch die „Theologie der Säkularisation“, „der F. GOGARTEN nach 1945 und der J. B. METZ vor 1967“ (261). An ihnen expliziert Verf. seine zuvor genannte These. Er wirft der Theologie der Säkularisation die Unfähigkeit der historischen Verifikation ihrer Thesen, damit „ein ideologisches Verfahren“ (265) vor. Einen weiteren Widerspruch sieht er gegeben, „wenn sie auf unhistorische Weise, ‚theoretisch‘ und apriorisch die ‚Notwendigkeit‘ des christlichen Geistes in unserer Welt und in der Welt von morgen aufzeigte. Der Glaube und die Theologie, a priori notwendige Bedingungen für die säkularisierte Welt, erweisen sich in der Geschichte ebenso ‚ideologisch‘ wie die ‚Antitheologie‘ oder die verkehrte Philosophie Feuerbachs“ (268). In diesem Zusammenhang erscheint dann auch von neuem der Vorwurf einer „dualistische(n), antithetische(n) Konzeption der Wirklichkeit“ (270). Die Theologie der Säkularisation will nämlich „diese Säkularisation begründen, bestimmen, ihr einen Sinn geben: sie lehnt es ab, selbst in gewisser Weise diese Säkularisation zu sein. Ihre einzige historische Auswirkung würde darin bestehen, die ‚Totalitarismen‘ zu entlarven: aber sie hat zu wenig ‚Fleisch‘, um mit den tatsächlichen Totalisierungen der modernen Gesellschaft in ihrer politischen und wissenschaftlichen Aneignung der Welt solidarisch zu sein. In gewisser Weise ist die Theologie der Säkularisation eine Theologie der Kapitulation des Christentums vor der modernen zeitgenössischen Welt. Sie ist nicht wirklich an ihrer Geschichte interessiert und mystifiziert überdies das Schicksal des konkreten Menschen. Sie begleitet die ‚Praxen‘ der Erkenntnis und des Handelns des neuzeitlichen Menschen nicht von innen her. Mit anderen Worten, die Theologie der Säkularisation ‚begleitet‘ die zeitgenössische Welt nur auf ideologische Weise. Man könnte sagen, daß der Mangel der Theologie der Säkularisation genau darin besteht, daß sie keine säkularisierte Theologie ist, ebenso wie die ‚neue Philosophie‘ Feuerbachs uns als Ideologie erscheint und nicht als Theorie über das gesellschaftliche Ganze der Praxen. Ihre Argumentationsweise erweckt den Eindruck, als ob sie ‚persönlich‘ von dem Prozeß der ‚Vergeschichtlichung‘ oder der ‚Säkularisation‘ bewahrt bleibe, der die Welt kennzeichnet, in welcher sie sich vorfindet, und als ob die Vielzahl der weltlichen Praxen nicht das ‚Fleisch‘ seien, in dem sich die Offenbarung, der Glaube oder die Theologie selbst erneuern oder vermitteln müßten“ (270f.).

Für Verf. stellen sich abschließend die beiden Fragen, ob „die aufeinanderfolgenden Säkularisationen des Glaubens diesen notwendig und unweigerlich auflösen und letztlich auf antichristliche Konzeptionen hinauslaufen“ und ob „es nicht eine äußerste Grenze für diesen Prozeß“ gibt (281). Verf. zeigt sich hier optimistisch. Für ihn bedeutet „Säkularisation des Glaubens“ theologisch „nichts anderes als die fortlaufende geschichtliche Verwirklichung dessen, was durch die biblischen Worte der Inkarnation oder auch des Todes und der Auferstehung des Herrn bezeichnet wird“ (285). Hinzu kommt der Appell an das „freie Christentum“ (286ff). Hier aber stellt sich dann die Frage, was die altgewohnten Worte meinen, die schnell und ungeschützt ins Spiel gebracht werden. Entweder meinen sie, was sie immer schon gemeint haben — dann war der Weg zu ihnen am Ende doch reichlich umständlich; oder sie meinen etwas anderes — sollte man dann nicht den Mut fordern dürfen, daß gesagt wird, was mit den Worten „Inkarnation“, „Tod und Auferstehung des Herrn“ gemeint wird? Schließlich ist ja nicht einmal die „erste Theologie“, um im Jargon zu bleiben, sich da so ganz sicher, was sie zu sagen hat.

H. Waldenfels,

#### HERAUSGEBER-NOTIZ

Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V. und das Missionswissenschaftliche Institut MISSIO e.V. haben vereinbart,

ab 1. Januar 1975

die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft sowie die Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte gemeinsam herauszugeben (s. dieses Heft, Seite 298).

Die Chefredaktion übernimmt Herr Dr. Georg Schückler. — Die Anschrift der Redaktion lautet:

D-5100 Aachen, Hermannstraße 14

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* P. FRITZ KÖSTER SAC, 8136 Percha b/Starnberg, Bergerstr. 17 · Prof. Dr. WALTER VOGELS PB, Faculty of Theology, Saint Paul University, 223 Main Street, Ottawa 1/Canada · Prof. Dr. DAVID TRABOULAY, History Dept., Staten Island Comm. College, City University of New York, Staten Island, N.Y. 10301, USA · Drs. ALPHONS VAN DIJK, Ruhr-Universität, Abt. für Ev. Theologie, Theologie der Religionsgeschichte, 463 Bochum, Buscheystraße.



27. 2. 78

25. JULI 1978

13. 12. 78

13. SEP. 1982

14.80