

N12<522893931 021



ubTÜBINGEN



32. -
26
F
50 ✓

K 22 190 F

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

59. JAHRGANG
JANUAR 1975 · HEFT 1

Inhalt

HUBERT BUCHER: Afrikanische Bekehrung 3 · JOSEPH J. SPAE: Three Notes on the Christian-Buddhist Dialogue 20 · UDO TWORUSCHKA: Einsamkeit — ein religionswissenschaftlich vernachlässigtes Phänomen 30 · UMAR R. EHRENFELS: Weibliche Elemente in der Symbolik des Islam 44

Kleine Beiträge — HANS WALDENFELS: Zu einer Theologie der Befreiung 52 · RICHARD J. MOHR: Alte Religion und Einflüsse der Mission 58

Mitteilungen 63

Besprechungen: Missionswissenschaft 64 · Religionswissenschaft 67 · Verschiedenes 76



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

GK I 85
C
CT

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e. V.
und Missionswissenschaftliches Institut MISSIO e. V.

Redaktion: Georg Schückler (Aachen)

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

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) und des Missionswissenschaftlichen Instituts MISSIO (MWI). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtvolumen von 320 Seiten. Ladenpreis DM 32,— je Jahrgang, für Studenten DM 26,—; Preis je Einzelheft DM 8,50, für Studenten DM 6,70 (im Inland incl. 5,5 % MwSt).

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag, für Förderer des MWI durch Spendenbeiträge abgegolten. Zahlungen für das IIMF können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 81061-505 oder über Stadtparkasse Aachen, Konto-Nr. 26013. Geschäftsstelle des IIMF: D-5100 Aachen, Stephanstr. 35. — Spenden an MWI können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 258936-505 oder über Stadtparkasse Aachen, Konto-Nr. 27953 oder über Deutsche Bank Aachen, Konto-Nr. 147/4428. Geschäftsstelle des MWI: D-5100 Aachen, Hermannstraße 14.

Für die Schriftleitung bestimmte Sendungen (Manuskripte, Bücher, Tauschexemplare u. a.) werden erbeten an die Redaktion der ZMR, D-5100 Aachen, Hermannstraße 14.

Das IIMF ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster (Westf.) unter Aktenzeichen V. R. Nr. 1672, das MWI ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Aachen unter Aktenzeichen V. R. Nr. 1452 eingetragen.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1975 · Printed in Germany

Schriftwalter: Dr. Georg Schückler, Aachen

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

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

Diesem Heft liegt der Prospekt „Münsterische Beiträge zur Theologie“ bei. (Verlag Aschendorff Münster)

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

59. Jahrgang
1975



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen
und des Missionswissenschaftlichen Instituts MISSIO



Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Ashendorf, Münster (Westf.), 1975 · Printed in Germany

Schriftwalter: Dr. Georg Schückler, Aachen

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

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

Sk I 85

Inhalt des 59. Jahrgangs 1975

Abhandlungen

<i>Bucher, Hubert</i> : Afrikanische Bekehrung	3
<i>Czarkowski, Hans</i> : Zur Bedeutung und Situation der Pastoralinstitute in der Dritten Welt	112, 182
<i>Ehrenfels, Umar R.</i> : Weibliche Elemente in der Symbolik des Islam	44
<i>Enang, Kenneth</i> : Community and Salvation in the Nigerian Independent Churches	255
<i>Friedli, Richard</i> : Dialoge mit buddhistischen Menschen aus Thailand	81
<i>Hünemann, Peter</i> : Evangelium als Grundauftrag der Kirche	241
<i>Janssen, Hermann</i> : Von Mission zu Kirche in Papua-Neuguinea	286
<i>Naundorf, Gert</i> : Ignaz Köglers S.J. Elogium für Kilian Stumpf S.J. (1720)	269
<i>Naundorf, Gert</i> : Würzburger Chinabeziehungen	127
<i>Schlette, Heinz Robert</i> : Bemerkungen zur Theologie der Mission — im Anschluß an L. Rütli	161
<i>Spae, Joseph J.</i> : Three Notes on the Christian — Buddhist Dialogue	20
<i>Traboulay, David M.</i> : Christianity and the Struggle for Justice in the New World	94
<i>Tworuschka, Udo</i> : Einsamkeit — ein religionswissenschaftlich vernachlässigtes Phänomen	30
<i>Uhde, Bernhard</i> : Zur frühen Bedeutung von »ΔΑΙΜΩΝ«	170

Kleine Beiträge

<i>Bujo, Bénédet</i> : Wege christlicher Verkündigung in Ostafrika	299
<i>Große Boymann, Guido</i> : Konstanten europäischer Religionen	208
<i>Mohr, Richard J.</i> : Alte Religion und Einflüsse der Mission	58
<i>Schlette, Heinz Robert</i> : Für eine wissenschaftliche Religionswissenschaft	295
<i>Stephenson, Gunther</i> : Kritische Bemerkungen zu C. H. Ratschows Methodenlehre	201
<i>Waldenfels, Hans</i> : Zu einer Theologie der Befreiung	52

Berichte

13. Jahrestagung der »Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte« (H. J. Klimkeit)	307
---	-----

Mythos und Ethos (H. Hohegger)	133
Zweites gesamtindisches Bibeltreffen in Bangalore (F. J. Stendebach)	309

Mitteilungen

In memoriam Erzabt Prof. Dr. <i>Suso Brechter</i> (B. H. Willeke)	135
Prälat Dr. <i>Franz Pilhatsch</i> Honorarprofessor	311
Prof. Dr. <i>Georg F. Vicedom</i> † (B. H. Willeke)	63
American Society of Missiology	63
Begegnungstreffen der bayerischen Seminare für Missionswissenschaft	311
Habilitation	212

Besprechungen

Missionswissenschaft	64	136	213	312
Religionswissenschaft	67	146	220	
Verschiedenes	76	157	230	319

Besprechungen

Das alte Testament (Rusche)	230
<i>Andersen, W./Angermeyer, H.</i> : Kontinuität im Umbruch (Glazik)	76
<i>Auer, J.</i> : Die Sakramente der Kirche (Wittkemper)	77
<i>Baaren, Th. P. van/Drijvers, H. J. W.</i> : Religion, Culture an Methodology (Schlette)	295
<i>Baetke, W.</i> : Kleine Schriften (Tworuschka)	220
<i>Balchand, A.</i> : The Salvific Value of Non-Christian Religions (Waldenfels)	67
<i>Barry, C. J.</i> : Geburtswehen einer Nation (Glazik)	64
<i>Bernad, M. A.</i> : The Christianization of the Philippines (Glazik)	312
Bibliografia Missionaria XXXVII — 1973 (Glazik)	213
<i>Biemer, G./Müller, J./Zerfass, R.</i> : Eingliederung in die Kirche (Diehl)	231
<i>Biser, E.</i> : Theologie und Atheismus (Schlette)	146
<i>Bohr, P. R.</i> : Famine in China and the Missionary (Willeke)	136
<i>Böttcher, W.</i> : Rückenansicht (Evers)	136
<i>Bowman, J.</i> : Comparative Religion (Waldenfels)	222
<i>Brunner-Traut, E.</i> : Die fünf großen Weltreligionen (Antes)	223
<i>Bockmühl, K.</i> : Was heißt heute Mission (Schückler)	213

<i>Bühlmann, W.:</i> Wo der Glaube lebt (Laumann)	214
<i>Chemparathy, G.:</i> An Indian Rational Theology (Puthiadam)	146
<i>Dalbesio, A.:</i> Guglielmo Massaja (Glazik)	138
<i>Edwards, F. E.:</i> The Role of Faith Mission (Gordan)	138
<i>Enomiya-Lassalle, H. M.:</i> Zen unter Christen (Waldenfels)	148
Entwicklung durch Bildung (Haas)	78
<i>Frohnes, H./Knorr, U. W.:</i> Die Alte Kirche (Glazik)	312
<i>Gates, C. W.:</i> Industrialization (Gordan)	138
<i>Gerhardt, K.:</i> Aggression und Rassismus (Demmer)	232
<i>Gessel, W./Stockmeier, P.:</i> Bavaria Christiana (Glazik)	215
Gott in Japan (Evers)	149
<i>Groscurth, R.:</i> Wandernde Horizonte (Schückler)	319
<i>Guerra Gomez, M.:</i> Constantes religiosas europeas y Sotoscuevenses (Große Boymann)	208
<i>Gutiérrez, G.:</i> Theologie der Befreiung (Waldenfels)	52
<i>Harlin, T.:</i> Spirit and Truth (Haas)	216
<i>Hauschild, W. D.:</i> Gottes Geist und der Mensch (Rusche)	78
<i>Hoekman, R.:</i> Unité de l'Eglise, unité du monde (Meyer)	313
<i>Holtz, B.:</i> Burundi (Hoffmann)	215
<i>Italiaander, R.:</i> Eine Religion für den Frieden (Evers)	151
<i>Italiaander, R.:</i> Sokagakkai, Japans neue Buddhisten (Waldenfels)	152
<i>Jedin, H.:</i> Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. II (Hajjar)	232
<i>Jedin, H.:</i> Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI (Dephoff)	234
<i>Kitamori, K.:</i> Theologie des Schmerzes Gottes (Waldenfels)	138
<i>Kraus, J.:</i> Missionswissenschaftliche Themen (Schückler)	216
<i>Künneth, W./Beyerhaus, P.:</i> Reich Gottes oder Weltgemeinschaft (Schückler)	314
<i>Lehmann, H.:</i> 150 Jahre Berliner Mission (Schmitz)	315
<i>Libanio Christo, C. A.:</i> Brasilianische Passion (Gordan)	315
<i>Linden, J.:</i> Catholics, Peasents and Chewa Resistance in Nyasaland 1889—1939 (Hoffmann)	142
<i>Luykx, B.:</i> Culte chrétien en Afrique après Vatican II (Meyer)	143
<i>Margull, H. J./Freytag, J.:</i> Keine Einbahnstraßen (Waldenfels)	217
<i>Mayer, R.:</i> Franz Rosenzweig (Schlette)	225
<i>Mbiti, John S.:</i> Afrikanische Religion und Weltanschauung (Laumann)	153
<i>Mercier, A.:</i> Mystik und Wissenschaftlichkeit (Tworuschka)	67

<i>Mertens, H. A.</i> : Religionen in Ost und West (Uhde)	70
<i>Metzler, J.</i> : Sacrae Congregationis De Prop. Fide Memoria Rerum (Glazik)	218
<i>Miranda, J. P.</i> : Der Vater, der mich gesandt hat (Kuhl)	157
<i>Moore, B.</i> : Schwarze Theologie in Afrika (Waldenfels)	316
<i>Müller, Klaus E.</i> : Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung (Gregorius)	153
<i>Nagel, E. J.</i> : Sozialtheologische Gründe der Entwicklungs- und Friedens- politik (Schückler)	235
<i>Naidu, V.</i> : Audio-visual Mobile Units and the Church in India (Eilers) .	159
<i>Neill, St.</i> : Geschichte der christlichen Mission (Glazik)	317
<i>Ograbek, St.</i> : Wędrówki po Flores (Glazik)	64
<i>Oosterwal, G.</i> : Modern Movements as a Theological and Missionary Chal- lenge (Rauscher)	64
<i>Oraison, M.</i> : Berufsfindung und Berufung (Völler)	79
Die Orden heute (Völler)	79
Ortskirche-Weltkirche (Glazik)	236
<i>Ossa, L.</i> : Die Revolution (Hermans)	236
<i>Perumalil, H. C. / Hambye E. R.</i> : Christianity in India (Glazik)	144
<i>Petersohn, J.</i> : Forschungen und Quellen zur pommerschen Kulturgeschichte vornehmlich des 12. Jahrhunderts (Glazik)	65
<i>Potter, Ph.</i> : Das Heil der Welt heute (Booz)	218
<i>Presler, H. H.</i> : Primitive Religions in India (Waldenfels)	226
<i>Ratschow, C. H.</i> : Methodik der Religionswissenschaft (Stephenson) . .	201
Religion und Kirche in Österreich (Glazik)	66
<i>Roth, E.</i> : Preußens Gloria im Heiligen Land (Hajjar)	238
<i>Rütli, L.</i> : Zur Theologie der Mission (Schlette)	161
<i>Sangpo, Kh.</i> : Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism (Hummel)	227
<i>Schäfer, P.</i> : Die Vorstellungen vom Heiligen Geist in der rabbinischen Lite- ratur (Rusche)	78
<i>Schultze, H. / Trutwin, W.</i> : Weltreligionen — Weltprobleme (Waldenfels)	73
<i>Schurhammer, G.</i> : Franz Xaver, II (Glazik)	317
<i>Schwaiger, G.</i> : Bavaria Sancta (Glazik)	318
Secretariatus pro non Christianis (Uhde)	228
<i>Seumois, A.</i> : Théologie Missionnaire (Waldenfels)	144
<i>Soh Ki Ho / Wölflin, K.</i> : Die Perle des Drachenkönigs (Kerkeling) . . .	74

<i>Spencer, R. F.</i> : Religion and Change in Contemporary Asia (Waldenfels)	74
Steyler Missionschronik 1974 (Schröder)	219
<i>Stöcklein, A.</i> : Zerbrochene Synthese (Völler)	239
Studia Missionalia (22): Sacerdoce et Prophétie dans le Christianisme et les autres Religions (Waldenfels)	318
<i>Takla, P. T.</i> : Tibetan History According to Chinese Sources (Hummel)	229
<i>Thiel, J. F.</i> : La situation religieuse des Mbiem (Mohr)	58
<i>Trillhaas, W.</i> : Religionsphilosophie (Schlette)	155
<i>Tüchle, H.</i> : Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten, 1657—1667 (Glazik)	66
<i>Voillaume, R.</i> : Entretiens sur la vie religieuse (Böckmann)	239
<i>Warkotsch, A.</i> : Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter (Tworuschka)	157
Wiryamu (Rauscher)	220
<i>Wulf, Fr.</i> : Evangelische Armut (Böckmann)	240

Fast sechzig Jahre hindurch ist die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (ZMR) in Verbindung mit dem Institut für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster herausgegeben worden. Das hatte seine geschichtlichen Gründe darin, daß JOSEPH SCHMIDLIN (1876—1944) als Inhaber des ersten Lehrstuhls für katholische Missionswissenschaft maßgeblich an der Gründung der ZMR und des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen beteiligt war. So wurden Münster — katholische Missionswissenschaft — Internationales Institut — ZMR für viele weit über Deutschland hinaus zu einem Begriff. Das schuf einen Zusammenhang, der so unangefochten war, daß er formal rechtlich niemals abgesichert wurde.

Und doch ergaben sich unvorhergesehene Schwierigkeiten, als im Oktober 1970 der Lehrstuhl für Missionswissenschaft vakant wurde. Das Recht des Internationalen Instituts auf sein Organ, nämlich die ZMR, wurde in Frage gestellt und bestritten. Das führte dazu, daß die Verbindung mit der Universität Münster vorerst aufgegeben werden mußte, — zumindest so lange, bis ein neuer Ordinarius ernannt ist. Das Internationale Institut hofft, daß diesem daran liegen wird, die Tradition gewordene Verbindung wiederherzustellen. Es ist seinerseits zur Zusammenarbeit bereit.

Aber leider ist der Lehrstuhl für Missionswissenschaft immer noch nicht besetzt, und es ist nicht abzusehen, wann das sein wird. Das stellt nicht nur Fragen nach der Zukunft der katholischen Missionswissenschaft an der Universität Münster, sondern wirft auch Probleme für die Herausgabe und Sicherung der ZMR auf.

Deshalb ist der Vorstand des Internationalen Instituts auf ein Angebot des Missionswissenschaftlichen Instituts MISSIO / Aachen e.V. zur Zusammenarbeit eingegangen und hat mit ihm vereinbart, ab 1. Januar 1975 die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft sowie die Reihe Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte gemeinsam herauszugeben. Die Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts hat dieser Vereinbarung grundsätzlich zugestimmt. Diese Vereinbarung gilt zunächst für zwei Jahre.

Die ZMR beginnt also mit dem neuen Jahrgang eine neue Wegstrecke, wenn auch die Zielsetzung die gleiche bleibt wie bisher: Sie will die Sendungstätigkeit der Kirche in der Welt theologisch reflektieren und bewußt machen helfen. Das ist heute schwieriger und noch notwendiger als bisher. Doch haben wir das Vertrauen, daß Mitarbeiter, Freunde und Leser der ZMR zu uns stehen werden und das Bemühen der beiden Institute mit Rat und Tat unterstützen.

*Dem scheidenden Schriftleiter, Prof. Dr. JOSEF GLAZIK MSC, der viele Jahre lang die Verantwortung und die Last der vielfältigen und zeitraubenden Redaktionsarbeit getragen hat, sei an dieser Stelle aufrichtiger Dank ausgesprochen. Dem Nachfolger, Dr. GEORG SCHÜCKLER, vielen Lesern als Schriftleiter der Zeitschrift *Priester und Mission* bekannt, gilt unser vertrauensvoller Gruß und der Wunsch für erfolgreiche Arbeit zum Wohle der ZMR und der Missionswissenschaft.*

*Für das Missionswissenschaftliche Institut
MISSIO / Aachen, e.V.
(gez.) WILHELM WISSING*

*Für das Internationale Institut für
Missionswissenschaftliche Forschungen, e.V.
(gez.) BERNWARD H. WILLEKE OFM*

AFRIKANISCHE BEKEHRUNG

Kritische Anmerkungen vom anthropologischen Standpunkt

von Hubert Bucher

E. B. IDOWU sagt in seinem Buch *African Traditional Religion* zu unserem Thema: „Selbst dem optimistischsten Verkünder des christlichen Evangeliums wird es heutzutage immer deutlicher, daß das Hauptproblem, mit dem sich die Kirche in Afrika auseinandersetzen hat, die gespaltene Loyalität ist, mit der die Glieder der Kirche gleichzeitig dem Christentum mit seinen westlich geprägten Kategorien und Praktiken wie auch der traditionellen Religion anhängen¹.“ Im Blick auf die Zukunft wendet er auf die afrikanische Religion das biblische Wort an: „Es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden“ (1 Jo 3,2). Ob uns das paßt oder nicht, — genau das ist die Frage, die über dem Ergebnis von rund hundert Jahren Verkündigung des Evangeliums in Afrika schwebt. Auch das christliche Afrika stellt sich die Frage: „Was werden wir sein?“

Diese Ansicht wird nicht nur von Akademikern geteilt; es gibt auch eine weitverbreitete Strömung der Ungewißheit unter den gewöhnlichen Leuten. Man fragt sich, ob nicht die Religion der Vorfahren, die der Urgroßvater, der Großvater oder die Mutter aufgegeben haben, um Christen zu werden, doch letzten Endes die Religion ist, der man eigentlich angehören sollte. Ein Leserbrief, der kürzlich in der Zeitung *The World* in Johannesburg erschien, sagt:

„Entscheiden Sie sich und bleiben Sie bei Ihrer Entscheidung!“ — Sehr geehrter Herr! — Heutzutage scheinen viele Schwarze vor dem Dilemma zu stehen, welcher Religion sie folgen sollen. Das ist eine Frage, die — so glaube ich — für viele Leute schwierig zu beantworten ist. Ich möchte denjenigen einen Rat geben, die darüber ‚verwirrt‘ sind, daß es so viele Religionen gibt, z. B. Islam, Christentum, afrikanische Religionen und andere. Ich bin der Meinung, daß es reine Dummheit oder Unwissenheit wäre, wollte man irgendeine dieser Religionen kritisieren.

Keine dieser Religionen darf den Leuten aufgezwungen werden. Ebenso gibt es viele verschiedene Arten des Betens je nach der betreffenden Religion. Aber es gibt eine Tatsache, die die Menschen berücksichtigen müssen: Daß wir nämlich trotz der Vielzahl der Religionen zu ein und demselben Gott beten. Gemäß der Religion des schwarzen Mannes habe ich gelernt, daß wir durch die Vermittlung unserer Vorfahren gebetet haben, und daß unsere Gebete erhört wurden. Niemand hat das Recht, diese Ansicht Heidentum zu nennen oder sie zu verurteilen.

Ich glaube, daß die Verunsicherung in Südafrika damals begann, als die Weißen das Christentum einführten. Die Schwarzen wurden unsicher und wußten nicht, welchem Weg sie folgen sollten. Der weiße Mann behauptete, daß das Christentum der einzige Weg zur Erlösung sei, der einzige Weg, durch den wir mit Gott in Verbindung gelangen könnten. War das die Wahrheit? Wenn ja,

¹ SCM Press (London 1973) 205

wie kam es dann, daß es den Schwarzen gut ging, bevor westliche Zivilisation oder Christentum zu ihnen kamen? Heutzutage gibt es viele nachdenkliche und ernsthafte Menschen, die sich bewußt vom Christentum abwenden, weil sie fühlen, daß es keinen Beitrag zur Lösung der Weltprobleme leisten kann.

Warum folgen die Verkünder dieser Religion nicht selbst ihren Geboten? Warum übermitteln sie nicht die rechte Botschaft für die Menschen? Wir alle wissen natürlich, welches Motiv hinter dieser Religion steckt.

Unsere Vorfahren stürzten den schwarzen Christen in große Verwirrung. Die gesellschaftlichen Ideale der Schwarzen gründen in den gesellschaftlichen Realitäten ihres Lebens. Liebe Leute, frischen wir unser Gedächtnis auf! Fragen wir uns, ob das Christentum den Schwarzen nicht mehr Unheil als Heil gebracht hat. Entscheiden wir uns ein für alle Mal zwischen dem Christentum und unserer ‚alten‘ Religion! Wenn wir uns für das Christentum entscheiden, dann sollten wir es mit ganzem Herzen und ohne Heuchelei oder Furcht praktizieren. Wenn wir uns für die schwarze Religion entscheiden, werden wir großen Gewinn haben.

A. S. TSHABALALA, Bethal.²

Im Folgenden will ich zunächst die Ansichten eines Anthropologen namens ROBIN HORTON über die afrikanische Bekehrung darlegen. Seine Ansichten haben eine weitverbreitete Reaktion unter den Anthropologen und Studenten der afrikanischen Religion hervorgerufen. Sodann möchte ich aus der Hypothese HORTONS einige Folgerungen ziehen, die für unsere Missionsarbeit von Bedeutung sind. Schließlich möchte ich etwas über die — nach den Forschungen mehrerer Anthropologen — typische Bekehrungssituation sagen. Und zuletzt möchte ich auf einige Ansatzpunkte (oder wie die Franzosen sagen ‚*pierres d'attente*‘) für eine Pastoral-Strategie hinweisen, die den afrikanischen Gegebenheiten besser entspricht. Auch diese wurden aus den Veröffentlichungen einer Anzahl von Anthropologen gewonnen.

I. — ROBIN HORTONS HYPOTHESE BEZÜGLICH DER BEKEHRUNG IN AFRIKA

Im April 1971 veröffentlichte ROBIN HORTON einen Artikel über *African Conversion*³. Seine These lautet: Das Hauptanliegen des *homo religiosus* in Afrika ist die Erklärung, die Prognose und die Kontrolle von Ereignissen in Raum und Zeit. Dazu möchte ich ein Beispiel anführen, das mittlerweile berühmt geworden ist. Vor vielen Jahren gebrauchte es Professor EVANS-PRITCHARD, der mehr als eine Generation von englischen Anthropologen ausbildete:

Im Zandeland kommt es schon mal vor, daß ein alter Getreidespeicher einstürzt. Das ist nichts Besonderes. Jeder Zande weiß, daß die Termiten im Lauf der Zeit die Stützbalken aushöhlen und daß auch das härteste Holz nach Jahren morsch wird. Nun ist aber ein Getreidespeicher zugleich auch eine Art Gartenlaube im Zandeland, unter der die Leute während der Hitze des Tages sitzen. Infolgedessen kann es passieren, daß Leute unter dem Getreidespeicher sitzen, wenn er einstürzt, und daß sie verletzt werden ...

² 22. Januar 1974

³ in *Africa*, vol. XLI, No. 2, 85—108

Warum nun saßen gerade *diese* Leute unter *diesem* Speicher zu *der* Zeit, als er einstürzte? *Daß* er einstürzte, ist leicht zu verstehen; aber: *Warum* stürzte er ein, als gerade *diese* Leute unter ihm saßen? Er hätte ja irgendwann im Lauf der Jahre einstürzen können. Warum also gerade jetzt, als bestimmte Leute seinen angenehmen Schatten aufsuchten?⁴

Die traditionelle afrikanische Religion hatte eine Reihe von möglichen Antworten auf diese Fragen bereit; eine von diesen Antworten war letzten Endes immer annehmbar und stellte die Fragenden zufrieden. Der Getreidespeicher konnte eingestürzt sein,

- weil eine Hexe unter den Verwandten der Verletzten dieses Unglück über sie brachte. Sie (Er) wird unschädlich gemacht, indem man sie (ihn) ausfindig macht durch „Erriechen“ (*smelling out*).
- weil ein Zauberer ein Zaubermittel im Strohdach des Speichers verborgen hat: Dieses Zaubermittel kann man entdecken und unschädlich machen durch ein kräftiges Gegenmittel, das dann dem Zauberer einen ähnlichen Schaden zufügt wie der, den die unglücklichen Verletzten erlitten. Das wird ihn dann zugleich davon abhalten, seine üblen Machenschaften noch einmal gegen ihren Kraal zu richten.
- weil die Verletzten oder ein anderer Bewohner des Kraals die Ahnen ernstlich verärgert haben, indem sie irgendeine wichtige Gewohnheit nicht befolgt haben: Ein Medizinmann kann den Grund für den Ärger der Ahnen herausfinden und angeben, was getan werden muß, um sie zu besänftigen.

Hortons Modell der traditionellen afrikanischen Kosmologie:

Wie reagiert es auf Veränderungen innerhalb des traditionellen Milieus?

„Die traditionellen religiösen Überlegungen haben ein System herausgebildet, das zur Erklärung (von Ereignissen) dient; es ist daher eng verknüpft mit einem bestimmten gesellschaftlichen Milieu. Der Begriff des höchsten Wesens ist sehr undeutlich umschrieben und bietet daher sehr viele Möglichkeiten der Anpassung“ (HORTON, S. 102).

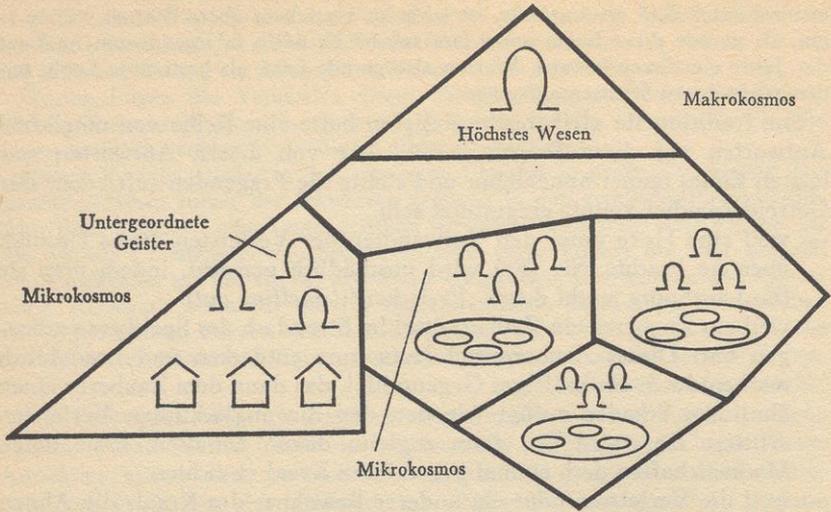
Die Situation vor der Ankunft der Weißen

Die Art und Weise, wie man sich dem höchsten Wesen nähern kann, ist kaum in Einzelheiten festgelegt. Man wendet sich nur selten an es. Es wird nur für wenige Ereignisse im menschlichen Bereich für verantwortlich gehalten; es ist nicht direkt für moralisches Verhalten zuständig.

Für den Zugang zu den untergeordneten Geistern und ihre Behandlung gibt es dagegen eine ganze Menge von Techniken. Die meisten Ereignisse, die das Leben des einzelnen beeinflussen, spielen sich im Mikrokosmos der örtlichen Gemeinschaft ab. Es besteht eine ziemlich große Kluft zwischen diesem Mikrokosmos und dem Makrokosmos der übrigen Welt. Sittliche Regeln scheinen eher innerhalb dieser Gemeinschaft (= Mikrokosmos) zu gelten als universell. Die untergeordneten Geister sind die Hauptverantwortlichen für die Einhaltung der Moral. Fast alle Ereignisse werden der Tätigkeit der untergeordneten Geister zugeschrieben.

⁴ *Witchkraft, Oracles and Magic among Azande*: OUP (1937) 69

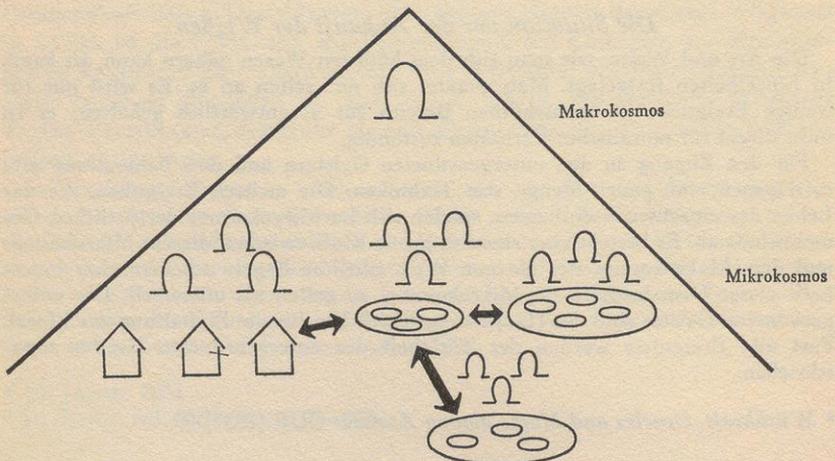
Die Situation vor der Ankunft der Weißen



HORTONS Denkmodell: Die Veränderung, die durch die moderne Situation hervorgerufen wurde.

- Die gewaltige Entwicklung des Handels und die Geburt von National-Staaten
- Der Fortschritt in den Kommunikationsmitteln (Die Grenzen zwischen den einzelnen Mikrokosmen sind überwunden)
- Die Menschen wandern aus ihren Mikrokosmen aus und lassen sich in der übrigen Welt nieder
- Selbst wer daheim bleibt, wird auf die Dauer von diesen Veränderungen beeinflusst.

Die moderne Situation



Veränderungen, die in der Kolonialzeit angelegt waren, vorausgesagt wurden und auch eingetroffen sind

„Wenn die Anhänger des [afrikanischen] Erklärungs-Systems dem Problem gegenüberstehen, wie sie die gesellschaftlichen Veränderungen erklären sollen, so lassen sie nicht etwa verzweifelt das System beiseite, nein, sie formen es vielmehr um und entwickeln es weiter, bis es schließlich — wie früher — die Dinge und Ereignisse zufriedenstellend erklärt. Das Endresultat ist dann wieder ein ebenso gutes Instrument für Erklärung — Voraussage — Kontrolle, wie es die heimische Kosmologie vor der Veränderung war“ (HORTON, S. 102).

Zu Beginn der Kolonialzeit:

1) Die Leute gewinnen den Eindruck, daß die untergeordneten Geister (die Stützen des Mikrokosmos) sich zurückziehen. Das höchste Wesen (die Stütze des Makrokosmos) übernimmt daher die direkte Leitung der Alltagswelt. Die untergeordneten Geister werden nun als böse oder als unbedeutend betrachtet. Man ersinnt eine ausgeklügeltere Theorie über das höchste Wesen, auch im Hinblick auf sein Eingreifen in die Welt. Zugleich entwickelt man eine ganze Reihe von Riten und Techniken, mit denen man sich an Ihn wenden kann und Seinen Einfluß zu steuern vermag. (Vgl. die Tatsache, daß *Unkulunkulu* heutzutage auch unter den nichtchristlichen Zulus eine sehr bekannte Figur ist; in der vor-kolonialen Zeit war das nicht der Fall.)

2) Für die Gestaltung des Lebens außerhalb der einzelnen Mikrokosmen wird ein Moral-Kodex ausgearbeitet. Das höchste Wesen war bereits vorher die Stütze des Makrokosmos, es wird daher auch jetzt als Stütze dieses Strebens nach universeller Sittlichkeit angesehen.

3) Der Zugang zum höchsten Wesen vollzog sich schon immer auf andere Weise als der zu den untergeordneten Geistern. Dieser Unterschied wird noch stärker in dem Kult betont, der als Antwort auf die Veränderungen herausgearbeitet wird.

4) Für die Leute gibt es eine unendliche Anzahl von möglichen Verhaltensweisen zwischen dem traditionellen religiösen Leben und dem vollen Kult, der einem höchsten Wesen dargebracht wird, das sich um sittliches Verhalten kümmert. Jeder einzelne Mensch findet seinen Platz irgendwo in diesem zusammenhängenden System. Welchen bestimmten Platz ein bestimmtes Individuum einnimmt, das hängt weitgehend davon ab, wie weit in seinem persönlichen Leben die Grenzen des Mikrokosmos aufgehört haben, ihn einzuengen.

Wer als Bauer im eigenen Mikrokosmos (in der Dorfgemeinschaft) tätig ist,

= der verehrt die untergeordneten Geister.

Wer als Händler in der Dorfgemeinschaft tätig ist (er ist enger mit der Ökonomie des Makrokosmos verknüpft),

= bei dem verliert die Verehrung der untergeordneten Geister an Bedeutung, während der Kult des höchsten Wesens zunimmt.

Wer außerhalb seines Mikrokosmos tätig ist,

= für den hat der Kult des höchsten Wesens Vorrang vor der Verehrung der untergeordneten Geister.

Wer (tiefgreifenden) Veränderungen ausgesetzt ist,

= für den kommt die „Bekehrung“ in Frage.

Man wird sicherlich nicht ohne weiteres allem zustimmen, was HORTON an Faktoren aufzählt, die einer afrikanischen Bekehrung zu Grunde liegen. Seine Behauptung jedoch, daß Islam und Christentum nur Katalysatoren waren, die Veränderungen verursachten, die sowieso schon in der Luft lagen, darf man wohl nicht voreilig als baren Unsinn abtun. Zumindest gibt er uns damit eine Theorie an die Hand, mit der wir sowohl die Fehlschläge als auch die Erfolge der beiden Weltreligionen in Afrika erklären können. HORTON behauptet, daß das Christentum deswegen angenommen wurde, weil es eine neue Kraftquelle zu geben versprach, die es den Menschen ermöglichen würde, in der neuen Welt zu leben und ihre Probleme zu bewältigen. Sie nahmen an, daß mit diesem Versprechen ein neues System von Erklärung — Voraussage — Kontrolle gegeben würde (Vgl. MUTESA I von Uganda: Zunächst war er ein Anhänger des Islam — das brachte ihm Macht, Gewehre und Alkohol von Sansibar ein; dann wurde er Christ [Stanley!] —, als er erkannte, daß die Boten des Evangeliums die besseren Meister der Technik waren.).

Als die Afrikaner später entdeckten, daß der christliche Glaube nicht dazu half, ihr Grundbedürfnis nach Erklärung — Voraussage — Kontrolle zu stillen, da verließen sie die orthodoxen christlichen Kirchen und gründeten ihre eigenen, unabhängigen Kirchen.

HORTON verweist in diesem Zusammenhang besonders auf die Tatsache, daß unabhängige Kirchen nicht nur dort entstanden, wo es eine ernsthafte Konfrontation zwischen Schwarz und Weiß gab. Dieser Drang nach Unabhängigkeit ergab sich nicht nur aus dem Wunsch, frei zu sein von dem Paternalismus der Weißen. Die Wurzeln des Dranges nach Unabhängigkeit liegen tiefer. Er entspringt dem Wunsch, wieder ein System zu haben, das es den Leuten ermöglicht, die Alltagsereignisse ihres Lebens zu erklären, vorauszusagen und zu kontrollieren, und zwar in einer Weise, die für sie sinnvoll ist. Die christlichen Kirchen haben sich einerseits geweigert, auf diesen Wunsch einzugehen, und haben andererseits darauf bestanden, daß ihre Anhänger zahlreiche Dogmen beachten, die keinerlei Beziehung zu ihren unmittelbaren Bedürfnissen haben. Das hat dazu geführt, daß sich ihre Anhänger enttäuscht abwandten.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß man HORTONS Hypothese nicht voreilig als baren Unsinn abtun sollte. HORTON selbst ist kein Missionar. Er betrachtet die Missionstätigkeit der Kirchen von außen her, und zwar mit dem kritischen Auge eines Mannes, der geschult ist, menschliches Verhalten im kleinsten Detail zu beobachten. Aus diesem Grunde müssen wir ihn ernst nehmen. Es gibt jedoch einen Faktor, den er nicht in seine wissenschaftliche Analyse einbauen kann: Gottes geheimnisvolles Mitwirken bei unserer Missionsarbeit. In einer soziologischen Studie über missionarische Tätigkeit ist kein Platz für die *felix culpa*. In HORTONS These scheint wenig Platz zu sein für ein langsames „Durchsäuern“ einer Kultur mit dem Geist Christi, durch das sie am Ende eine neue Kultur wird.

HORTON beschränkt die Rolle der Kirche auf die eines Katalysators, dessen Aufgabe ebenso gut von irgendeinem anderen übernommen werden könnte.

HORTON hat uns aber dennoch einen großen Dienst erwiesen. Er hat mit schmerzlicher Klarheit die Frage gestellt: Ist Afrika wirklich im ersten Ansturm der Missionstätigkeit während der vergangenen 80 Jahre *bekehrt* worden?

II. SCHLUSSFOLGERUNGEN AUS DER HYPOTHESE HORTONS BEZÜGLICH DER BEKEHRUNG IN AFRIKA

Die große Versuchung für Missionare — und ich verstehe darunter sowohl einheimische wie ausländische Priester — liegt heute darin, angesichts der von HORTON und vielen anderen weniger qualifizierten Leuten gegen die Verkündigungsarbeit der Kirchen gerichteten Beschuldigungen zu resignieren.

Aber es besteht kein Anlaß zur Resignation. Wohl ist es notwendig, dazu bereit zu sein, unsere Position neu zu durchdenken und im praktischen Handeln all die Folgerungen zu berücksichtigen, die sich aus einer berechtigten Kritik ergeben. Im Folgenden nenne ich einige, die sich m. E. aus HORTONS Forschung ergeben:

1. Wir sollten den Menschen, denen wir das Evangelium verkünden, eine Übergangsphase zugestehen, während der sie sich zu dem entwickeln, was PAULUS „die Fülle Christi“ nennt⁵.

Wir wissen alle, daß eine christliche Persönlichkeit nicht in einem Tag entsteht. Aber berücksichtigen wir immer in gleicher Weise die Tatsache, daß die Bekehrung eines ganzen Volkes sich nur langsam vollzieht, daß eine sehr lange Zeit vergehen kann, bis der gesamte Teig gründlich durchsäuert ist? Unterliegen wir nicht häufig der Gefahr, mit den Pharisäern zu sagen: „Dieses Volk da versteht nichts vom Gesetz“⁶?

HORTON weist darauf hin, daß der Islam sich in Schwarz-Afrika ausbreiten konnte, ohne einen ganzen Schwarm von Sekten zu erzeugen, die von seiner Lehre grundsätzlich abwichen. Der Anthropologe EDWARD E. ALPERS hat kürzlich eine Studie darüber veröffentlicht⁷. Er fand heraus, daß der Islam für die unter dem Matriarchat lebenden Völker in Südostafrika deswegen so annehmbar war, weil er der Gesellschaft eine Richtschnur gab, ohne in den meisten Fällen auf ihre völlige Befolgung zu drängen. Es kam ihm auf Orthopraxie, nicht auf Orthodoxie an.

Die erstaunliche Fähigkeit des Islam, Menschen der verschiedensten Kulturen zu absorbieren, entspringt nach ALPERS der Tatsache, daß einzelne und Gruppen zu Gläubigen werden konnten durch die bloße Er-

⁵ Eph 4,13

⁶ Joh 7,49

⁷ „Towards a History of the Expansion of Islam in East Africa: The Matrilineal Peoples of the Southern Interior“, in T. O. RANGER & I. N. KIMAMBO (eds.): *The Historical Study of African Religion* (London 1972) 171ff

klärung ihrer Absicht, dazugehören zu wollen. Wenn auch eine solche Absichtserklärung für die Gliedschaft am Leibe Christi nicht ausreicht, so müssen wir doch bereit sein, ein gewisses Kontinuum des Engagements unter den Gläubigen anzunehmen. Unser Ziel muß sein, alle Menschen zum vollen Lichte Christi zu bringen. Aber es wird immer viele Menschen am unteren Ende dieses Kontinuums geben, die das Leben und die Welt vor dem Hintergrund ihrer traditionellen religiösen Mentalität interpretieren.

2. Der Augenblick ist längst gekommen, wo die Kirchen sich darüber klar werden müssen, warum die unabhängigen afrikanischen Kirchen so großen Anklang bei den Menschen finden. G. C. OOSTHUIZEN sagte schon vor sieben Jahren in der Einleitung zu seinem Buch über Isiah Shembe: „... Der Heilige Geist hat der Mission und den alten Kirchen viel durch die unabhängigen Kirchen zu sagen, denen man mit jener Bescheidenheit begegnen sollte, die jedem Dialog ansteht. Die Kirchen könnten viel von Shembe lernen“⁸.

Anthropologen und Erforscher afrikanischer Religionen haben im Lauf der Jahre eine beachtliche Fülle von Material über die unabhängigen Kirchen zusammengetragen. Die alten Kirchen dagegen haben herzlich wenig getan, um eine Antwort auf die echten Bedürfnisse der Afrikaner zu finden.

Ich wage sogar, noch weiter zu gehen. Könnte Gott nicht das Entstehen dieser unabhängigen Kirchen als vorübergehender Institutionen gewollt haben, um den Menschen Afrikas eine authentische Verkündigung zuteil werden zu lassen, eine Verkündigung in Worten und Symbolen, die sie wirklich verstehen? Wenn dies zutrifft, so würde es bedeuten, daß wir nicht auf die Zerstörung oder Aushungierung dieser unabhängigen Kirchen aus sein dürfen. Wir sollten sie vielmehr als eine prophetische Aufforderung an die alten Kirchen ansehen. Ihre Existenz wäre dann solange berechtigt, wie wir nicht bereit sind, die Botschaft zu hören, die Gott durch sie an uns richtet.

III. DIE TYPISCHE BEKEHRUNGS-TRÄCHTIGE SITUATION

Es ist eigentlich sonderbar, daß Anthropologen unsere Aufmerksamkeit auf etwas lenken müssen, das klar aus der Apostelgeschichte und den Briefen des Paulus hervorgeht, daß nämlich ein Missionar nicht gegen verschlossene Türen anrennen soll. Paulus spricht vom *Kairós*, vom Augenblick der Gnade für eine Familie, eine Stadt, ein Land. Er schreibt es Gott zu, daß sich ihm Türen auftun⁹. Danach richtet er sich, so z. B. in Korinth, wo er fast zwei Jahre lang blieb und ein solides Fundament

⁸ *The Theology of a South African Messiah: An Analysis of the Hymnal of the „Church of the Nazarites“* (Leiden/Köln 1967) 10

⁹ vgl. *Apg* 14,26; *1 Kor* 16,9; *2 Kor* 2,12; *Kol* 4,3

legte für die Gemeinde, die eine der maßgebenden Gemeinden der frühen Kirche werden sollte. Die gleiche Ansprechbarkeit und Beweglichkeit finden wir viele Jahrhunderte später in den Missionsbemühungen der Kirche in Europa nach der Völkerwanderung.

In meiner deutschen Heimatstadt war vor tausend Jahren der hl. Wolfgang Bischof. Als junger Priester fühlte er sich zur Missionsarbeit unter den Ungarn berufen. Er hatte aber keinen Erfolg. Deshalb blieb er nicht für den Rest seines Lebens im Ungarnland und verschanzte sich hinter den Mauern einer Missionsstation. Die Zeit für die Bekehrung der Ungarn sollte erst nach ihrer vernichtenden Niederlage vor den Toren Augsburgs im Jahre 955 kommen. Ein Jahrhundert danach war Ungarn christlich!

Klingt uns das nicht vertraut? Ist das nicht auch das ständige Thema in der Geschichte Israels? Wie oft mußte nicht Jahwe dem erwählten Volk des Alten Testaments eine Lehre erteilen, indem er es in die Hände seiner Feinde gab, nachdem Stolz und Überheblichkeit es sich vom Bund hatten entfernen lassen?

Gewiß, die Ungarn waren nicht das erwählte Volk. Aber sie wurden rasch bekehrt, als sie in ihrer Geschichte das erreicht hatten, was die Anthropologen eine „Schwellen-Situation“ (*liminal situation*) nennen. Sie waren unaufhaltsam über die Ebenen Asiens hinweggefegt und ins Herz Europas eingedrungen. Alle Versuche, sie für Christus zu gewinnen, mußten scheitern, solange sie die Aura der Unbesiegbarkeit um sich hatten. Sobald aber ihre Kampfkraft gebrochen, ihre Sozialstruktur aus den Angeln gehoben war, kam notwendigerweise ein gewaltiger geistiger Aufbruch. In dieser Situation waren sie für die Lehre Christi empfänglich.

ALPERS weist darauf hin, daß die islamische Mission in Südafrika den größten Fortschritt in Zeiten der Krise machte: Nach dem Ngoni-Aufstand 1880 erfolgten Massenbekehrungen, ebenso nach der Unterwerfung durch die Europäer zwischen den Jahren 1910 und 1920. Ähnliches gilt für andere afrikanische Völker, z. B. die Xhosas in Süd. Zyniker könnten nun fragen: „Braucht Gott Kriege und andere Unruhen, um die Menschen für sich zu gewinnen?“ Die Anthropologen antworten darauf:

Sobald innere oder äußere Erlebnisse intellektuelle, emotionale oder organisatorische Bedürfnisse schaffen, die von den Einsichten und Hypothesen eines bestimmten geschlossenen Systems nicht befriedigt werden können, dann wird dieses System, seine Grundwerte und auch seine dogmatischen, ethischen, künstlerischen und intellektuellen Lösungen in steigendem Maße in Frage gestellt. Dann ist der Weg frei für seine Umwandlung, unter Umständen sogar für seine Abschaffung¹⁰.

Gott braucht keine Kriege, um Menschen für sich zu gewinnen. Aber der Mensch fängt erst in solchen Situationen an zu denken, die ihn zwingen, seine ganze Lebensauffassung zu revidieren. Nur so kommt es zu einer *Metanoia* im Leben eines einzelnen oder auch eines Volkes.

¹⁰ G. E. VON GRUNEBaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York 1964) 20, zitiert bei ALPERS

Was bedeutet dies für unsere Situation in Südafrika? Gottlob stehen wir nicht im Krieg. Die traditionellen Lebensauffassungen werden jedoch ständig bei Tausenden von Männern und Frauen aus den Angeln gehoben, die jedes Jahr in das Heer der Wanderarbeiter eintreten. Kann es uns da überraschen, daß die Zahl der unabhängigen Kirchen in unseren städtischen Ballungsgebieten zunimmt?

Wir in der Kirche scheinen jedoch unsere Lektion noch nicht gelernt zu haben. Wir halten weiterhin ein großes Kontingent von Missionskräften im Einsatz auf dem Land und vernachlässigen die städtischen Ballungsgebiete. Ein anderer Aspekt unserer Pastoralstrategie ist ähnlich beunruhigend: Es ist die Frage: Wie gut bereiten wir unsere Bekehrten auf dem Land auf den Kulturschock vor, der sie in den Städten erwartet, wohin sie früher oder später abwandern?

IV. ANSATZPUNKTE FÜR EINE PASTORALSTRATEGIE, DIE UNSERER SITUATION ANGEMESSENER IST

Ich kann hier nur einige Akzente setzen, die m. E. bisher in unserer Lehre und Verkündigung gefehlt haben; hierauf vor allem ist eine Reihe von Schwächen innerhalb der heutigen Kirche in Afrika zurückzuführen. Ich fasse meine Bemerkungen unter folgenden Titeln zusammen: 1. Der Mystische Leib Christi; 2. Die Welt der Geister; 3. Ritual und Symbolismus.

1. Der Mystische Leib Christi

Es ist ein beunruhigendes Zeichen, daß in vielen der unabhängigen afrikanischen Kirchen die heilige Kommunion nur eine geringe oder gar keine Rolle spielt. Man könnte versucht sein anzunehmen, daß dies seinen Grund darin hat, daß viele dieser Kirchen aus der protestantischen Tradition kommen, wo dieses Sakrament schon immer eine geringere Rolle gespielt hat als in der katholischen Kirche. Das ist jedoch nicht der wirkliche, und schon gar nicht der wichtigste Grund. Der wirkliche Grund, weshalb die Eucharistie einen so geringen Widerhall im Herzen des Afrikaners gefunden hat, ist die Tatsache, daß wir von falschen Prämissen ausgegangen sind. Wir haben den *Opfer*charakter der Eucharistie betont in der Annahme, daß sich so das Ahnenopfer allmählich durch die Messe verdrängen ließe. Aber das Blutvergießen ist nicht der wichtigste Aspekt der traditionellen Opfer. Es läßt sich sogar ernsthaft bezweifeln, ob diese Opfer überhaupt Opfer im streng theologischen Sinne sind. Die wahre Bedeutung dieser sogenannten Ahnenopfer liegt darin, daß in ihrem Verlauf das Band der Einheit zwischen den Lebenden und ihren verstorbenen Ahnen sowie zwischen den Teilnehmern am „Opfer“ erneuert und gestärkt wird. Um dies zu erkennen, braucht man nur darauf zu achten, mit welcher Sorgfalt das geschlachtete Tier zerlegt und verteilt wird, damit jeder das seiner Stellung innerhalb der Gruppe angemessene Stück erhält.

Afrikanische Anthropologen sagen uns, wir hätten statt des Opfercharakters den *Bundesaspekt* der Eucharistie betonen sollen. БАЭТА schreibt, daß der Bund die Grundlage des Glaubens sei und sich im Zentrum aller Kulte in Afrika finde¹¹. Er behauptet, die Kirche habe versäumt, den Afrikanern klarzumachen, daß sie als Christen in eine persönliche Bundesbeziehung mit dem lebendigen Gott und dem persönlichen Erlöser eintreten. Stattdessen habe sie, so sagte er mit TAYLOR, „von ihren neuen Mitgliedern eine Art ‚kulturelle Beschneidung‘ verlangt“. Laßt uns daher einen weit stärkeren Gebrauch von der paulinischen Theologie des Bundes machen, als deren Erbe wir das schöne Realbild vom *Mystischen Leib Christi* besitzen¹².

Papst PAUL VI. machte sich die Ergebnisse jüngster anthropologischer Untersuchungen in hohem Maße zunutze, als er in seiner „*Botschaft an Afrika*“ (während seines Aufenthaltes in Uganda 1969) die dem Afrikaner innewohnende Intuition für das Eingeflochtensein des Menschen in den ganzen Kosmos betonte. Welches Echo könnte PAULUS eines Tages im Herzen des Afrikaners mit seiner Vision einer Schöpfung finden, die auf die Offenbarung der Kinder Gottes wartet!¹³

Das Versäumnis, eine relevante Theologie des Mystischen Leibes Christi entwickelt zu haben, und die daraus folgende weitverbreitete Unwirksamkeit der Eucharistie, legen zwei offensichtliche Schwächen unserer heutigen christlichen Gemeinden bloß. Die erste ist die langsame Entwicklung von gut-nachbarlichen Beziehungen zwischen Menschen in den Städten, auch wenn sie Christen sind und der gleichen „westlichen“ Kirche angehören. Dieses augenscheinliche Fehlen gut-nachbarlicher Beziehungen steht häufig in starkem Gegensatz zu den vielgestaltigen Institutionen für gegenseitige Hilfe, die sich in den unabhängigen einheimischen Kirchen herausgebildet haben, in denen die Kommunion von Haus aus nur eine geringe oder gar keine Rolle spielt.

Die zweite Schwäche ist die bei vielen afrikanischen Christen feststellbare Tatsache, daß die Sünde für sie keinen ethischen Aspekt zu haben scheint. In der vor-kolonialen Vergangenheit wurde in den afrikanischen Gemeinschaften der soziale Aspekt der Sünde sehr stark betont. Die Sippe wurde mit dem Sünder identifiziert und mußte gemeinsam für seine Sünde büßen. Wenn jemand sich ständig gegen seine Sippe verfehlte, so war die schlimmste Folge die Aufhebung seiner korporativen Existenz. Das trat dann ein, wenn die Sippe alle Beziehungen mit ihm abbrach. Sie erklärte ihn damit praktisch für tot. Dieses Abschreckungsmittel der Vergangenheit hat jedoch heute infolge der fortschreitenden Auflösung der traditionellen afrikanischen Sozialstruktur an Gewicht verloren. Daraus ergibt sich ein echtes Dilemma: Die Sippe kann einem abweichenden Mit-

¹¹ C. БАЭТА (ed.): *Christianity in Tropical Africa*: OUP (1968) 434

¹² 1 Kor 6,15; 12,12,27

¹³ Röm 8,19

glied keine wirksamen Sanktionen mehr auferlegen, und der Delinquent hat noch kein persönliches Schuldgefühl gegenüber einem persönlichen Gott entwickelt, vor dem er für alles, was er tut, verantwortlich ist. M. W. MURPHEE hat ein Buch mit dem Titel *Christianity and the Shona* geschrieben; darin macht er folgende Bemerkung über den Katholizismus der Budjga in Rhodesien — und sie sind nicht die einzigen! —: „Ihre Mitgliedschaft zur Kirche hat keinen großen Einfluß auf ihr Leben... In der Ortskirche hat sich nämlich kein Gemeinschaftsleben herausgebildet“¹⁴.

2. Die Welt der Geister

G. C. OOSTHUIZEN schreibt in seinem Buch *Post-Christianity in Africa*, daß der Führer der unabhängigen Ngunza-Khaki-Bewegung im Kongo, Mavonda Ntangu, behauptet, den Heiligen Geist in die Welt gebracht zu haben¹⁵. Er nennt daher seine Kirche die „Kirche des Heiligen Geistes“. Die meisten Führer seiner Bewegung gehörten früher einer der alten Kirchen an. Sie sind nun der Mission gegenüber feindlich eingestellt und beschuldigen sie, keinen Geist in ihren Gemeinden zu haben.

Wir brauchen indes nicht bis zum Kongo zu gehen, um eine solche Anklage gegen uns zu hören. Was ist unsere Antwort darauf? Können wir abstreiten, daß darin ein Korn Wahrheit, vielleicht sogar ein großes Korn, steckt? Sprechen wir in unseren Predigten, in unserem Religionsunterricht über den Heiligen Geist und die Geister? Und wenn ja, wie tun wir es? Hat nicht der Streit über die Existenz von Dämonen und Engeln, der unter den westlichen Theologen augenblicklich im Gange ist, auch auf uns abgefärbt? Ich erinnere mich an MICHAEL SCHMAUS, seinerzeit Professor der Dogmatik in München, der vor 20 Jahren sagte, daß in unserer (westlichen) Theologie der Heilige Geist der „unbekannte Gott“ sei. Wenig ist über ihn bekannt, sehr wenig wird über ihn geredet. Wir können vielleicht hinzufügen, daß das Sakrament, in dem er eine besondere Rolle spielt, unter dem gleichen Mangel leidet.

Unser Herr nahm den Heiligen Geist und die Geister gewiß sehr ernst. Das tat auch PAULUS, das tun auch unsere Leute. Wir dürfen dem Problem nicht ausweichen, wenn wir eine lebensfähige Kirche in Afrika aufbauen wollen. Anthropologische Werke enthalten zahlreiche Beschreibungen von Geisterbesessenheit bei fast jeder rituellen Handlung in Afrika: beim Ahnenopfer, bei der Initiation von Medizinmännern, beim Wahrsagen, bei der Behandlung eines Kranken durch einen einheimischen Medizinmann¹⁶. Für den Afrikaner ist das Universum ganz und gar mit personifizierten Mächten, mit Geistern durchsetzt.

¹⁴ (London School of Economics Monographs on Social Anthropology, No. 36) (London 1969) 84

¹⁵ *Post-Christianity in Africa: A Theological and Anthropological Study* (London 1968) 124

¹⁶ vgl. z. B. J. H. M. BEATTIE & J. MIDDLETON (eds.): *Spirit Mediumship and Society in Africa* (London 1969)

Zwei Tatsachen treten aus allen Untersuchungen über die unabhängigen afrikanischen Kirchen deutlich hervor:

1. Sie alle geben dem Umgang mit Geistern, die auf den Menschen einwirken, einen großen Raum. Einige von ihnen machen den Exorzismus sogar zu ihrem Hauptanliegen. In seiner Beschreibung der methodistischen Kirche unter den Budjga in Rhodesien sagt MURPHEE, daß es zu einem Sprichwort geworden sei zu sagen: „Der einzige Platz, wo man ohne Fehl den traditionellen *Shawe*-Exorzismus erleben könne, ist ein Methodistent-Treffen!“¹⁷

Die prophetischen Führer der unabhängigen afrikanischen Kirchen beziehen ihre Autorität ausnahmslos aus ihrer Fähigkeit, Verbindung mit der Welt der Geister aufzunehmen. Die Methoden, deren sie sich dabei bedienen, sind oft identisch mit denen der traditionellen Medizinmänner.

2. In all diesen Kirchen wird dem Heiligen Geist eine weitaus aktivere Rolle eingeräumt als in unserer praktischen Theologie oder in unserer Liturgie. OOSTHUIZEN überschreibt ein Kapitel seines Buches *Post-Christianity in Africa*: „Das Mißverständnis der biblischen Bedeutung des Heiligen Geistes in den unabhängigen Kirchen“. Er sagt, in diesen Kirchen finde das afrikanische Gefühl der Beziehung zu Gott seinen Ausdruck im Propheten, der als Mittler unter den Befehlen des ‚Geistes‘ auftritt. Der Heilige Geist übernimmt die Funktionen der Ahnengeister. Er wird zur Quelle der Lebenskraft und numinosen Macht, die früher die Ahnen innehatten und ausübten.

Diese Betonung der Geister und des Heiligen Geistes mag vor uns das Gespenst einer afrikanischen Kirche heraufbeschwören, in deren Gemeinden mehr Glossolalie und andere begeisterte Manifestationen auftreten, als sich PAULUS in der Kirche von Korinth gegenüber sah. Aber wir müssen zugeben, daß Christus selbst vom Heiligen Geist gesagt hat, daß er zuweilen große Verlegenheit verursachen werde. Er sagt, daß er wie der Wind wehe, wo er will (*Jo* 3,8). Der Heilige Geist war es, der den Philipus von seinem Auftrag gegenüber dem Äthiopier nach Asdod entführte (*Apg* 8,39).

Gewiß, es wird niemals leicht sein, die Geister zu unterscheiden. Aber der wahre Geist läßt sich an den Früchten seines Wirkens erkennen. Nehmen wir z. B. die Bewegung des westafrikanischen Propheten Harris, der nur zwei Jahre lang predigte (1913—1915). In dieser kurzen Zeit „brachte er jedoch“, wie BAËTA sagt, „mehr Menschen zum Christentum als alle orthodoxen Missionen in mehr als zwei Generationen“¹⁸. Harris war überzeugt, den Heiligen Geist empfangen zu haben. Seine Verkündigung war einfach und orthodox. Aber er verkündete keineswegs ein leichtes Evangelium. Zu seinem Taufritual gehörte, daß er die Bibel auf den Kopf des Bekehrten legte und die Worte sprach: „Dies ist Gottes Buch; Du mußt ihm gehorchen!“ Sein Hauptgebot richtete sich gegen die mächtigen und

¹⁷ a. a. O., 76

¹⁸ a. a. O., 106

furchterregenden animistischen Praktiken der dortigen traditionellen Religion. Die Befolgung dieses Gebots erforderte Mut, den derjenige, der sich zu den alten Missionskirchen bekehrte, nicht nötig hatte.

3. *Ritual und Symbolismus*

a) *Ritual*: Wir müssen beachten, was ich über das Hauptanliegen des religiösen Menschen in Afrika gesagt habe, nämlich daß er die Erklärung, Vorhersage und Kontrolle von Ereignissen in Raum und Zeit haben will. In der traditionellen afrikanischen Religion bestand die Rolle des Medizinmanns innerhalb der Gesellschaft darin, gegen die Mächte des Bösen zu kämpfen und so die Gesundheit und das Wohlergehen der Menschen zu gewährleisten. Unsere Aufgabe ist es, den Menschen in Afrika zu verkünden, daß Christus die wahre Quelle allen Lebens ist; daß er allein der Garant unserer Gesundheit und unseres Wohlergehens ist und uns in eine lichtere Zukunft führen kann. Aber die Verkündigung dieser Wahrheit allein reicht nicht aus. Der religiöse Mensch in Afrika (und nicht nur dort!) ist Pragmatiker. Er will die Macht des Bösen bloßgestellt und besiegt sehen.

Der Medizinmann legte ein praktisches Zeugnis ab von seinem Kampf gegen alles Böse, indem er Hexen und Zauberer bloßstellte, indem er sich bemühte, die Menschen und das Land zu heilen. Die Menschen vertrauten ihre Krankheiten seiner Behandlung an und hatten Vertrauen in seine Macht, dem durstigen Land Regen zu bringen.

Es wird den „westlichen“ Kirchen nicht gelingen, in die Herzen des afrikanischen Menschen einzudringen, wenn sie nicht die Erfüllung dieser seiner tiefverwurzelten Sehnsüchte anstreben. Da der Priester die Rolle des traditionellen Medizinmanns übernehmen soll, muß er sich stärker als bisher dem Heilen und dem Segenspenden zuwenden.

Isiah Shembe war schon vor seiner Taufe in der Baptistenkirche als Heiler bekannt. Als Priester dieser Kirche trieb er später Dämonen aus und gab den Leuten geweihtes Wasser zur Heilung und Läuterung. Ein weiteres Beispiel liefert die 78jährige Mutter Nku, die Leiterin der unabhängigen „St. John's Apostolic Faith“-Kirche, die 800 000 Mitglieder zählt. Es wird behauptet, daß das Geheimnis ihrer Macht im Glauben ihrer Anhänger liege, daß sie heilen und prophezeien könne¹⁹.

Die Kirchen haben durch ihre Krankenhäuser großartige Arbeit geleistet, aber sie haben es versäumt, besondere Riten zur Krankenheilung zu entwickeln. Solche Riten werden noch lange in Afrika notwendig sein. Den Beweis dafür liefert die Tatsache, daß die meisten Mitglieder unabhängiger Kirchen sich ohne Zögern in unseren Krankenhäusern behandeln lassen, sich aber zur gleichen Zeit den Heilungsriten ihrer eigenen Kirche unterziehen. Auch haben wir bisher viel zu wenig Aufmerksamkeit dem verschärften Bewußtsein des Afrikaners gewidmet, das er für die enge Beziehung zwischen den sündigen, gegen die Gemeinschaft gerichteten

¹⁹ *EcuNews Bulletin* 39/73 (Johannesburg) 12

Handlungen eines Menschen und seiner körperlichen und seelischen Gesundheit hat. Auch hier sollte die starke Betonung, welche die unabhängigen Kirchen auf die Läuterungsriten und das Sündenbekenntnis vor der Kommunionfeier legen, als Hinweis auf einen schwerwiegenden Mangel in unserer gegenwärtigen seelsorglichen Praxis gesehen werden.

Was die Segnung der Menschen und ihres Eigentums angeht, so täte die Kirche gut daran, wenn sie wieder in weitem Maße auf ihre Rituale zurückgreifen würde. Man braucht sich das *Rituale Romanum* nur flüchtig anzusehen, um zu erkennen, daß es aus ganz ähnlichen Bedürfnissen entstanden ist wie diejenigen der Menschen, denen wir das Evangelium Christi heute verkünden. Aber Christus muß dem Afrikaner — so wie dem Menschen des Mittelalters, der langsam aus einer primitiven Wirtschaftsordnung und aus einer personalisierten Sozialordnung heraustrat, — als ein Christus dargeboten werden, der uns nahe ist, der in unser Leben eintritt, vor allem in Zeiten akuter Krisen. Segensformulare und Gebete für alle nur vorstellbaren Lebenssituationen müssen dazu dienen, die Furcht vor dem traditionell aufgefaßten Bösen zu überwinden und das Vertrauen in den lebendigen Christus zu stärken. Möge uns dabei das alte *Rituale Romanum* inspirieren. Wir sollten ausländische Missionare vor einer großen Gefahr warnen. Ihre antiritualistische, westliche Auffassung darf ihnen nicht die Augen verschließen für die Notwendigkeit, daß die ihnen anvertrauten Menschen nur schrittweise zum vollen Lichte Christi geführt werden können, in dem dann der Vater „im Geist und in der Wahrheit“ angebetet wird²⁰.

T. O. RANGER zitiert in einem Kapitel über „die missionarische Anpassung afrikanischer religiöser Institutionen“ die interessante Aussage eines afrikanischen Häuptlings aus Süd-Tansania, die dieser 1968 erst machte. Sie ist es wert, voll zitiert zu werden:

„Das Christentum und der Islam widersetzen sich dem Zauberwesen, aber sie können nichts dagegen tun. Sie erkennen nicht die Inhaber des *Chisango* an, die doch allein in der Lage wären, das Zauberwesen zu bezwingen. Dort, wo man die Anwendung des *Chisango* zuläßt, nimmt das Zauberwesen für gewöhnlich ab. Das war z. B. in Mchawala der Fall, wo ich Chikonda herbeirief, damit er sein *Chisango* ausübe. Die Zahl der Todesfälle unter Jugendlichen und Kindern nahm ab. Es starben nur diejenigen Leute, die der Zauberei verdächtig waren. Dieser Frieden währte eine lange Zeit. Und als ich den Verdacht hatte, daß die Zauberei wieder praktiziert wurde, rief ich Matoroka aus Mwera zur Ausübung seines *Chisango* . . . Das Zauberwesen ist ein ortsgebundenes Problem, die Missionare glauben nicht daran, weil sie nicht davon betroffen sind“²¹.

In dieser Aussage ist vor allem der letzte Satz aufschlußreich. Die Missionare haben sehr oft deswegen kein Gespür für die Furcht vor Zauberei, von der die Menschen, unter denen sie wirken, gequält werden, weil sie einen sicheren Abstand von den Spannungen haben, unter denen diese

²⁰ vgl. *Joh* 4,24

²¹ a.a.O., 249, n. 14

leben müssen. Christus wird aber diesen Menschen nur dann etwas bedeuten, wenn wir ihre besonderen Sorgen ernstnehmen.

Untersuchungen über das Zauber- und Hexenwesen gehören zum Fruchtbarsten, was die anthropologische Arbeit in den letzten 35 Jahren geleistet hat. Die Missionskirche hat jedoch ganz offensichtlich die Ergebnisse dieser Untersuchungen kaum zur Kenntnis genommen, obwohl sie doch einen direkten Bezug zu unserer Seelsorgearbeit haben.

b) *Der Symbolismus*: Widmen wir unsere Aufmerksamkeit nur zwei Aspekten, die sich unter diesem Titel einordnen lassen und die, wie anthropologische Veröffentlichungen zeigen, von wesentlichem Interesse für den Afrikaner sind. Das erste ist die Tatsache, daß sich in fast allen unabhängigen afrikanischen Kirchen besondere Tage innerhalb des Jahres herausgebildet haben, an denen viele ihrer Anhänger sich an einem Ort zur Teilnahme an einem vielgestaltigen liturgischen Programm versammeln.

Um nur Beispiele aus unserem Land zu nennen: Zu Ostern jeden Jahres pilgern rund 10 000 Anhänger der ‚St. John’s-Kirche‘ zum Wohnort von Mutter Nku; zur gleichen Zeit ziehen fast ebensoviele Menschen zum Sitz der „Zion Christian Church“ (ZCC) des Edward Lekganyana in der Nähe von Pietersburg. Und nicht viel später im Jahr strömen Tausende von Zulus zu Shembes „Neuem Jerusalem“ in Ekuphakameni. Es hat keinen Sinn, sich darüber zu streiten, ob die Gründer der unabhängigen afrikanischen Kirchen sich von biblischen Vorbildern oder von Traditionen in der Stammesvergangenheit zu diesen jährlichen Zusammenkünften haben inspirieren lassen. Wichtig ist, daß wir es hier mit einer symbolischen Handlung zu tun haben, die dem Herzen des Afrikaners nahe zu stehen scheint. Wir wären schlecht beraten, wenn wir diesen Tip nicht aufgreifen würden, zumal das Thema „Pilgern“ so reich in der Heiligen Schrift entfaltet ist.

Der zweite symbolische Aspekt, der sich für den Afrikaner als wesentlich erweist und auf den ich hinweisen möchte, ist die Welt des Traumes. OOSTHUIZEN bemerkt in seinem Buch *Post-Christianity*, daß in der afrikanischen Gesellschaft Träume als die normalen Kanäle für göttliche Mitteilungen angesehen werden, und daß deshalb alle Träume als Besuche der Geister von verstorbenen Freunden oder Verwandten betrachtet werden. Diese sind auch im Jenseits um so mächtiger, je mehr Macht sie in der Gesellschaft zu ihren Lebzeiten ausübten. Isiah Shembe z. B. bezieht sich in seinem Gesangbuch²² ständig auf Besuche von Dingaana und Shaka, den einstigen Zulukönigen, die er in seinen Träumen erhielt. Es bedeutet keine Hilfe für unsere Leute, wenn wir ihnen nur eine wissenschaftliche Erklärung geben. Für sie gehören Träume zum Bereich des Religiösen, und nur eine religiös fundierte Antwort stellt sie zufrieden.

²² *Izihlabelelo zana Nazaretha*

Soweit einige kritische Anmerkungen von Anthropologen zur Bekehrung des Afrikaners. Wir haben uns mit HORTONS Analyse des Phänomens Bekehrung befaßt und daraus einige Folgerungen für unsere Missions-tätigkeit gezogen. Wir haben uns auch überlegt, welche Situation der Massenbekehrung förderlich ist. Schließlich haben wir unter den Titeln „Der Mystische Leib Christi“ — „Die Welt der Geister“ — „Ritual und Symbolismus“ Ansatzpunkte für eine Pastoral-Strategie aufgezeigt, die unserer Situation mehr angemessen ist.

Wie spät die Stunde ist, wurde aus dem Leserbrief an *The World* deutlich. Die Frage, ob es der Kirche gelungen ist, zum Herzen des religiösen Menschen in Afrika vorzudringen, ist keine akademische Frage. Sie wird offen in auflagestarken Zeitungen gestellt. Wir können ihr nicht mehr länger ausweichen.

THREE NOTES ON THE CHRISTIAN-BUDDHIST DIALOGUE

by Joseph J. Spae

In this *Zeitschrift*, July 1973, Heft 3, p. 187—201, I have published an article on the "Contents of the Christian-Buddhist Dialogue", particularly related to the situation in Japan. I should like to add three notes to this material. The first two notes introduce the reader to some of the bibliographical data useful for further study of the matter with reference (I) to Japan, and (II) to other countries. My information goes as far as December 1972.

The third note, also largely of a bibliographical nature, deals with the often-assumed superiority of Christianity over other religions. It examines the meaning of this assertion in the context of Japanese religious feeling and literature; it suggests a dialogal attitude, true to Christianity and yet respectful of an encounter between all religions, at the heart of which is genuine religious experience.

I. THE CHRISTIAN-BUDDHIST DIALOGUE IN JAPAN

The depth and extension of the Christian-Buddhist dialogue, it is well known, has considerably increased during the last ten years. Its beginnings go back to the earliest contacts of Christians with Buddhists. A complete history of these contacts and of their influence upon the development of Christians as well as Buddhist thought remains to be written. Yet even now we have available a considerable volume of bibliographical data and general studies in European languages of interest to anyone who intends to pursue the dialogue in today's Japan¹.

From the double point of view of content and bibliographical usefulness I refer the reader to what, half a century ago, the Belgian Buddhologist LOUIS DE LA VALLÉE-POUSSIN wrote on true and imaginary parallels in Buddhist-Christian literature². A more advanced study of actual contacts chiefly between missionaries and Buddhists in India, China and Japan, is

¹ Perhaps the first attempt at a systematic bibliography on Christian-Buddhist relations is that by HANS HAAS, *Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum* (Leipzig: Hinrichs, 1922), 47 pages, followed by E. BENZ and M. NAMBARA, *Das Christentum und die Nicht-Christlichen Hochreligionen* (Leiden: Brill, 1960), p. 53—66. SINSHO HANAYAMA, *Bibliography on Buddhism* (Tokyo: Hokuseido, 1961), has 327 entries referring to "Christianity". An annotated bibliography of source material related to Japan and covering the earliest contacts since Francis Xavier until 1965 is J. L. VAN HECKEN, "Le problème du dialogue chrétien avec les bouddhistes du Japon", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1967, p. 1—17, 115—32

² LOUIS DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Bouddhisme* (Paris: Beauchesne, 1925), p. 4—17. Some of these parallels, true and false, became well known in Japan thanks to a book by ALBERT J. EDMUNDS and M. ANESAKI, *Buddhist & Christian Gospels* (Tokyo: The Yuhukwan Publishing House, 1905). See also M. WINTERNITZ, *A History of Indian Literature* (Calcutta: University of Calcutta, 1933), vol. 2, p. 402—423

found in the work of HENRI DE LUBAC³, critically evaluated by JACQUES-ALBERT CUTTAT in a substantial article, "Fait Bouddhique et Fait Chrétien selon l'Œuvre du Père de Lubac"⁴. Two other Jesuits, HEINRICH DUMOULIN⁵ and H. ENOMIYA-LASALLE⁶ have done yeoman's work in fostering the dialogue, particularly with Zen.

Official Protestant attention to Buddhism in Japan, it would seem, dates from the early eighties. The *Proceedings of the Second Missionary Conference*, held in Osaka, 1883 (Yokohama: Meiklejohn, 1883), p. 90—101, refers to the work of Dr M. L. GORDON⁷, of the American Board Mission, whose life had repeatedly been threatened by Buddhists and who is, I believe, the first Protestant missionary in Japan to make a detailed study of Buddhism. GORDON thought that Buddhism was the greatest obstacle to the reception of the Gospel by the Japanese, because it held doctrines that conflicted with the biblical teachings on God, sin and salvation. He remarked that Buddhists deny creation and creator:

Whenever we teach that God is the creator and ruler of the universe, Buddhists rejoin that Shaka cares for 3000 such universes... God cannot be the judge of all mankind, for the destiny of every man is immutably fixed by the law of karma. Buddhists betray utter scepticism and indifference to sin. The Shin sect teaches salvation by faith through the power of Amida: it is salvation from the misery of the present world rather than salvation from sin.

Among other minor obstacles from the Buddhist side, Gordon cites the following:

1. The Buddhist doctrine of the present world as evil and evil only;
2. Buddhist miracles so numerous that the bonzes themselves do not believe in them;
3. Incarnations, many and degraded;

³ HENRI DE LUBAC, S. J., *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (Lyon: Aubier, 1952), *Amida* (Paris: Seuil, 1955), *Aspects of Buddhism* (New York: Sheed and Ward, 1944)

⁴ *L'Homme devant Dieu, Mélanges offerts au Père de Lubac*, vol. 3 (Lyon: Aubier, 1964), p. 15—41

⁵ H. DUMOULIN, *Christlicher Dialog mit Asien* (München: Hueber, 1970); several articles, among them „Buddhismus und Christentum“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1958, p. 208—217, „Theologische Aspekte des Christlichen Dialogs mit dem Buddhismus“, *Ibid.*, 1971, p. 161—170. And *Buddhismus der Gegenwart*, ed. by DUMOULIN (Freiburg: Herder, 1970)

⁶ H. M. ENOMIYA-LASALLE, *Zen, Way to Enlightenment* (London: Burns and Oates, 1966), *Zen-Meditation für Christen* (Weilheim: Barth, 1969), and numerous articles.

⁷ In 1885, Dr GORDON published a 60-p. pamphlet entitled *Bukkyō tanomu ni tarazu* which went through a 3rd edition in 1902. About the same time as Gordon, Fr. AIMÉ VILLION, M. E. P., began his studies of Buddhism in Kyoto. Much of his work remains in manuscript. See VAN HECKEN, *o. c.*, p. 119 and note 140 there; also A. F. VERWILGHEN, "The Buddhist Studies of Fr. Aimé Villion", *The Japan Missionary Bulletin*, May 1970.

4. Heavens innumerable which makes it difficult for Buddhists to accept the biblical teaching on this subject.”

GORDON's stand had practical implications. His friend, Dr JOHN H. DE FOREST, advocated nothing less than “the extirpation of the superstitious heathen religion”. However, a quarter of a century later, he changed his mind under the influence of EBINA DANJŌ whom he repeatedly heard as his Hongo Church eloquently addressing up to 600 intellectuals on the biblical text “I am”. EBINA made “the deepest Buddhist truth of the Great Self (*taiga*) and the Minor Self (*shōga*) fairly shine with the Christian light of personality in God, the God of love”⁸.

The only postwar Protestant missionary who has produced a booklength study on Buddhism and Christianity is Dr. TUCKER N. CALLAWAY, a former Southern Baptist missionary in Japan⁹. It is CALLAWAY's aim to have his Christian readers arrive at “a clearer understanding of the uniqueness of their faith and of the vast gulf which separates it from Buddhism”. The book is essentially a comparison of “salvation” in the Zen, Jōdoshin and Nichiren sects with its counterpart in Christianity. At least one competent reviewer has blamed CALLAWAY for “placing the Buddhist in an unfair position by defining the alternatives as irreconcilable and then stating that, if the Buddhist submits himself to Christian categories, he will see the error of his position”¹⁰. A similar remark could be made, I submit, about CALLAWAY's Christian theology and it seems possible to do greater justice to both sides by improving the bridges of understanding rather than by widening the chasm of separation. The only book in English on Buddhist-Christian doctrinal relationships, written by a Japanese scholar, is MASUTANI's *A Comparative Study of Buddhism and Christianity*¹¹. Professor MASUTANI intends to answer four questions: What is the nature of man? What should I hope to be? What should I rely upon? and What should I do? Throughout these pages a running, if friendly, contrast between Buddhism and Christianity, between Buddha and Jesus, is kept up. This antithetical structure, however, is not free of apriorisms and contradictions, and it strains the facts on either side. In particular, the

⁸ DE FOREST further remarks: “Oh, if we missionaries only knew this royal road of fulfilling rather than destroying, we should have ten times the power we now have.” Quoted by TADAKAZU UWOKI, *Studies in the Christian Religion*, August 1963, p. 312

⁹ TUCKER N. CALLAWAY, *Japanese Buddhism and Christianity* (Tokyo: Shinkyō shuppansha, 1957)

¹⁰ ALFRED BLOOM, *The Japan Christian Quarterly*, April 1958, p. 177

¹¹ FUMIO MASUTANI, *A Comparative Study of Buddhism and Christianity* (Tokyo: The Young East Association, 1957). The Japanese revised text came out in 1968 under the title *Bukkyō to Kirisutokyō no hikaku kenkyū* (Tokyo: Chikuma-shobō), itself preceded by another book in which MASUTANI advances “the claims of Buddhism versus Christianity”, *Kirisutokyō ni taisuru bukkyō no shuchō* (Tokyo: Daihōrinkaku, 1951).

Christian sensibility may refuse to recognize itself in what is basically the gospel according to HARNACK, RENAN and WELLHAUSEN on whose exegesis the author rests his case. In MASUTANI's book, a Buddhist rationalist dialogues with Christian rationalists, not Buddhism with Christianity.

To the busy reader, the books of CALLAWAY and MASUTANI are recommended as an introduction to the dialogue. They will tell him what to expect; but they need not dampen his enthusiasm for a very worthy task.

II. THE CHRISTIAN-BUDDHIST DIALOGUE OUTSIDE JAPAN

Christians and Buddhists have met in many countries with far-reaching consequences to the relationship between their faiths. In fact, the Theravada-Christian dialogue in some East-Asian countries far surpasses in intensity anything which Japan could show. The details which follow merely intend to call the reader's attention to part of the ongoing research.

The political and religious atmosphere in which modern Buddhism comes and meets with Christianity has been described by Tokyo's Time-Life Bureau Chief, JERROLD SCHECTER¹. SCHECTER calls Buddhism "a faith in flames". His book is a study of Asia's Buddhist world from Ceylon to Japan, covering Communist China, Cambodia, Burma and Vietnam. In all these countries, despite the fact that it "contains no dogma, has no organized church or hierarchy, is without a Pope, without a Rome, with no supreme council and no permanent staff" (p. 17), Buddhism appears as a great spiritual force searching for new political forms in which to interpret its age-old cultural role. The new face of Buddha reflects in many ways the new face of Asia which, on the side of Christians, calls for an attentive and sympathetic approach.

Fortunately, the theoretical foundations of this approach already exist in part. I refer to three important books written by WINSTON L. KING², and to the work of TAYMANS D'EYPERNON³, CORNELIS⁴, OSBORNE⁵, NEIL⁶, and SIEGMUND⁷.

¹ JERROLD SCHECTER, *The New Face of Buddha* (Tokyo: Weatherhill, 1967).

² WINSTON L. KING, *Buddhism and Christianity* (London: Allen and Unwin, 1962), a discussion of Theravada-Christian parallels on God, love, guilt and suffering, prayer and meditation, the conquest of self, grace and faith; *In the Hope of Nibbana* (La Salle: Open Court, 1964), a study of Theravada ethics; *A Thousand Lives Away* (Oxford: Cassirer, 1964), a description of present Burmese Buddhism and its tensions, partly produced by the impact of Christianity. Dr King has repeatedly visited Japan and was recently engaged in a study of Zen.

³ FR. TAYMANS D'EYPERNON, *Les paradoxes du Bouddhisme* (Paris: Desclée De Brouwer, 1947).

⁴ ETIENNE CORNELIS, *Valeurs Chrétiennes des religions non-chrétiennes* (Paris: Cerf, 1965), which is "a history of salvation in Christianity and Buddhism".

⁵ ARTHUR OSBORNE, *Buddhism and Christianity in the light of Hinduism* (London: Rider, 1959). The author intends to prove that, although Buddhism and

A few words about the dialogue in selected countries of the Far East. It is granted on all hands that the dialogue between Buddhists and Christians is most seriously undertaken in Ceylon, now Sri Lanka, due to their mutual willingness to come to grips with the economical and religious problems which beset their nation⁸. Ceylonese Buddhism at present shows a growing internationalism and ecumenism evinced in its participation in the World Sangha Council and in the World Fellowship of Buddhists whose mouthpiece is *World Buddhism*, a monthly established in 1951 which frequently discusses Christian subjects⁹. Christians in Ceylon have engaged since 1963 in an intensive study of Buddhist doctrine and institutions at the Study Centre for Religion and Society in Colombo under the leadership of the Rev. LYNN A. DE SILVA. It publishes *Dialogue*, a quarterly of which 25 issues had appeared by the end of 1972¹⁰.

Christianity are diametrically opposed as doctrines, they nevertheless are complementary to each other within the purview of Hinduism.

⁸ STEPHEN NEIL, *Christian Faith and Other Faiths* (London: Oxford University Press, 1961). Anglican Bishop NEIL has some 25 pages on basic problems common to Buddhism and Christianity, approached in dialogue form.

⁷ GEORG SIEGMUND, *Buddhismus und Christentum* (Frankfurt a. M.: Knecht, 1968). SIEGMUND, who visited Japan, insists on the need for "a preparation to dialogue", particularly through an examination of man's yearning for an Absolute also in the Buddhist tradition. There is a Japanese translation of the book, *Bukkyō to Kirisutokuyō* (Tokyo: Enderle, 1971).

⁸ See for details, V. PERNIOLA, "Buddhism in Modern Ceylon", *Studia Missionalia*, XII (Rome: Gregorian University, 1962), p. 68—80; J.M. HONDIUS, „Buddhismus und Christentum auf Ceylon“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 20 (Köln, 1968), p. 79—81; DONALD K. SWEARER, "Lay Buddhism and the Buddhist Revival in Ceylon", *Journal of the American Academy of Religion*, Sept. 1970, p. 255—275, and his *Buddhism in Transition* (Philadelphia: Westminster Press, 1970). An important, if acrimonious, book is *The Revolt in the Temple* (Colombo: Sinha Publications, 1953) whose real author is known to be D. C. WIJEWARDENE, an advocate of controversial reformist Buddhist movements. The book is highly critical of Christianity.

⁹ Ceylonese Buddhists often complain, in the words of Dr. G. P. MALALASEKERA at the 53rd Annual Session of the All Ceylon Buddhist Congress held at Matale, Dec. 25, 1970, that they "suffered greatly at the hands of Portuguese missionaries who inspired their country to burn Viharas and libraries and kill Buddhist monks". But he also added that "the Buddhists are most anxious to live in the utmost friendship with followers of other faiths. We had a convincing demonstration of this fact during the recent visit to this country of His Holiness the Pope." *World Buddhism*, Jan. 1971, p. 172—173.

¹⁰ Publications by the Colombo centre are a storehouse of information useful for the dialogue, also in Japan. I refer particularly to an 81-p. collection of papers by scholars from Burma, Thailand and Ceylon, entitled *Consultation on Buddhist-Christian Encounter*, Rangoon, Feb. 21—6, 1961; also to BRYAN DE KRETZER's *Man in Buddhism and Christianity* (Calcutta, 1954) and D. T. NILES' *Buddhism and the Claims of Christ* (Richmond, Va.: John Knox Press 1952),

Burma and Thailand are closely related to Sri Lanka, geographically and ideologically. Already in 1955, J. ULLIANA was invited to teach Catholic religion at the College of High Studies for Buddhist Bonzes and, in 1964, at the Department of Religion, Bangkok¹¹. Buddhist contact with Christianity is described by PHRA KHANTIPĀLO, London-born Buddhist monk who lives in Thailand and by BHIKKHU BUDDHADĀSA INDAPAÑÑO, in a very controversial book, *Christianity and Buddhism*¹². Protestant efforts led to several encounters, such as that of Rangon in 1967, to which I have already referred, and to the publication of several books, among which that by KENNETH E. WELLS is of particular interest to our theme¹⁴.

Christian-Buddhist relations in China have a venerable history about which one can read in the books of HENRI DE LUBAC. Among modern Protestant missionaries the name of KARL REICHELT stands out. The dialogue with Buddhism which he started is still carried on at the Tao Fong Shan Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture in Hong Kong of which he was the founder¹⁵.

written against the Ceylonese background. On the Catholic side, see T. BALASURIYA, "Christian-Buddhist Dialogue in Ceylon", *Logos*, 1969, p. 33—9.

¹¹ See his communication in *Christ to the World*, 1958, p. 458—66, and in *Bulletin*, 11, June 1969, Rome: Secretariat for Non-Christians. Fr. ULLIANA has complained that, "on the Catholic side, little has been attempted with a view to dialogue, and no organization has been set up." Cf. *Christ to the World*, 1970, p. 491.

¹² PHRA KHANTIPĀLO, *Tolerance, a Study of Buddhist Sources* (London: Rider, 1964).

¹³ Chiangmai: Thailand Theological Seminary, 1967. P. ANATRIELLO reports on the Buddhist reactions (some of which appeared in *World Buddhism*, May and Sept. 1969) in *Bulletin*, 15 (Dec. 1970, p. 164—73). The Rev. LYNN DE SILVA answered BUDDHADĀSA's views on the Ultimate Reality and God in a booklet, *Why I Believe in God?*, Colombo, 1970. BUDDHADĀSA's work, replete with references to Christianity, is presented by DONALD K. SWEARER, in *Toward the Truth* (Philadelphia: The Westminster Press, 1971).

¹⁴ KENNETH E. WELLS, *Theravada Buddhism and Protestant Christianity* (Chiangmai: Thailand Theological Seminary, 1963).

¹⁵ KARL LUDWIG REICHELT is best known for his two books, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism* (Shanghai: Commercial Press, 1928, and New York: Paragon, 1968) and *Meditation and Piety in the Far East* (New York: Harper, 1954). The Tao Fong Shan Centre publishes *Ching Feng*, quarterly notes on Christianity and Chinese religion and culture, which frequently refers to Buddhism. Communist influences on Buddhism in the Far East are studied by ERNST BENZ in his *Buddhism or Communism: Which Holds the Future in Asia?* (New York: Doubleday, 1965). See also three important books by HOLMES WELCH, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900—1950* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), *The Buddhist Revival in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), and *Buddhism under Mao* (Cambridge: Harvard University Press, 1972).

Christian-Buddhist relations in the West vary considerably according to the countries, scholars and centres involved¹⁶. Among these centres two deserve special attention. The World Council of Churches, Geneva, organizes discussions around the theme "Dialogue between Men of Living Faith and Ideologies", which has led to the publication of important statements on the nature, content, method and theological qualifications of the Christian-Buddhist Encounter. On the Catholic side, the Secretariat for Non-Christians with headquarters at the Vatican publishes a *Bulletin*, 21 issues of which had come out by the end of 1972. The Secretariat has also published a series of books which bring new insights and guidelines for the Christian-Buddhist dialogue¹⁷.

III. IS CHRISTIANITY SUPERIOR TO OTHER RELIGIONS?

This question may sound anachronistic to the reader who recalls that it was the topic of a heated debate among philosophers of religion in the first quarter of the Twentieth Century. Yet, I submit, it has lost little of its actuality. Not only do we all enter into the Buddhist-Christian dialogue with some elements of an answer in our mind, but even now many Buddhists suspect that Christians are bound, by the very nature of their faith, to answer this question with an unequivocal "yes". Buddhists in Japan, indeed, frequently refer to "Christian dogmatism, caste-consciousness and intellectualism", which, they say, all betray an innate superiority complex¹.

The debate to which I refer took place within the wider framework of an inquiry into "the truth as found in Christianity and in the world religions". There is an enormous literature on the subject, which I cannot even pretend to summarize². One first remark, however, is in order. All

¹⁶ Some recent source material is found in the following books: LOUISE H. HUNTER, *Buddhism in Hawaii* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1971), a study of Buddhist-Christian interaction; KŌSHŌ YAMAMOTO, *Buddhism in Europe* (Ube: Karinbunko, 1967); JOSEPH M. KITAGAWA, "Buddhism in America", *Japanese Religions*, vol. 5 (1967), p. 32—57; ERNST BENZ, "Buddhism in the West", *Ibid.*, vol. 6 (1970), p. 1—22. There is a wealth of information scattered in *Présence du Bouddhisme*, ed by RENÉ DE BERVAL (Saigon: France-Asie, 1959).

¹⁷ *A la Rencontre du Bouddhisme*, 2. vol. (Rome: Ancora, 1970) and *Religions, Fundamental Themes for a Dialogistic Understanding* (Rome: Ancora, 1970). The first book is a history of Buddhism, past and present, which covers most East-Asian countries. The second book is a study of the major religious traditions on the nature of religious experience, the quest for salvation, the absolute, good and evil.

¹ For a critical analysis of these impressions, not limited to Buddhists in Japan, see my *Christianity Encounters Japan* (Tokyo: Oriens Institute, 1968), p. 166—177

² Bibliographical and historical data are found in ERNST BENZ and MINORU NAMBARA, *Das Christentum und die Hochreligionen* (Leiden: Brill, 1960), H. DE VOS, *Het Christendom en de andere Godsdiensten* (Nijkerk: Callenbach, 1962), W. PHILIPP, *Die Absolutheit des Christentums* (Heidelberg: Quelle & Meyer,

religions cherish some notion of their own superiority, exclusiveness, finality, and absoluteness, and they share a common concern for impressing that superiority upon their followers and upon the public at large. Thus, in the baldest terms, a modern English Buddhist tells us that "(Buddhism) is not just a way to Enlightenment, but the *only* way", and that "Buddhism is superior to all other forms of religion"³. Another Westerner, converted to Buddhism, states: "The Buddhist regards all other religions as first steps to his own"⁴.

It was ERNST TROELTSCH who popularized the impression that "Christianity is the absolute religion" through his book *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* which appeared in 1901⁵. TROELTSCH follows SCHLEIERMACHER in assuming that all religions share a common essence set forth in their goals: spiritualization, internalization, moralization and individualization. The point of convergence of man's spiritual uplifting is Christianity, itself a "relative" historical phenomenon much like the other religions, and yet "absolute" because, "among the great religions, Christianity is the strongest and most concentrated form of personal religiosity"⁶. The weakness of this argument lies in the fact that, according to TROELTSCH, in the last resort, the decision to accept Christianity as the absolute religion remains subjective and a personal matter of inner decision. Twenty years later, TROELTSCH, under the influence of SPENGLER, modified his mind on two important points: (1) the individuality of the great religions is such that "there can be no conversion or transformation of one into the other, but only a measure of agreement and mutual understanding", and (2) the historically conditioned nature of Christianity is such that "it is at a critical moment of its further development, and that very bold and far-reaching changes are necessary,

1966), G. SIEGMUND, *Buddhismus und Christentum* (Frankfurt a.M.: Knecht, 1968), and in the little book of ULRICH MANN, *Das Christentum als absolute Religion*, 1970.

³ ALFRED VIAL, "Buddhism and Other Religions", *Dialogue*, November 1966. p. 3

⁴ ALEC ROBERTSON, "Buddhist Attitude to Christianity", *Ibid.*, Dec. 1967, p. 25

⁵ TROELTSCH (1865—1923) is well known in Japan, particularly through the efforts of KAN ENKICHI, his translator and interpreter. Together with (the early) BARTH he is, more than anyone else, responsible for the attitude of many Japanese Protestants toward other religions. See my *Christianity Encounters Japan*, p. 210—211.

⁶ *Die Absolutheit des Christentums*, 2nd ed., p. 86. TROELTSCH distinguished two types of religion: the prophetic (such as Christianity), and the philosophical (such as Buddhism). He was aware that Buddhism, and all other religions, might, under certain conditions, stake out a similar claim to absoluteness. To refute such a claim, TROELTSCH wrote his *Der Historismus und seine Überwindung* (1924), translated in Japanese by OTSUBO SHIGEAKI, *Rekishishugi to sono kokufuku*.

transcending anything that has yet been achieved by any denomination"⁷. Thus did TROELTSCH abandon "absoluteness" in favor of historical relativism, an oft-forgotten fact in Japan.

Let us now examine in what sense Christianity claims absoluteness, and how it can do so without giving offense to other religions.

Christians look upon this problem from within the perspective of their faith. They contend that Jesus Christ is the perfect religious man; that he is *the* revelation of God to man; that he, and no other, is the supreme manifestation of all perfection; that in him dwells all that is good and true.

To Christians, Christ is God incarnate. In this sense, and in no other, is Christianity said to be "superior", namely, insofar as *Christ* is "the way, the truth, and the life" (*John* 14 : 6) in whom men find the fullness of religious life, and in whom God has reconciled all things to himself⁸.

But Christians do not believe that this uniqueness of their religion entails exclusiveness when Christianity is seen in its existential, historical and cultural forms. They are aware that no one can assert that "a Christian civilization" is superior to any other civilization which arose from religious influences other than their own. They hold that Christianity is not Christ *simpliciter*, but that, in its human dimension, it is time- and culture-bound like the other religions. Christians, like all other men, confess to sin and imperfection; they know that they fall short of man's ideal which is Christ.

It follows from the above that Christianity claims a specific, universally valid role, different from that of Buddhism. As Vatican II has pointed out in its enumeration of the many things which Christianity has in common with other religions, its *Ausschließlichkeitsanspruch* or exclusive validity claim (to use a formidable word dear to KARL JASPERS) is today seen in a different light from that of the past. The confrontation with other religions has reinforced, among Christians, the concept of a mutual illumination which radically banishes all thought of superiority and rejoices in the promotion of "the spiritual and moral goods found among men of other religions, as well as the values in their society and culture"⁹.

This illumination which comes from other faiths benefits Christianity as a necessary factor for self-identification. It also reflects the quality of the Christian presence in the pluralistic society of today and, consequently, it must be seen as an invaluable source of information about the way Christianity appears in non-Christian eyes¹⁰. Modern thinking on the role

⁷ *Christian Thought* (London: University of London Press, 1923), p. 30 and 31, translated from a 1923 lecture, "The Place of Christianity Among the World-Religions".

⁸ Cf. *2 Cor.* 5:18—19, and Vatican II, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, 2.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ The feedback information derived from contact with men of other faiths is to Christianity a kind of *Fremdprophetie* — prophetic knowledge received from

of Christianity in today's world does not recognize a radical distinction between the proclamation of the Kingdom of God and the practice of Christian living which gives this proclamation its credibility and attractiveness. It is a common Christian belief that, although the empirical Church reveals the mystery of man's salvation, she does not do this without shadows. She betrays a constant inner tension. As LUTHER said, she is *sancta simul et semper purificanda*, holy and yet always in need of further purification. Hence it is thinkable that, in Buddhism, one finds men "holier" than in Christianity. This fact shows that the fullness claimed by Christianity in and through Christ is not claimed in opposition but rather in complementarity with whatever is good and true in other religions. The nature of this complementarity, although it remains mysterious, yet invites Christians to participate in what is sometimes called a "wider ecumenism" or dialogue with other religions. Together with their fellow wayfarers of other religions, Christians aspire toward a pleroma or perfection, more or less clearly perceived in this world and yet never reached¹¹. With Buddhists, Christians say: "The time will come when we shall see reality whole and face to face. At present all we know is a little fraction of the truth" (1 Cor. 13 : 12).

In sum, the pendant of "Christian absoluteness" is Christian humility, a pendant which not only relativizes any claim to superiority in the face of others but also is the measure of its acceptability¹².

outsiders — which is a potential *locus theologicus*: it echoes experientially the nature and effectiveness of the Christian witnessing, a fact from which missionary methodology could greatly benefit.

¹¹ For more details on the "wider ecumenism", see my *Christianity Encounters Japan*, p. 233—247.

¹² Additional bibliography, specifically on the problem of "Christian absoluteness", see M. HEINRICHS, *Théologie catholique et pensée asiatique* (Tournai: Casterman, 1965), p. 69—110 and H. WALDENFELS, "Der Absolutheitsanspruch des Christentums", *Hochland*, 62 (1970), p. 202—217. PAUL TILICH, in his *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York: Columbia University Press, 1963), discusses "Christian principles of judging non-Christian religions" (p. 27—51). Over against a Christian reaction of total negation or partial negation (some statements are true and some are not) to other religions, TILICH favors "a dialectical union of acceptance and rejection". The practical implications of this statement are not made clear. TILICH applies to Buddhist-Christian conversations his concept of a "dynamic typology" by which "persons can transcend the type to which they belong without losing their definite character", a fact which makes it impossible "to call Christianity the absolute religion, as HEGEL did, for Christianity is characterized in each historical period by the predominance of different elements out of the whole of elements and polarities which constitute the religious realm" (p. 56). I fail to understand how this can mean in practice, "not conversion, but dialogue" (p. 95).

EINSAMKEIT —
EIN RELIGIONSWISSENSCHAFTLICH VERNACHLÄSSIGTES
PHÄNOMEN

Herrn Prof. Dr. Arno Esch in Dankbarkeit gewidmet

von Udo Tworuschka

Die folgenden Ausführungen beabsichtigen, das religionswissenschaftlich stark vernachlässigte Phänomen der Einsamkeit unter *religionstypologischen* Gesichtspunkten darzustellen. Dabei wollen wir uns auf den Bereich des *homo religiosus* und auf die für ihn spezifischen Arten und Formen der Isolierung beschränken. Eine religionsphänomenologische Gesamtschau der Einsamkeit, wie wir sie in unserer 1974 veröffentlichten Untersuchung *Die Einsamkeit* angestrebt haben, hätte darüber hinaus die Aspekte der Alleinheit, Abgeschiedenheit, sowie den numinosen („Einsamkeit Gottes“) und lokalen Bereich („der öde Ort“) mitzuberechnen. Dies würde aber den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Zugleich möchte die vorliegende Erörterung zum Widerspruch herausfordern, damit durch fachwissenschaftliche bzw. allgemeinphänomenologische Kritik die interdisziplinäre Erforschung dieses zentralen Phänomens der menschlichen Existenz gefördert wird.

I. TERMINOLOGISCHE GRUNDLEGUNG

Überblickt man die religionswissenschaftliche Literatur, dann fällt auf, daß das Einsamkeitsphänomen in der Vergangenheit nie sonderlich gefördert oder gar eigens thematisiert worden ist. Trotzdem finden sich in einigen Handbüchern, wie z. B. bei HEILER, G. VAN DER LEEUW, GOLDAMMER, MENSCHING u. a. vereinzelte Hinweise. Der einzige Forscher, der sich u. E. um eine Definition des Begriffes bemüht hat, ist der Marburger Religionswissenschaftler KURT GOLDAMMER. Er definiert Einsamkeit als „religiöse Existenzfahrung, bes. in der Mystik, aber auch im Prophetismus, die den Menschen im Gottes- und Welterlebnis von seiner Umgebung isoliert; Form der Askese im Gemeinschafts- und Kommunikationsverzicht“¹. In dieser prägnanten Begriffsbestimmung sind zwei unterschiedliche Aussagen enthalten, die auf gegensätzliche Kategorien hinweisen: 1. Einsamkeit gilt als „Existenzfahrung“, d. h. als ein das Leben und Erleben des Menschen bestimmendes Moment; 2. Einsamkeit tritt als Askese in Erscheinung, d. h. als äußere Abwendung von der kreatürlichen Sinnenwelt, wie sie sich dominierend in mystischen Religionen vorfindet². Goldammer hat durchaus wesentliche Elemente der Einsamkeit heraus-

¹ In: A. BERTHOLET, *Wörterbuch der Religionen*, 2. Aufl. von KURT GOLDAMMER (1962) 143

² GUSTAV MENSCHING, *Die Religionen und die Welt*. Typen religiöser Weltdeutung (Bonn 1949)

gearbeitet, doch leidet seine Definition daran, daß unterschiedliche Kategorien miteinander vertauscht werden, ohne daß semantisch genauer differenziert wird. Ein religionsgeschichtlich tiefgehender Vergleich dieser in traditioneller Weise unter die Rubrik Einsamkeit subsumierten Phänomene vermag die Unzulänglichkeit einer solchen Typisierung aufzudecken. Wo die religionsgeschichtlich vergleichende Methode versagt, hat die Religionsphänomenologie einzusetzen, die erst ein *Verstehen* der Einzeldaten und Faktenzusammenhänge ermöglicht, indem sie zu den *Tiefenstrukturen* (OWEN THOMAS) vordringt.

Die folgenden Betrachtungen sind bemüht, auf dem Wege des religionsgeschichtlichen Vergleiches und der phänomenologischen Wesensschau die *fundamentalen Strukturen* der Einsamkeit herauszuarbeiten, die sich dann auf der *Elementarschicht* der Phänomene typologisch in verschiedener Hinsicht differenzieren. Voraussetzung unserer Arbeit ist also die Annahme, daß *elementar* verschiedene Strukturen gleichzeitig *fundamental*-identischen Kategorien zugeordnet werden können.

Nur aufgrund einer exakten Kategorialanalyse läßt sich eine angemessene Aussage über das Phänomen Einsamkeit und über affine Motive machen. In unserer erwähnten Monographie³ ist versucht worden, Einsamkeit von verwandten Motiven wie Allein-heit und äußerer Abgeschiedenheit zu unterscheiden. Allein-heit ist eine *Situationskategorie*, wobei sich objektive und subjektive Varianten auseinanderhalten lassen. Wir sprechen von einer objektiven Situationskategorie und meinen den äußeren Aspekt des Isoliertseins, sowohl in sozialer als auch lokaler Hinsicht. Mit subjektiver Situationskategorie ist dagegen ein Phänomen gemeint, das außerhalb empirisch-soziologischer Untersuchungsmöglichkeiten liegt; anvisiert ist hierbei der innere Aspekt der Allein-heit mit bzw. vor Gott, wie er sich etwa im Gebetskontakt *monos pros monon* vollzieht. Wenn wir darüber hinaus nach der Wozu-Bestimmtheit der Allein-heit fragen, dann ergeben sich weitreichende Konsequenzen: Wir unterscheiden eine Allein-heit, die in einer *temporären Gestimmtheit* gründet, und analysieren eine *episodische* und *sporadische* Variante. Andererseits gibt es eine Form der Allein-heit, die auf einer generellen und *permanenten Grundstimmung* beruht, also auf einer spezifischen Lebens- und Daseinshaltung. Diese Form der Allein-heit nennen wir äußere Abgeschiedenheit. *Sporadische* Allein-heit liegt, um nur ein Beispiel zu nennen, vor, wenn ein *homo religiosus* sich zum Gebet zurückzieht, wie dies häufig von den großen Betern der Religionsgeschichte berichtet wird. *Episodische* Allein-heit läßt sich dagegen bei der zeitweiligen Zurückgezogenheit der Religionsstifter beobachten. Voraussetzung für die permanente Abgeschiedenheit aber ist eine pessimistische Abwertung der empirischen Sinnenwelt, wie sie in verschiedenen Formen des Mönchtums Ausdruck findet. Innerhalb der Ab-

³ UDO TWORUSCHKA, *Die Einsamkeit*. Eine religionsphänomenologische Untersuchung (= Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, Neue Folge, Heft 9) (Bonn 1974)

geschiedenheit sind weiterhin *individuelle* und *kollektive* Strukturen (z. B. Anachorese, Koinobitentum) zu unterscheiden, auf die hier nicht weiter eingegangen werden soll.

Bereits die Sprache weist uns also darauf hin, daß Einsamkeit und Alleinsein unterschiedliche Kategorien repräsentieren. Diese Einsicht, die unlängst in TOBIAS BROCHERS *Traktat über die Einsamkeit*⁴ von psychologischer Seite noch einmal nachdrücklich unterstrichen wurde, ist eine Erkenntnis, die in der Forschungsgeschichte vieler an der Erhellung der Einsamkeit beteiligten Fachwissenschaften (Medizin, Psychologie, Soziologie, Literaturwissenschaften, Theologie, Religionswissenschaft usw.) in der Vergangenheit zu wenig beachtet wurde. Die Schwäche vieler älterer Versuche lag vor allem darin begründet, daß nicht nur die Begriffe, sondern die Sachen selbst miteinander verwechselt wurden, was zwangsläufig zu einem heillosen Kategorien-Synkretismus führte. Dabei schrieb schon der aufgeklärte Populärphilosoph und Mediziner JOHANN GEORG ZIMMERMANN in seinen zahlreichen Werken über die Einsamkeit gelegentlich: „Einsam ist man zuweilen auch da, wo man nicht alleine ist ...“⁵, und im WEBERSchen *Freischütz* erklingt die Zeile: „Einsam bin ich, nicht alleine“⁶.

Vergleicht man ZIMMERMANNS Aussage mit den Bemerkungen des alten ZEDLERSchen Lexikons von 1734, dann erkennt man sofort den inzwischen eingetretenen Wandel; denn bei ZEDLER fallen Einsamkeit und Alleinsein noch ohne weiteres zusammen. Er unterscheidet „allgemeine“ von „besonderer“ Einsamkeit, wobei unter der ersten Kategorie verstanden wird, daß „ein Mensch gleich vom Mutterleibe in der Einsamkeit bleiben und bestehen“ würde, während „besondere“ Einsamkeit erst dann gegeben ist, wenn „ein erwachsener Mensch auf eine Zeitlang in der Einsamkeit an einem stillen Ort, nach Art der Einsiedler“⁷ leben würde. An dieser Aussage ist zweierlei (in negativer Hinsicht) bemerkenswert: 1. Offensichtlich wird Einsamkeit ganz im Sinne der äußeren Isolierung von den Mitmenschen verstanden und 2. findet eine immanente Strukturierung unter dem äußerlichen Aspekt der zeitlichen Dauer statt, wodurch ein tiefgreifendes Verstehen der Einsamkeit nicht gefördert wird. Gegenüber dieser Definition ist bei ZIMMERMANN ein deutlich sichtbarer *semantischer* und *kategorialer* Fortschritt zu verzeichnen. Wir wollen unter kategorialen Gesichtspunkten versuchen, die beiden fundamental verschiedenen Strukturen zu definieren und sagen so: Alleinheit ist eine *Situationskategorie*, während Einsamkeit eine *Existenzkategorie* darstellt. Diese Formaldefinition soll im folgenden näher begründet werden.

⁴ TOBIAS BROCHER, *Traktat über die Einsamkeit*. Von der Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies. In: *Ev. Kommentare* 2/1974, 72—75. Vgl. UDO TWORUSCHKA, Was bedeutet Einsamkeit? Ausdrucksformen eines vielschichtigen Phänomens. In: *LM* 7/1974, 335—337

⁵ J. G. ZIMMERMANN, *Über die Einsamkeit* (1784) Bd. I, 8

⁶ P. A. WOLFF, *Preziosa* 2,2

⁷ *Zedlers Universal-Lexikon* ... (1734) Bd. 8, Sp. 574

II. EINSAMKEIT IN ETHNISCHEN RELIGIONEN

Sowohl die Philosophie als auch die religionsgeschichtliche Anthropologie kennzeichnen die Seinsweise des individualisierten, zur Erkenntnis seiner Selbst gelangten Menschen übereinstimmend als einsam. So sagt beispielsweise der Berner Philosoph ANDRÉ MERCIER: „Die besondere Existenz des Menschen macht aus ihm ein Wesen, das sich von dem, was es nicht ist, getrennt fühlt. Diese Trennung hat den Menschen in eine Einsamkeit gedrängt, in der er unzufrieden ist; in der er keinen Frieden findet: er ist ein *homo inquietus*“⁸.

Für den Bereich der allgemeinen Religionsgeschichte ist besonders von GUSTAV MENSCHING auf den grundlegenden Strukturwandel hingewiesen worden, der zwischen den Volks- und Universalreligionen besteht⁹. Dieser Strukturwandel vom frühzeitlichen Kollektivismus zum Neuzeitindividualismus läßt sich auch anhand der spezifischen Formen des Einsamkeitserlebnisses feststellen. Als Beispiel zitieren wir einen Ausschnitt aus dem altenglischen Beowulf-Epos (8. Jh.), wo von Grendels Mutter gesagt wird:

„Es wurmte die Schmach das scheußliche Weib (Grendels Mutter),
Das die kalte Wasserwüste bewohnen mußte,
Die kalte Flut, seit Kain verübte
Die arge Tat an dem einen Bruder,
Dem Vatersippen. Friedlos muß er,
Als Mörder gezeichnet, die Menschen fliehen,
In der Einöde weilen“¹⁰.

Diese altenglischen Verse greifen auf die Kain-Erzählung zurück und parallelisieren das dort geschilderte Verhängnis mit dem elenden Schicksal des Ungeheuers. Sowohl Kain als auch Grendels Mutter sind aus dem heilstiftenden und integrierenden Sozialverband ausgestoßen und leben fern der Menschen und abseits vom Heil. Sie sind fried- und heillos; ja, man schleudert ihnen Flüche entgegen, wie diesen, der uns bei SAXO GRAMMATICUS von den Germanen überliefert worden ist: *Omnia presentis*

⁸ ANDRÉ MERCIER (Hg.), *Mystik und Wissenschaftlichkeit*. Universität Bern. Kulturhistorische Vorlesungen 1970/71 (Bern und Frankfurt/M. 1972). Hierin den Aufsatz: *Mystik und Vernunft*, 9—25. Zitat auf S. 11. Vgl. meine Rezension in ZMR 59 (1975), 67 ff.

⁹ Vgl. hauptsächlich: *Volksreligion und Weltreligion* (1938) und *Die Religion* (1959, als Goldmann Taschenbuch 1962). Zu MENSCHINGS bisher vorliegendem Gesamtwerk vgl. meine Studien: *Gustav Mensching und die Religionswissenschaft*. Erscheint demnächst in *Anthropos*. Außerdem: *Religionsbewertung als Problem und Aufgabe*. Die Haltung Gustav Menschings zur Religionsmessung. In: ZRGG (1975); *Moderne Religionswissenschaft*. Ein Leitfaden für den Religionspädagogen. In: *EvErz* 6/1974. Siehe außerdem die Untersuchung von HEINZ RÖHR, *Buddhismus und Christentum*. Untersuchung zur Typologie zweier Weltreligionen. In: ZRGG 4/1975 289—303, bes. 297—301.

¹⁰ XX, 1259—1265. Übers. von H. GERING (1929⁹)

*sortem uicina dolebunt, / Ut scabies fugiere nocens, nec tetrrior ulla / Pestis erit . . .*¹¹.

Unschwer lassen sich weitere Parallelbeispiele aus dem israelitischen Bereich anführen, die von dem jüdischen Gegenstück zum germanischen *Niðinger* (*Neiding*) sprechen — vom *raša*, jenem Unhold, der vom Sippenheil (ahd. *sipha* = Friede) für immer ausgestoßen ist. Bekanntlich ist auch der Brudermörder Kain „unstet und flüchtig“ und flieht zu einem Ort, der den bezeichnenden Namen *Nod* (Heimatlosigkeit) trägt. Im *eigentlichen* Sinne ist er bereits tot; denn er hat seinen Platz in der Sippen-gemeinschaft verwirkt und befindet sich im Elend (*æland*), d. h. „außer Landes“ — *in terra aliena*.

Welche fundamentale Kategorie liegt diesen wahllos herausgegriffenen Beispielen zugrunde? Wir sollten von einer *kategorialen Interferenzerscheinung* sprechen, wobei wir uns eines physikalischen Ausdruckes bedienen, da dieser die Fakten am zutreffendsten zu interpretieren vermag. Wie die Beispiele zeigen, sind von der Isolierung des einzelnen der *horizontale* und *vertikale* Bereich *zugleich* betroffen — und zwar nicht unabhängig voneinander; denn die horizontale (intersoziale und -kommunikative) Isolierung ist die unabdingbare Voraussetzung für den vertikalen Kontaktverlust, also die Trennung vom Heiligen. Wer aus der heilstiftenden Sozialgemeinschaft ausgestoßen ist, befindet sich außerhalb des Heils (*pax, salom*) — er lebt in einer „Unheilssituation“ (MENSCHING) und erfährt diese zwiefache Trennung als *totale Verlassenheit* — total in dem Sinne, daß beide Bereiche (interferent) betroffen sind. Die totale Verlassenheit kann mehrere Ursachen haben: Ein Vergehen an der Vitalgemeinschaft kann z. B. zur *Exkommunikation* führen. Das alte Israel hatte im sog. „Heiligkeitsgesetz“ (*Lev 17—26*) Formeln wie: „dieser Mann wird aus seinen Verwandten herausgeschnitten“ (17,8) bzw. „dieser Mann wird aus der Mitte seines Volkes herausgeschnitten“ (17,4) usw. Die Griechen praktizierten die sog. *Apopompe* („Verwünschung“) und trieben den Verfluchten in wüste und unbewohnte Gegenden. Weitere Gründe für eine Exilierung sind in der Tatsache der Krankheit als Folge kultischer Unreinheit gegeben, die nicht nur bei Naturvölkern (vgl. die Zulus, die ihre Kranken in Wälder treiben), sondern auch in ethnischen Religionen als Vorstufe des Todes betrachtet wird. So heißt es im 38. *Psalm*:

„Tief bin ich gekrümmt und gebeugt,
allzeit geh' ich trauernd einher. (V 7)

...

Meine Lieben und Freunde stehn abseits von mir,
meine Verwandten blieben mir fern.“ (V 12)

Von einem ähnlichen Schicksal berichtet Psalm 88, der das Los eines durch schwere Krankheit Gezeichneten beschreibt:

¹¹ *Gesta Danorum*. Hg. von A. HOLDER (1886) Kap. I, 49

„Du hieltest mir fern meine Freunde,
hast mich für sie zum Abscheu gemacht,
bin eingeschlossen und kann nicht hinaus.
Mein Auge verschmachtet vor Elend.

...

Du hieltest mir fern Freund und Genossen.
Meine Bekannten — Finsternis!“ (9. 19)

In den alttestamentlichen Klagepsalmen finden sich für diesen Zustand oftmals Bilder aus dem Naturleben. Der Verlassene wird bisweilen mit einem „Pelikan in der Wüste“ oder einem „Käuzlein in Trümmern“ bzw. mit einem „einsamen Vogel auf dem Dach“ (*Ps* 102, 7.8) verglichen. Auch der „Wildesel“ (*Hos* 8,9) und die einzelne Heuschrecke (*Ps* 109,23) sind Bilder mit deutlichem *Verweisungscharakter*. Sie sind Symbole der Widernatur und der Pervertierung naturgemäßen (d. h. kollektiven) Lebens¹².

Zum Abschluß der Erörterung dieser interferenten Einsamkeitsform sei noch ein besonders ausdrucksvolles Beispiel aus der babylonischen Religionswelt angeführt. In einem Klagelied an Marduk-Enlil wird der isolierten Seinsweise des heilsmetaphysisch Vereinzelten außerhalb seiner „friedheiligen“ Sippe folgender Ausdruck verliehen:

„Wie ein einsames Rohr hat der Gewaltige, ja, wie ein einsames Rohr hat er mich in mir selbst niedergedrückt,

...

Einer Nessel machte er mich gleich, einer Distel machte er mich gleich,
Einem einsamen Maulbeerbaum am Ufer machte er mich gleich,
Einem Lorbeer auf trockenem Boden machte er mich gleich,
Einer einsamen Tamariske im Süd Sturm machte er mich gleich,
Der Gewaltige hat wie ein einsames Rohr mich in mir selbst
niedergedrückt“¹³.

III. EINSAMKEIT IN DEN UNIVERSALRELIGIONEN

Elend (*aeland*) sein, also außerhalb des Sippen- und Kollektivfriedens stehen, ist, wie wir gesehen haben, ein typisches Merkmal der Einsamkeit in ethnischen Religionen. Mit zunehmender Entheiligung der kollektiven Sakralgemeinschaften und ihrer Verwandlung in profane Lebensgemeinschaften ist eine totale, interferente Verlassenheit von vornherein strukturell nicht zu erwarten. Auf der universalreligiösen Stufe treffen wir ein *wesensmäßig anderes* Einsamkeitserlebnis an. Zur genaueren kategorialen Einordnung ist es unerlässlich, eine Reihe von Unterscheidungen zu treffen. Mit HANS SEIDEL, dessen alttestamentlich-theologische Unter-

¹² Vgl. MAURICE H. SMALL, On some psychical relations of society and solitude, in: *Journal of Genetic Psychology* (1900) 13ff.

¹³ Zitiert bei A. UNGNAD, *Die Religion der Babylonier und Assyrer* (1921) 215f. (Sperrungen im Text)

suchung des Einsamkeitserlebnisses¹⁴ wertvolle Vorarbeiten zur Begriffsbestimmung geliefert hat, lassen sich zwei Bezugsrichtungen der Einsamkeit differenzieren. Die *vertikale Einsamkeit* ist, wie bereits erörtert, im Erlebnisfeld *numen — homo* angesiedelt, während sich die *horizontale Einsamkeit* im menschlich interkommunikativen Bezugsfeld ereignet. Zusätzlich zu dieser Differenzierung ist eine zweite Unterscheidung kategorial notwendig. Im Rahmen der religiös-existentialen Einsamkeit lassen sich zwei verschiedenartige *Komplementärkategorien* aufweisen, die *Seins-* bzw. *Erlebniskategorie* genannt werden sollen.

In den folgenden Überlegungen soll vor allem die vertikale Einsamkeit angesprochen werden, da sie für den *homo religiosus* die zentrale und fundamentale Erlebnisstruktur darstellt. Wir gehen so weit und sagen: Die vertikale Form der Einsamkeit ist nach religionsgeschichtlichen Befunden eine *allgemein-humane Konstante*, die unabdingbar zum Wesen des Menschen hinzugehört. Keineswegs ist diese Form der Einsamkeit sekundär und abgeleitet — etwa von außen (soziologisch) oder von innen (psychologisch) konditioniert.

Zur Illustration sei ein Ausspruch des heiligen AUGUSTINUS angeführt, der seine Situation vor der Bekehrung in den *Confessiones* als einsame Existenz schildert: „Ich lebte in meiner gewöhnlich stets wachsenden Angst dahin, und täglich seufzte ich nach dir“ (VIII, 6). Diese Aussage enthält unverkennbar zwei verschiedenartige Kategorien. In existentieller Hinsicht empfindet AUGUSTINUS einen Mangel in seiner Beziehung zum Heiligen. Dieser Zustand wird objektiv geortet und erkannt. Das „*longe a deo esse*“ wird aber nicht nur kognitiv festgestellt, sondern auch erlebt — als *ambivalentes Erlebniskorrelat*, das aus den Faktoren *Angst* und *Sehnsucht* besteht. Beide Erlebnisweisen sind unauflöslich miteinander verknüpft und befinden sich in einer *Schwebelage*. Erst die korrelative Schwebelage, die im dialektischen Spannungsfeld von *mysterium iniquitatis* und *mysterium redemptionis* angesiedelt ist, läßt sich als Einsamkeit im existentiellen Sinne beschreiben. Die *erlebniskategoriale Einsamkeit* stellt sich also dar als *Aktualisierung* der vorgegebenen *seinskategorialen Einsamkeit* im erlebenden Subjekt. Der Seinskategorie kommt dabei das Kriterium der Objektivität zu. Sie bezeichnet eine latente und generelle Daseinsgegebenheit, oder, bildhaft formuliert, den *Existenzrahmen*, innerhalb dessen sich der subjektive Aspekt der erlebniskategorialen Einsamkeit in individuellen und konkreten Akten realisiert. Zusammenfassend ist daher festzuhalten: Die Seinskategorie ist für den *homo religiosus* eine objektive Größe, doch erst das religiös angegangene Subjekt vermag die latente und neutrale, existentiell-situative *An-sich-Gegebenheit* in eine erlebte *Für-sich-Be-zogenheit* umzuwandeln. Erst im Akte der Objektivierung im erlebenden

¹⁴ HANS SEIDEL, *Das Erlebnis der Einsamkeit im Alten Testament*. Eine Untersuchung zum Menschenbild des Alten Testaments (= Theologische Arbeiten, hg. von HANS URNER, Bd. XXIX) (Berlin 1969) [als Dissertation Leipzig 1963]

Subjekt gewinnt die ontische Kategorie ihren ontologischen Wirklichkeitsgehalt.

Mit dem Bild der *Schwebelage* sind Konsequenzen impliziert. Eine Schwebelage kann sich zugunsten des einen oder anderen Poles verschieben — sie ist kein stabiler, austarierter Zustand, sondern eine labile Befindlichkeit der Seele, die angelegt ist, entweder in das Gefühl der Gottferne oder aber der Gottferne umzuschlagen. Euphorie, Ekstase bzw. freud- und leidlose Ruhe (*Nirvana*) bei erreichter Gemeinschaft mit dem Numinosen, oder andererseits Depressionen und Verzweiflung im Zustand der Gottferne sind die *religionsgeschichtlich typischen* Erscheinungsweisen dieser immanent angelegten, antithetischen Polarisierungsmöglichkeit des fundamentalen Angst-Schnsucht-Gefühls — jenes Gefühls, das H. URS VON BALTHASAR treffend als „übergängliche(n) Lage zwischen Furcht und Hoffnung“¹⁵ beschrieben hat.

Darüber hinaus sind zwei verschiedene *Erlebnisphasen* zu unterscheiden, die wir *primäre* und *sekundäre* Einsamkeit nennen wollen. *Primäre Einsamkeit* ist die ambivalente Erlebnisweise im Zustand *vor* der Berührung mit dem Numinosen, kurz: die Erlebnisweise der *Noch-nicht-Gemeinschaft* mit dem Heiligen. *Sekundäre Einsamkeit* setzt diesen Kontakt voraus und ist durch dessen Verlust charakterisiert. Sie ist folglich erlebte *Nicht-mehr-Gemeinschaft*.

Die zunächst nur theoretisch erscheinende Berechtigung einer solchen Typisierung soll an der religionsgeschichtlichen Wirklichkeit anhand exemplarischer Beispiele nachgeprüft werden. Wir gehen zu diesem Zweck von der Dichotomie Mystiker und Prophet aus, die im Sinne FRIEDRICH HEILERS antithetische Idealtypen darstellen.

1. Die vertikale Einsamkeit des Mystikers

Beginnen wir beim Mystiker: Die steile und dornenvolle *scala mystica* enthüllt seine innere seelische Dialektik. Ausgehend vom negativen Existenzpol des unheilvollen *longe a deo esse* sehnt sich die Seele danach, mit Gott vereint zu werden. Auf dem Stufenweg des Mystikers lassen sich nun verschiedene Einsamkeitsschichten voneinander abheben: Auf die labile Schwebelage des Anfangs folgen gewöhnlich Ekstase und Verzückung, die von einer Phase abgrundtiefer Verzweiflung abgelöst werden, wo der Mystiker das Gefühl hat, „ohne Gott zu sein“ — wo die Seele „Todesschatten, Todesseufzer und Schmerzen der Hölle aufs lebhafteste“¹⁶ empfindet. Auch der junge, mystisch veranlagte MARTIN LUTHER kannte das tragische Gefühl äußerster Verlassenheit und Verzweiflung (*desperatio sui*), das bis an die Grenze des Verdammtseins reichte (*sicut iam damnatus*, WA 3,420). Doch Einsamkeit und Trennung sind

¹⁵ HANS URS VON BALTHASAR, *Der Christ und die Angst* (1951) 55

¹⁶ JOHANNES VOM KREUZ, *Noche oscura del Alma* II, Kap. 6

im göttlichen Willen aufgehoben und spiegeln eine brisante theologische Konzeption, nach der sich das *proprium opus Dei*, also die göttliche Liebe, hinter dem *opus alienum*, dem Zorn, verbirgt:

„Wenn nu der mensch also untergehet und zu nichte wird ynn allen seynen krefftten, wercken, wesen, das da nicht mehr denn eyn elender, verdampfer, verlassner sunder da ist, denn kompt die Göttliche Hulffe und stercke . . .“ (WA 18, 480f.)

Für diesen qualvollen Zustand verwenden die Mystiker bestimmte Bilder und Motive, z. B. Metaphern der Dürre. Hierzu sind Regen und Tau die symbolischen Gegenbegriffe bzw. -bilder. GILĀL-AD-DĪN-RŪMĪ (1207—1274) sagt: „Du bist ein trockenes Flußbett, und ich dem Regen gleich.“ Bezeichnenderweise spricht er vom „Gnadenwasser“, das auf den „durstigen Boden“¹⁷ sich ergießt. Neben „dürre, dürreheit“ (besonders bei TAULER) findet sich die Wüstenmetapher; außerdem kommen Bilder der Dunkelheit und Düsternis (*caligo mystica*) vor¹⁸. In der Alten Kirche ist besonders der Origenische Wüstenzug der Seele bekannt, der den psychischen Aufstieg des Menschen mit dem Wüstenzug des Volkes Israel vergleicht¹⁹. Auf weitere Belege sei hier verzichtet. Hinzuweisen ist dagegen auf eine Einsamkeitsphase, die zeitlich *nach* dem inneren Aufstieg anzusetzen ist — sozusagen als dessen Erfüllung. Diese Einsamkeitsart nennen viele Mystiker „innere Einsamkeit“ oder „innere Abgeschiedenheit“.

In kongenialer Weise hat der englische Literarkritiker und Dichter T. S. ELIOT diese neutrale und affektlose Abgeschiedenheit in seinen *Four Quartets* (1943) beschrieben, wenn er vom Erreichen des *still point* spricht, d. h. der Radnabe, die an der Bewegung teilnimmt und doch — als *primum movens* — stille steht. Der Bonner Anglist ARNO ESCH bemerkt in einer Interpretation dieses Motives: „In solchen Augenblicken (‘when time stops and time is never ending’) werden Bewegung und Stille eins, erreicht der Mensch den Achsenpunkt des Rades (‘still point’), der an der Rotation teilhat und doch stille steht, wird er empfänglich für die Ewigkeit im zeitlosen Augenblick“²⁰. Der Mystiker ist bestrebt, aller Dinge „ledig“ und

¹⁷ D 3048. *Dīwān-i Kabīr*, ed. Badi'-uz-zamān Furuzanfar, 6 Bde. (Teheran 1955ff.) zitiert bei A. SCHIMMEL, Der Regen als Symbol in der Religionsgeschichte. In: *Religion und Religionen*. Festschrift für GUSTAV MENSCHING (Bonn 1967) 178—189, Zitat 182

¹⁸ Zur Bildersprache vgl. bes.: GRETE LÜERS, *Die Sprache der deutschen Mystik im Werk der Mechthild von Magdeburg* (1926, Nachdruck WBG 1966), außerdem: EVELYN UNDERHILL, *Mystik* (1928)

¹⁹ ORIGENES, *In Numeros Homilia XXVII*: GCS 30 (1921). Vgl. hierzu bes. DIETER DUNKEL, *Stufen der Wahrheit*. Der erkenntnistheoretische, ontologische und theologische Wahrheitsrelativismus bei indischen und christlichen Mystikern [Diss. phil., Bonn 1963]

²⁰ Vgl. SCHIRMER/ESCH, *Kurze Geschichte der englischen und amerikanischen Literatur*, 4. unter Mitwirkung von ARNO ESCH neubearbeitete Auflage (1973) 272. Die beigegefügte englischen Zitate sind von mir zur Erläuterung hinzugesetzt.

„einfaltig“ zu sein — er will, mit MEISTER ECKHART zu reden, „gelassen“ sein und visiert die Haltung desjenigen an, der alle Dinge gelassen und aufgegeben hat. Dieser Zustand läßt sich nicht als erlebniskategoriales Phänomen beschreiben, sondern er ist Ausdruck einer passiven Neutralität der Seele, die allen Affekten abgestorben ist. Diese innere Einsamkeit meint auch die radikal-pietistische Berleburger Bibel:

„Ueber dieses ist er (sc. der Mensch) seiner selbst beraubt, indem er mit sich selbst keine Gemeinschaft hat, und sich soweit in eine Ohnmacht zu versinken fühlt, daß die ganze Trennung seiner selbst von sich selbst gänzlich vollbracht ist . . . und alles was ihm eigen war wird ihm so entzogen, daß er nicht allein von allen Dingen, sondern auch von sich selbst, verbannet und verworfen ist“²¹.

TSCHUANG-TSE spricht von der „einsamsten Einsamkeit“, die eintritt, wenn nichts hereingelassen wird von dem, „was draußen ist, denn Vielheit der Empfindungen gereicht zum Verderben“²². Prägnant hat ORIGENES den Zustand der affektlosen Abgeschiedenheit charakterisiert, wenn er sagt, daß eine Trennung *non locis, sed actibus*²³ erreicht werden müsse; denn der abgeschiedene Fromme soll hinaus (oder besser: hinein) in die Wüste seines jeglicher *pathe*²⁴ entbürdeten Herzens. Wer den inneren „stream of consciousness“ erfolgreich zum Stillstand gebracht hat, kann mit der *Bhagavadgita* getrost sagen:

„Wer handelt ohne jeden Hang und all sein Tun der Gottheit weicht,
Wird durch das Böse nicht beledet, wie's Lotosblatt durch's Wasser nicht.
Mit ihrem Leib, Sinn und Verstand und mit den Sinnen ganz allein,
Tun die Andächt'gen jede Tat ganz ohne Hang, um rein zu sein“²⁵.

2. Die vertikale Einsamkeit des Propheten

Blicken wir zur Prophetie hinüber, dann zeigen sich trotz der fundamentalen Identität der religiös-existentialen Ausgangssituation elementare Unterschiede: Die Gemeinschaft, die zwischen personalem Geschöpf und personalem *deus* angestrebt wird, ist keine substantielle Gemeinschaft wie in der Mystik, sondern, mit JOHANNES GOTTSCHICK zu reden, prophetische „Willensgemeinschaft“²⁶, die auf der Konformität der Affekte beruht.

Oft sind die Propheten von der Theologie und Religionswissenschaft „große Einsame“ genannt worden, wobei man zumeist auf ihre inter-sozialen Bezüge abhob. Doch auch in vertikaler Hinsicht sind die Propheten einsame Gotteskundler. Wir wollen von ihrem *diastatischen Zug* im

²¹ Zitiert bei CHRISTA FICHTE, *Das Erlebnis der inneren Einsamkeit von der romanischen Mystik bis zur deutschen Empfindsamkeit* [Diss. Köln 1954] 29f.

²² TSCHUANG-TSE, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Buch 4 bzw. Kapitel 11; zitiert bei DE GROOT, *Universismus* (1918) 102

²³ Zitiert bei K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (1936) 46

²⁴ Hierunter versteht ORIGENES die *concupiscentia*.

²⁵ *Gītā* V, 10f. (S. RADHAKRISHNAN [1958])

²⁶ J. GOTTSCHICK, *Luthers Theologie*, in: *Ergh. zur ZThK* 24 (1914) 35f.

Gottesverhältnis sprechen: *Diastase* bedeutet Zwiespalt und, auf die Gottesbeziehung der Propheten angewandt, ist damit die dialektische Spannung zwischen der gleichzeitigen Nähe und Ferne Gottes im prophetischen Erleben gemeint. Viele Propheten sind Gotteskünder, die an ihrem Auftrag leiden. Aufgrund ihrer Berufung und Einsetzung in das Prophetenamt sind sie einerseits in eine besondere Beziehung zur Gottheit getreten, also in eine exklusive Bindung an sie, die auf Visionen und Auditionen beruht, — doch der Gott, den zu verkündigen sie Auftrag haben, tritt ihnen oftmals auf diastatische Weise gegenüber. JEREMIA klagt beispielsweise von seiner tragischen Einsamkeit vor Jahve: „Unter dem Druck deiner Hand saß ich einsam“ (15,17). Der souveräne Willensgott Jahve, der Jeremia ins Prophetenamt gezwungen hatte, ist zu einem „Trugbach“ geworden, zu einem „Wasser, auf das kein Verlaß ist“ (15,18). Ähnliches erfuhr auch der iranische Religionsstifter ZARATHUSTRA, der um die einsamen Augenblicke zwischen der Nähe und Ferne Ahura Mazdas wußte. Er rang gelegentlich um Erneuerung des Wortkontaktes: „Mir eine Zusage zu geben, bitte ich mir von dir aus, o Herr“ (*Yasna* 46,3). Der Prophet kannte den Spannungswechsel zwischen der Hochlage glaubensvoller Zuversicht und der Tiefspannung zweifelnder Anfechtung. Beklemmende Einblicke in das zweifelnde Fragen ZARATHUSTRAS gibt *Yasna* 44,12:

„Das frage ich dich, sage mir der Wahrheit gemäß, o Herr: Wer ist der Rechtgläubige? Die, welchen ich Rede stehe? Oder (wer ist) der Falschgläubige? Bist du selbst der Arge oder ist jener der Arge, der Falschgläubige, der mir deine Vorteile streitig macht? Wie kommt es, daß er nicht selbst als der Arge gilt?“

Wählen wir als letztes Belegbeispiel noch den Propheten MUHĀMMAD, der ebenfalls solche schmerzhaften Augenblicke kannte, wenn er sich von Allah verlassen glaubte. Nach der Berufung erlebte er eine leidvolle Unterbrechung (*fatra*) des Offenbarungsgeschehens. Diese einsame Phase spiegeln vermutlich die Worte der 93. Sure:

„Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen. Bei dem hellen Tag und bei der finstern Nacht. Dein Herr hat dich nicht verlassen, auch haßt er dich nicht. Wahrlich, das zukünftige Leben wird besser für dich sein als das gegenwärtige, und dein Herr wird dir eine Belohnung geben, womit du vollkommen zufrieden sein wirst. Hat er dich nicht als eine Waise gefunden und Sorge für dich getragen? Hat er dich nicht im Irrtum gefunden und dich recht geleitet? Hat er dich nicht arm gefunden und dich reich gemacht? Darum bedrücke nicht die Waise und verscheuche nicht den Bettler, sondern verbreite die gnädige Wohltat deines Herrn.“

Zusätzlich zu dieser diastatischen Einsamkeit des Propheten gibt es als weitere Sonderform die Vorstellung eines objektiven Wirkens von Seiten der Gottheit aus, die den Menschen durch Anfechtung und Zweifel erproben will. Die Wechselwirkung von *dubitatio* und *certitudo salutis* findet sich besonders in der folgenden Äußerung LUTHERS:

„Dubitatio manet in sanctis et renatis et viget in illis, etsi non semper, tamen per intervalla. Est autem dubitatio opus legis. Nam lex efficit dubitationem animarum, Evangelium consolatur et certificat animam. Pugnans autem haec duo ecerime inter se, certitudo et dubitatio.“
(WA 39, II, 163, 14—18)

IV. HORIZONTALE FORMEN DER EINSAMKEIT

Nachdem wir bisher ausschließlich die vertikalen Formen der religiös-existentialen Einsamkeit diskutiert haben, sollen nun die Horizontalformen umrißhaft beschrieben werden. ROBERT JUNGK und TOBIAS BROCHER haben auf die „Einsamkeit der Einzelgänger“²⁷ hingewiesen, die besonders bei Dichtern und großen Wissenschaftlern auftritt. Diese Einsamkeit ist ein Faktum, das die großen Einzelnen von den angepaßten Alltagsmenschen unterscheidet und sie zu „Fremden“ werden läßt. Auch hierzu bietet die Religionsgeschichte wiederum überzeugende Parallelen, und zwar in Gestalt der großen einsamen Oppositionspropheten, Mystiker und Religionsstifter. Obgleich der Stifter typologisch entweder dem Propheten oder Mystiker zuzuordnen ist, weist seine horizontale Einsamkeit eine charakteristische Variante auf, so daß er als dritte Kategorie gesondert herauszustellen ist.

Vergleicht man die Einsamkeitsarten dieser drei Strukturtypen, dann läßt sich zunächst als ein Motiv, das allen gemeinsam ist, ihre *Individuität* (PAUL NATORP) herauskristallisieren, die sich nicht nur in der Protesthaltung gegenüber mancherlei Traditionen manifestiert, sondern auch stilistisch als ausgeprägtes Selbstbewußtsein greifbar ist. BUDDHA hält sich für den „Höchsten Meister“ und sagt: „Ein gleicher wie *ich* wird nicht gefunden“²⁸, ZARATHUSTRA betont: „Und *ich* will reden, nun lauschet, nun höret, ihr, die ihr von Nah und die ihr von Fern verlangend kommt“²⁹. MANI andererseits sagt selbstsicher von sich: „*Ich* habe keinen Meister und keinen Lehrer, von dem ich diese Weisheit gelernt hätte“³⁰.

Der elementare Unterschied zwischen Prophet und Mystiker läßt sich vielleicht so beschreiben: Das „prophetische Ich“ ist extrovertiert. Der Prophet kämpft gegen bestehende religiöse Ordnungen und gegen den erstarrten mechanisierten Kultbetrieb usw. (obgleich er der Tradition in vielfältiger Weise verpflichtet ist). Das „mystische Ich“ dagegen ist introvertiert, es ist kein aktivistisches Berufungsbewußtsein, sondern subjektivistisches „Begnadungsbewußtsein“ (HEILER), das in der Gewißheit persönlichen Vergottetseins gründet.

²⁷ ROBERT JUNGK, Die Einsamkeit der Einzelgänger, in: *EvKomm.* 1 / 1972. — TOBIAS BROCHER vgl. Fußn. 4

²⁸ *Mahāvagga* 1,5

²⁹ *Yasna* 45,1

³⁰ Zitiert bei H. J. POLOTSKY, *Manichäische Homilien* (1934) 47

Auf der fundamentalen Grundlage der Individualität prägen sich individuell verschiedenartige, *spezifische Einsamkeitsformen* aus. So läßt sich die horizontale Einsamkeit des Meisters als Zusammenspiel *subjektiver* und *objektiver* Komponenten beschreiben, die in einem Wirkzusammenhang stehen und sich gegenseitig bedingen.

Das subjektive Moment umschließt neben der angedeuteten Individualität das *Wissen* des Meisters um heilsmetaphysische Zusammenhänge. Der Religionsstifter besitzt Heilserkenntnis, die der in Weltlust verweilenden, in Weltlust heimischen Menschheit nicht zugänglich ist. Prägnant hat dies LAOTSE ausgedrückt: „Ich allein bin anders als die Menschen: / Denn ich halte wert die spendende Mutter“³¹. Eng mit diesem subjektiven Aspekt ist das objektive Motiv verknüpft; denn das *Wissen* des Meisters stößt auf die *Verständnisunfähigkeit* des Volkes bzw. die *Verständnisunwilligkeit* der Religionsbeamten: „Denn mit sehenden Augen sehen sie nicht, und mit hörenden Ohren hören sie nicht; und sie verstehen es auch nicht“³².

Entsprechend klagt wiederum LAOTSE:

„Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen,
sehr leicht zu befolgen.
Doch keiner in der Welt kann sie verstehen,
keiner kann sie befolgen.“³³

Die horizontale Einsamkeit des Propheten unterscheidet sich von der des Religionsstifters dadurch, daß sie nicht auf der *Verständnisunfähigkeit*, sondern auf der *Verständnislosigkeit* der Menschen und Sakralinstitutionen beruht. Stellvertretend für andere Propheten zitieren wir die ergreifenden Worte JEREMIAS:

„Herr, du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen; aber ich bin darüber zum Spott geworden täglich, und jedermann verlacht mich. Denn seit ich geredet, gerufen und gepredigt habe von der Plage und Verstörung, ist mir des Herrn Wort zum Hohn und Spott geworden täglich.“³⁴

Blicken wir noch abschließend zum Mystiker hinüber, dann läßt sich sein spezifisch horizontales Einsamkeitsmotiv auf die *passive Verständnislosigkeit* bzw. auf Indifferentismus und Gleichgültigkeit der Zeitgenossen zurückführen, wobei spöttische Ignoranz und mangelnde Verständnisbereitschaft durchaus miteingeschlossen sind. Wirklichkeitsnah findet sich dieser Zustand bei THERESE von Avila geschildert:

„Um also mit dem geringsten (Leiden) zu beginnen, so erwähne ich ein gewisses Gerede unter den Personen, mit denen man umgeht, oder auch unter solchen, mit denen man nicht verkehrt ... Da sagt man z. B.: Die Person will für heilig gelten: durch ihre Übertreibungen will sie die Welt täuschen und andere als schlecht hinstellen, die doch bessere Christen sind

³¹ *Tao-Tê-King*, c. 20

³² *Mt* 13,13

³³ *Tao-Tê-King*, c. 70

³⁴ *Jer* 20,7f.

als sie ... Jene, die sie zu Freunden gehabt, trennen sich von ihr, und gerade sie sind es, die ihr die bittersten Bissen reichen und am meisten Leid verursachen.“³⁵

MIRCEA ELIADE streift dieses interessante Problem und bringt es auf höchst originelle Weise mit der Ambivalenz des Sakralen in Verbindung: „Auch eine Theophanie, wie die durch die christlichen Mystiker offenbarte, wirkt auf die große Mehrheit der Menschen nicht nur anziehend, sondern auch abstoßend (was immer die Bezeichnung für diesen Widerwillen sei: Haß, Verachtung, Furcht, absichtliches Ignorieren, Sarkasmus usw.)“³⁶.

Eingehende Interpretationen zu den hier nur umrißhaft vorgestellten Formen des Einsamkeitserlebnisses finden sich in unserer anfangs erwähnten Monographie. Es wäre an der Zeit, wenn die Forschungsansätze verschiedener Fachbereiche systematisch geordnet würden, so daß die einschlägige interdisziplinäre Forschung in Zukunft stärker gefördert werden könnte.

³⁵ *Die dunkle Nacht der Seele* II, 87. Bei FICHTE, a.a.O., 14

³⁶ MIRCEA ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*. Elemente der Religionsgeschichte (1954) 41

WEIBLICHE ELEMENTE IN DER SYMBOLIK DES ISLAM

von Umar R. Ehrenfels

1. Einleitung

Neben Glaubensbekenntnissen, Lehren und Geboten wirken Religionen auch durch Symbole auf ihre Anhänger ein. Die drei erstgenannten Prinzipien wenden sich vornehmlich an den Verstand, das letzte, die Symbolik, aber formt das im Unbewußten wurzelnde Empfinden. Oberflächlich betrachtet, ist die formende Kraft der Symbolik unscheinbar, hat aber eine um so größere Tiefenwirkung im Seelenhaushalt des Unbewußten. Das monotheistische Glaubensbekenntnis und die daraus erfließenden Lehren sind im Islam vordergründig betont worden. Die Bedeutung des Rituals und noch mehr des Symbolismus haben geringere Beachtung gefunden. Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit dem weiblichen Element islamischer Symbolik und der Bedeutung, die es für das gesamte islamische Weltbild hat.

2. Phänomenologie des islamischen Symbolismus

Fātiḥah, die erste Surah des Qur'ān, die in westlicher Literatur oft als das „Vater-Unser“ der Muslime angesehen wird, wird symbolisch von diesen selbst als *Umm-ul-kitāb*, als *Mutter* des (heiligen) Buches¹ bezeichnet. Dieser allegorisch zu verstehenden Redewendung haftet insofern eine weiterreichende Bedeutung an, als ja auch die Gemeinschaft der Muslime als *ummat* bezeichnet wird, also symbolisch als Nachkommenschaft eines ‚Muttertums‘. In diesem Zusammenhang mag an die schon von ROBERTSON-SMITH und DE LAZY O'LEARY² bemerkten Anzeichen von matrilinearen (mutterrechtlichen) Gesellschafts-Systemen gedacht werden, die auf Beziehungen Süd-Arabiens mit einer vor-arischen Indus-Kultur hinweisen könnten³, wie ich dies schon vor Erscheinen neuerer Forschungen auf diesem Gebiete vermutete⁴.

Die beiden vorrangigen Attribute Gottes: *Al-Raḥmān* und *Al-Raḥim* werden von den Radikalen: *re*, *he*, *mim* abgeleitet, die in ihrer Grundform ‚Mutterschoß‘ bedeuten. In den, aus diesen Wurzeln geformten Abstrakta: ‚Mitleid‘ und ‚Barmherzigkeit‘ kann eine Form mütterlicher Liebe und der ‚Barmherzigkeit‘ erblickt werden, die Gott erstrangig zugeordnet sind. Die Bedeutung dieser symbolischen Ausdrucksweise liegt darin, daß Gott zwar als völlig abstraktes, schöpferisches Prinzip gesehen wird, dem aber vordergründig auch weibliche, gewissermaßen mütterliche Eigenschaften eignen. Dies widerspricht der, besonders im nicht-islamischen Westen, aber auch im islamischen Selbstverständnis häufig vorkommenden Auffassung Gottes als eines rein männlichen Prinzips. Die an so bedeutender Stelle genannten weiblichen Qualitäten entsprechen aber der islamischen Auffassung Gottes, die von allen Anthropomorphismen, also auch der Eingeschlechtlichkeit, frei ist. Die Bedeutung dieser beiden symbolischen Wort-

¹ vgl. SEYYED HOSSEIN NASR: *Ideals and Realities in Islam* (London 1966) 49f

² W. ROBERTSON-SMITH: *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge University Press 1885; Neuauflage: London 1907) — D. DE LAZY O'LEARY: *Arabia before Muhammed* (London 1927)

³ MIRCEA ELIADE: *Yoga* (dt. Rascher/Zürich 1960) — Vgl. auch H. HELEFRITZ: *Vergessenes Südarabien. Wadis, Hochhäuser und Beduinen* (Leipzig 1936)

⁴ U. VON EHRENFELS: *Mother-right in India* (Hyderabad/Bombay 1941)

gestalten wird durch den Platz, den sie sowohl in der ersten Surah des Qur'ân, wie in der *Bismillâhi*-Formel einnehmen, noch unterstrichen.

Über die Frauengestalten rings um den Propheten, ihre Geschichte, Schicksale und Charaktere sind mehr Einzelheiten bekannt als über diejenigen der Frauen anderer Propheten oder Begründer der großen Weltreligionen, einschließlich Abrahams. Dies hängt wohl mit der größeren Historizität der islamischen Frühzeit zusammen. Wenn diese Frauen, mit Ausnahme Fāṭima's, der Tochter des Propheten, daher auch kaum allegorische oder direkt symbolische Bedeutung gewonnen haben, so übten sie doch formbildend Einfluß auf die Entwicklung des islamischen Frauenideals und Weltbildes im Allgemeinen aus. Khadija, als die älteste und, während ihrer Lebenszeit, einzige Gattin des Propheten, und 'A'isha, als die jüngste, sind hier nach Fāṭima besonders bedeutsam. Khadija ermutigte den Propheten zur Annahme seiner Sendung und war der erste Mensch, der an seine Berufung glaubte. 'A'isha spielte bei der Sammlung und Bewertung der *Ḥadith*-Tradition eine wichtige Rolle. Fāṭima nimmt einen, im gesamten islamischen Weltbild und besonders auch im Symbolismus, vor allem des Sufitums, vordergründig wichtigen Platz ein⁵. Wir wollen auf dies zunächst nur ganz allgemein und mit dem Hinweis auf die Symbolik von Fāṭima's Hand eingehen, die als Schutz bringendes Amulett eine große Rolle spielte und noch weiter spielt⁶.

Gerade in Anbetracht der Bedeutung von Frauenpersönlichkeiten, wie Fāṭima, Khadija und 'A'isha für den frühen Islam, gewinnt auch der Freitag mit seinem wöchentlichen Gemeinschaftsgebet an Bedeutung⁷. Der Freitag ist in verschiedenen Kulturen weiblichen Gottheiten zugeordnet gewesen⁸. Es soll vorerst noch nicht untersucht werden, ob auch für arabische Traditionen zwischen dem Freitag und weiblichen Gottesvorstellungen ein Zusammenhang bestanden hatte, als dieser Tag für das wöchentlich einmal stattfindende Gemeinschaftsgebet gewählt worden ist, sondern einstweilen nur darauf hingewiesen sein, daß ein solcher Zusammenhang überhaupt im vor-islamischen Bewußtsein des Mittelmeergebietes und auch darüber hinaus bestanden hat und kulturell formbildend gewirkt hatte.

Die bisher erwähnten weiblichen Symbolformen sind begrifflicher Art und stammen aus der islamischen Frühgeschichte. Eine andere Gruppe von Symbolen ist visueller Natur und gehört, mindestens teilweise, etwas späteren Phasen der muslimischen Kulturentwicklung an. Da ist z. B. die traditionelle Haltung der Hände während des rituellen Gebetes. Bei vielen und weitverbreiteten religiösen Gemeinden, wie z. B. den christlichen und hinduistischen, ist sie derart, daß die Innenflächen der gefalteten Hände aneinandergelegt werden, so daß die gestreckten Außenflächen und Finger eine aufrechte Figur bilden. Im Gegensatz

⁵ zu Fāṭima vgl. LOUIS MASSIGNON: „L'expérience musulmane de la compassion, ordonnée à l'universel; à propos de Fâtima et de Hallâj“, in *Eranos-Jb.* XXIV (1955) 119—132 und in *Opera Minora* (Dar Al-Ma'arif), vol. III (Beirut/Libanon 1963) 642—653, bes. 645: Bezeichnung Fāṭimas als „Mère de son Père“ etc.

⁶ vgl. G. RYCKMANS: *Les religions arabes préislamiques* (Louvain 1951) 35; R. KRISSE/H. KRISSE HEINRICH: *Volksglaube im Bereich des Islam*, II (Wiesbaden 1962) 2, 3, 5

⁷ zum Versammlungsgebet am Freitag vgl. LOUIS MASSIGNON: „La Cité des Morts au Caïre“, in *Opera Minora*, vol. III 233—285, bes. 236ff

⁸ so der Venus im antiken Rom (*Vendredi*) oder der Freya bei den Germanen usw.

dazu werden beim rituellen islamischen Gebet die Innenflächen der Hände nach oben gewendet, wobei durch eine sanfte Wölbung der Handrücken die Innenflächen der Hände nach oben zu geöffnete Schalen bilden. Rein formal betrachtet, werden sie dadurch zu weiblichen Symbolen. Damit unterscheiden sie sich von dem prinzipiell männlichen Symboltypus der aufrecht gehaltenen, gestreckten Hände. Der Vergleich mit den aufrechten Steinsetzungen des männlichen Menhir und den liegenden Steinplatten des weiblichen Dolmen megalithischer Kulturen liegt nahe. Am Rande sei noch bemerkt, daß die Handhaltung beim islamischen Ritualgebet in dieser Beziehung mit derjenigen der Buddhisten und Jainas etwas gemein hat. Auch da werden die leicht gewölbten Innenflächen der Hände nach oben, aber gleichzeitig ineinander gelegt.

Ein anderes weibliches Symbol findet sich sichtbar gestaltet im zentralen Punkt der Moschee: das *Mihrāb*. Im Gegensatz zu den Gotteshäusern oder Gebetsräumen der meisten anderen Religionen ist die Moschee weder mit einem Altar, noch mit Kultbildern ausgestattet. Die letzteren würden ja dem Kern islamischer Gottesauffassung, seiner Einzigartigkeit und Unabbildbarkeit, geradezu widersprechen. Anstatt dessen findet sich in der Mitte der Stirnwand, welcher sich die Gläubigen während des Gebetes zuwenden, eine Vertiefung: das *Mihrāb* oder die Gebetsnische. Die Funktion dieser in die Innenwand der Moschee eingelassenen Nische — also eines ‚Negativ-Gebildes‘ —, ist es, die *Qibla* oder Gebetsrichtung nach Mekka anzuzeigen. Ihr mit dem Gesicht zugewandt, steht der Imām als Vorbeter. Er kann unter Umständen bei der Berührung des Bodens durch die Stirne mit seinem Kopf in den Bereich der Nische gelangen, ohne daß dies aber etwa zum Ritual gehören würde. Die manchenmal gehörte Erklärung des *Mihrāb* als eines Schutzes des Imām vor tätlichen Angriffen erscheint nicht überzeugend. Praktische Erwägungen, neben der Richtungsweisung nach Mekka, dürften bei dem erst in der zweiten oder dritten Generation der frühen Muslime auftauchenden architektonischen Motiv der Gebetsnische (zirka 70 n. Hijra) kaum eine Rolle gespielt haben. Doch selbst wenn dies der Fall gewesen sein sollte, so ist das *Mihrāb*, als architektonisches Formelement betrachtet, ein weibliches Symbol. Es wird oft durch abstrakte Ornamentik ausgeschmückt und mit kalligraphischen Textbändern aus dem Qurʾān umrahmt.

Auf einer anderen, aber immer noch visuell bestimmten Bewußtseinsstufe liegt der Gebrauch allegorischer Zeichen für den Islam als solchen oder für die Zugehörigkeit zu seinem Kulturbereich. Hierher gehören der Halbmond oder Halbmond und Stern als religiöse Symbole. Die lassen sich in manchem mit der psycho-soziologischen Funktion des Kreuzes für die Christen oder des Davidsternes für die Juden vergleichen. Die Identifikation dieser Wahrzeichen mit dem muslimischen Selbstverständnis ist seit der Zeit, als das osmanische Reich die führende Rolle der islamischen Kulturgeschichte übernommen hat, allgemein geworden. Der Halbmond als symbolischer Zierat ist nicht allein auf Minarettspitzen und Moscheekuppeln beschränkt, sondern hat sich auch auf Nationalflaggen und ornamentale Abzeichen übertragen lassen und ist dort fest verankert.

Der Mond, und ganz besonders der Halbmond, spielen auch in anderen Religionen eine Rolle und erscheinen dort als weiblich betont. In seiner Form als zunehmende Sichel nach dem symbolischen Tod des Verschwindens vom Himmelszelt spielt der Mond eine wichtige Rolle in Wiedergeburt- und Einweihungsmysterien. Als Attribut weiblicher religiöser Gestalten tritt der Halbmond im breiten Raum zwischen dem Mittelmeergebiet und Indien auf. Dort wird er

in ikonographischen Darstellungen der Jungfrau Maria und des Götterpaars Shiva-Shakti abgebildet. An dem weiblich betonten Charakter des Halbmonds, als religiöses Symbol betrachtet, kann daher kaum gezweifelt werden.

Weniger deutlich, aber immerhin faßbar, ist eine andere visuelle Symbolik in Kunst und Brauchtum des Islam verankert: die Farbe Grün-Blau, besonders in der Nuance des Türkisblau. Diese Farbe findet sich in typischen christlichen Darstellungen der Jungfrau Maria.

3. Zwei Arbeitshypothesen zur Erklärung

Das weibliche Element in seinen verschiedenen Aspekten des Symbolismus könnte als Polarisation⁹ der männlich betonten, stark patriarchalisch orientierten Religions-Soziologie islamischer Kulturen angesehen werden, wie sie sich im Geschichtsbild der meisten islamischen Zivilisationen manifestiert hat und weiter manifestiert. Die Rolle der Frau scheint, schon seit der Omayyaden-Epoche, aber mit weitgehender Ausnahme des Jahrtausends muslimischer Gegenwart in Spanien¹⁰ stetig reduziert und aus dem Gemeinschaftsleben mehr und mehr verbannt worden zu sein. Dies gilt ganz besonders für die Epochen türkischer und mugholischer Hegemonie in der islamischen Welt.

Lediglich im eigenen Heim, und da mehr in der Rolle als Mutter als in derjenigen von Gattin und Schwester, geschweige denn als Tochter, spielt die islamische Frau eine dominierende und z. T. auch unabhängige Rolle. Die, soziologisch betrachtet, untergeordnete Rolle der Tochter im späteren Islam ist um so aufschlußreicher, als die symbolische und menschliche Beziehung des Propheten zu seiner Tochter, wie schon oben angedeutet, sowohl historisch als auch dem islamischen Selbstverständnis nach, besonders stark war. Dies gilt für fast alle Sozialgemeinschaften unter islamischem Einfluß.

Eine oft vernachlässigte Ausnahme von dieser Regel machen hier einige matrilinear organisierte islamische Sozialsysteme nichtarabischer Völker, wie z. B. der Minangkabau in Indonesien, der Negri Sembilan¹¹ in Malaya, der Malayalam sprechenden Key Mapillai von Kerala, und die Laccadiven-Insulaner¹² — beide in Indien —, die Tuareg der Sahara und etliche afrikanische Völker südlich der Sahara, besonders in Nigeria¹³ und Ostafrika¹⁴.

Die Situation im frühen Islam freilich bietet auch ein anderes und für die Geschichte weiblich determinierter Symbole im islamischen Kulturleben bedeutsa-

⁹ Prof. Dr. A. KHOURY: persönliche Mitteilung am 29. Nov. 1972

¹⁰ SIGRID HUNKE: *Allahs Sonne über dem Abendland* (Stuttgart 1960) s. bes. 275f.

¹¹ P. E. DE JOSSELIN DE JONG: „Islam versus Adat in Negri Sembilan (Malaya)“, in: *Bijdreegen* ... (Leiden), vol. 116—1 (April 1960) 158—203, vor allem 175f.: „on adat pesaka to protect women“

¹² LEELEA DUBE: *Matriliny and Islam. Religion and Society in the Laccadives* (National Publishing House/Delhi 1969)

¹³ ULRICH BRAUKÄMPER: *Der Einfluß des Islam auf Geschichte und Kulturentwicklung Adamawas* (F. Steiner/Wiesbaden 1970), bes. 132 über die Longuda, Ndoro, Tigong, Bata-Mbula, Daka und Djibon, die trotz ihrer Islamisierung Matrilocalität bewahrt haben, u. 133 über die „geachtete Position der Frau“, wo immer Mutterrecht in Afrika vorkommt.

¹⁴ UMAR VON EHRENFELS: *Im lichten Kontinent* (Progreß/Darmstadt 1962) über die Luguru SS. 107ff, 173f etc., über die Makonde S. 102, 156, 170, 187 etc., über die Mwera S. 147, 188 etc. und die Yoa.

mes Bild. Die jetzt betont patriarchale Religionssoziologie scheint damals zumindest teilweise anders gewesen zu sein.

Betrachten wir zunächst einige charakteristische Beziehungen im frühen islamischen Sozialverhalten. Der Prophet war zuerst angestellter Karawanen- und Geschäftsführer einer vermögenden Witwe, die, wie schon oben erwähnt, seine, während ihrer langen Lebenszeit einzige, Gattin geblieben ist. Sie glaubte als erste an seine Mission und ermutigte ihn, dieselbe trotz großer innerer Widerstände und Zweifel anzunehmen. Frauen der ersten muslimischen Generationen spielten z. T. führende Rollen im öffentlichen Leben; ja sogar auf den Schlachtfeldern¹⁵. Die Rolle 'A'ishas bei der Verifikation der *Hadith*-Tradition¹⁶ findet trotz ihrer Eifersucht gegenüber Fātima ein Gegenstück nicht nur unter späteren, theologisch gebildeten Frauen, sondern auch in der charismatischen Bedeutung einer Mystikerin, wie z. B. Rābi'a von Baṣra. Diese Einzelfälle bilden, zusammen mit der gesamten Religionssoziologie des frühen Islam, ein geschlossenes Ganzes, von dem sich noch Spuren in der Stellung der Frau bei den Beduinen und bei einzelnen Sekten, besonders im Libanon, finden.

Die markantesten Einschränkungen und Hemmschuhe in der Entwicklung muslimischer Frauenemanzipation — verglichen mit der in anderen Zivilisationsformen des 20. Jahrhunderts —, nämlich die Verschleierung und die Beschränkung des weiblichen Wirkungskreises auf das eigene Heim, erscheinen nicht charakteristisch für die arabische Gesellschaft der Frühzeit des Islam¹⁷, sondern sind, gleich dem Eunuchentum, durch Akkulturation vom vor-islamischen Persien und dem christlichen Byzanz übernommen worden.

Diese kultur-historische Situation macht es schwierig anzunehmen, daß die weiblich betonte Symbolik im frühen und frühesten Islam schon als gewissermaßen unbewußte Polarisation der betont männlichen, ja patriarchalen Struktur, wie sie der späteren islamischen Religionssoziologie eignet, zu interpretieren sei. Nach dem Einsetzen der Patriarchalisierung im manifesten, bewußten Lebensstil hätte seine Polarisierung im Unbewußten, und damit im Symbolbereich, erwartet werden müssen. Viele, wenn nicht die meisten der von uns angeführten weiblichen Symbolphänomene aber stammen aus der Frühzeit des Islam, als die Stellung der Frau noch nicht so bedrückt war, wie sie es später geworden ist.

Die Haltung moderner, mehr oder weniger westlich akkultrierter muslimischer Apologeten des Islam deutet ebenfalls in diese Richtung. Als ein repräsentatives Beispiel hierfür, soll hier die *Khutbah* von LUTFALI GHAFARI, Kulturreferent, ISG, kurz angeführt werden¹⁸. Er verweist zunächst auf Qur'an 9:11 und sagt, daß darin brüderliche Verbundenheit der „Gläubigen, Männer und Frauen“, gefordert wird, dann auf Qur'an, 3:96, in dem der gleiche Lohn für die Arbeiten der Männer wie der Frauen im Jenseits versprochen wird. Dann wird die „letzte Ansprache des Propheten“ angeführt, in der er die Muslime aufforderte, die Frauen gut zu behandeln, sowie auf Qur'an 30:22, mit dem Hin-

¹⁵ vgl. F. BUHL: *Das Leben Muhammads* (Heidelberg 1961³) 29

¹⁶ Von den über 1000 oder gar 2000 überlieferten Sprüchen des Propheten, welche auf 'A'isha als Quelle zurückgeführt werden, wurden immerhin etwa 300 als echt in die Sammlungen von al-Bukhārī und Muslim aufgenommen.

¹⁷ vgl. K. E. MÜLLER: *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien* (Wiesbaden 1967) 241—243

¹⁸ LUTFALI GHAFARI'S *Khutba*, vervielfältigt von der Islamischen Studentengemeinde 63 Gießen, Postfach 2962 (Dezember 1972).

weis auf „Liebe und Zärtlichkeit“, sowie den Frieden, den die Ehegatten bei ihren Frauen finden, und auf 46:16, wo Güte zu den Eltern (beiderlei Geschlechts) geboten wird. Hierauf wird das *Hadith* erwähnt, demzufolge der Prophet auf die dreimal wiederholte Frage eines jungen Muslim, wer der nächste Familienangehörige sein solle, immer wieder: „Die Mutter“ antwortete und erst an vierter Stelle den Vater genannt habe.

Qur'an 17:32 ist angeführt, um die islamische Verurteilung des vorislamisch bei den Arabern verbreiteten Brauches des Kindesmordes an neugeborenen Mädchen und von der öffentlich zur Schau gestellten Enttäuschung bei der Geburt eines Mädchens (statt eines Knaben) zu belegen. Qur'an 4:20 ist zitiert, um die islamische Verurteilung erzwungener Ehen mit wohlhabenden Witwen darzutun, wie sie bei vor-islamischen Arabern nicht selten vorkam. Qur'an 4:2 wird angeführt, um die Wesensgleichheit von Mann und Frau bei der Erschaffung des Menschen „... aus einem einzigen Wesen“ darzutun. In 19:96 wird die Gleichheit der Geschlechter in ihrer jenseitigen Verantwortung erhärtet, ebenso wie in 16:98 und 33:36.

Trotz dieser ausführlichen Dokumentation der, vom Islam geforderten, guten Behandlung und prinzipiellen Gleichheit der Frau mit dem Manne aber kam LUTFALI GHAFARI dennoch zu dem Schluß, daß „der Islam für eine Arbeitsteilung der Geschlechter“ (die Italisierung ist von mir) eintrete und fügt hinzu, daß dies ja „der Natur des Menschen“ entspreche. Der Mann solle „für Unterhalt und Sicherheit der Familie sorgen, die Frau für den Haushalt und die Kindererziehung¹⁹, wobei auf einen gewissen „Vorrang“ der Männer (in Qur'an 2:229 und 4:35) verwiesen wird. Auch SEYYED HOSSAIN NASR, ein sonst so modern denkender Apologet des Islam, kommt in seinem *Ideals and Realities of Islam*²⁰ zu ähnlichen Schlußfolgerungen auf dem Gebiete des Feminismus. Selbst gemäßigte „Frauenrechtlerinnen“ und Träger der Frauen-Emanzipation des 19. und 20. Jahrhunderts würden solche Schlußfolgerungen als reaktionären Antifeminismus empfinden, die der Theorie und Praxis in Westeuropa, Japan und Amerika — von den Ostblockländern und dem China Maos ganz zu schweigen — widersprächen.

Hierin liegt eine Schwierigkeit für die Annahme der Hypothese, daß die weibliche Symbolik als vielleicht unbewußte, aber immerhin wirksame Polarisierung des männlichen Übergewichtes, wie es später für die Religionssoziologie des Islam charakteristisch wurde, schon im *frühen* Islam in Erscheinung trat.

Eine andere Arbeitshypothese würde von der Voraussetzung ausgehen, daß der *frühe* Islam, sowohl soziologisch wie auch tiefenpsychologisch betrachtet, ein hohes Ausmaß männlich-weißlicher Polarisierung schon gehabt, aber mit der Zeit verloren habe und daher auch schon von allem Anfang an, nicht nur in seinen Geboten und Verboten, sondern auch in seiner Symbolik, das weibliche Element mehr betont hätte, als es zur Zeit seiner Entstehung die anderen Hochkulturen des Nahen Ostens (Judentum, zoroastrisches Persien und die mittelalterliche Christenheit) getan haben.

Diese Auffassung könnte sich auf folgende kulturgeschichtliche Abläufe stützen: die Verschleierung und die anfangs noch mäßige Beschränkung des Wirkungskreises auch vornehmer Frauen wurden weitgehend als zoroastrisch-persische und christlich-byzantinische Statussymbole in die islamische

¹⁹ S. 2 der o. gen. vervielfältigten Zusammenfassung

²⁰ op. cit., 111f

Welt akkulturiert und — besonders nach der Vertreibung der Muslime aus Spanien und Etablierung türkischer und mugholischer Hegemonien in der Welt des Islam — von immer weiteren Kreisen der Muslime imitiert.

Auch auf dem oft überbetonten Gebiet der Polygynie im Islam hat sich erst später eine für die Frau immer ungünstiger werdende Situation ergeben. Die vom Qur'an 4:129 geforderte gleiche Behandlung der Gattinnen eines Mannes wurde immer weniger beachtet. Solange jede Gattin in ihrem Heim Herrin war, blieb die Situation des Ehemannes in manchen Belangen der eines in „Besuchshe“ lebenden Gatten von manchen mutterrechtlichen Sozialsystemen. Aber in polygynen Haushalten späterer Epochen des Islam machte sich eine Annäherung an die alt-chinesische „Konkubinen-Polygynie“ bemerkbar, die in äußerst unislamischer Art jeweils einer „Hauptfrau“ Macht über auch sonst soziologisch benachteiligte „Nebenfrauen“ gewährte.

Nach der Auffassung der zweiten hier formulierten Arbeitshypothese würde der weibliche Symbolismus im frühen Islam nicht als Ausgleich eines bestehenden Mißverhältnisses zwischen den Geschlechtern, sondern vielmehr als Anzeichen von einer, früher bestanden habenden, aber später immer mehr in den Hintergrund gedrängten, ursprünglichen Ausgeglichenheit zwischen den Geschlechtern auf soziologischen wie auch tiefenpsychologischen Gebiet gedeutet werden.

4. Weitere Forschungsaufgaben

Die kurze Übersicht weiblicher Symbolik im Islam und zwei Arbeitshypothesen zu ihrer Erklärung, die wir hier vorlegen, sind beide weit davon entfernt, etwa einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen. Zunächst müßten die Daten der Einführung weiblich anmutender Symbolik im Islam genauer untersucht und vor allem das Problem kritisch betrachtet werden, ob sie und ihre kulturellen Zusammenhänge von ihren Promotoren selbst oder von irgendwelchen Muslimen zur Zeit ihrer Einführung als weiblich empfunden worden sind, oder lediglich unserem, durch die Arbeiten der Tiefenpsychologie geschärften Blick als solche erscheinen.

Im einzelnen wären noch folgende Punkte besonderer Untersuchung wert:

1. Die Halbkugelform der Moschee türkischen Stiles entspricht der symbolischen Darstellung einer Frauenbrust mehr als christliche Kuppeln, wie etwa die der Peterskirche in Rom, — aber auch mehr als die mugholische Moscheekuppel, wie etwa diejenige des Taj Mahal in Indien.

2. Die türkische Moscheen-Architektur und die Einführung von Halbmond und Sternen als Symbol für den Islam erscheinen, schon infolge ihres historisch späteren Erscheinens, mehr mit der ‚Polarisations-Hypothese‘ übereinzustimmen, als die anderen, von uns angeführten, zeitlich älteren Symbolformen.

3. Drei Eigenheiten des islamischen Ritualgebets sollten auch noch als vielleicht weibliche Symbolformen näher untersucht werden:

- (a) der auf den Boden hingebreitete Gebetsteppich mit seinen abstrakten und meist auch symbolischen Ornamenten, sowie:

- b) der islamische Brauch, bei der stehenden Körperhaltung im Gebet, die Augen auf diesen Teppich zu richten, anstatt, wie häufig etwa beim christlichen Gebet, ‚zum Himmel‘ oder ‚zu den Sternen‘ zu erheben, und schließlich

- c) den Gebetsteppich, und damit indirekt auch die Erde, mit der Stirne zu berühren. Diese letztere Symbolik scheint bei den Shias noch besonders unterstrichen, wenn eine runde Oblate gepreßter Erde von Kerbala während des Ge-

betes auf diejenige Stelle des Teppichs gelegt wird, die der Betende mit seiner Stirne berührt.

4. Die Darstellung „Des Weiblichen“ oder der „Archetypischen Frau“ im islamischen Schrifttum²¹ erwartet eine viel umfassendere und gründlichere Untersuchung, als sie bisher von uns versucht worden ist.

5. Die Anzeichen einer sich in der islamischen Welt schon hie und da abzeichnenden Renaissance des aktuellen Frauentums, wie des abstrakten „Ewig-Weiblichen“ (GOETHE) ist schon mehrfach vermerkt worden und verdient eine gründlichere Studie religionssoziologischer Natur.

5. Dank

Diese Studie soll nicht abgeschlossen werden, ohne in großer Dankbarkeit der vielen Anregungen zu gedenken, die wir in zahlreichen und langen Gesprächen mit indischen Gelehrten zwischen 1932 und 1964 in deren Heimen führen konnten.

Im Besonderen erinnere ich mich dabei der schon verstorbenen MUHAMMED ALI und Dr. ABDUL HUQE, sowie meines Kollegen und engen persönlichen Freundes: SEYYED ABDUL WAHAB BUKHARI, Rector, Arabic College, Madras und meines ehemaligen Studenten, JENAB MAHMUD SHERIF, M. A., B. L., Dip. Anthr., of ‚Darul-Salaam‘ in Salem (Tamil Nadu).

In Europa erhielt ich Antriebe zur Weiterführung meiner Ideen von meinem Neffen ‚Mashaikh‘ MAHMUD-KHAN, Den Haag, sowie christlicherseits von Professor Dr. A. KHOURY aus dem Libanon, jetzt Universität Münster, von Pastor WINFRIED MAECHLER, Studienleiter, Evangelische Akademie Berlin, und Frau ANNELESE DEBRAY, Leiterin des ‚Hedwig-Dransfeld-Haus‘ in Bendorf am Rhein, und deren Mitarbeiter, meinem früheren Schüler, Dr. SALAH‘-UD-‘DIN ‘EID.

Ihnen allen sei an dieser Stelle noch einmal mein bleibender Dank für ihre Ermutigungen und Anregungen ausgesprochen.

²¹ UMAR VON EHRENFELS in *Die Tat* (Zürich) Nr. 274 vom 22. 11. 1972, S. 13

KLEINE BEITRÄGE

ZU EINER THEOLOGIE DER BEFREIUNG

von Hans Waldenfels

Zu den bedeutendsten theologischen Veröffentlichungen der letzten Jahre gehört das grundlegende Buch über die *Theologie der Befreiung* von GUSTAVO GUTIÉRREZ*, das nach Übersetzungen ins Englische und Französische nun auch in deutscher Sprache vorliegt. Die Veröffentlichung dieses Werkes ist um so mehr zu begrüßen, als die wesentlichen Argumente dieses theologischen Neuansatzes in verkürzter Gestalt inzwischen über die Sekundärliteratur, Tagungsberichte u. ä. Verbreitung gefunden haben und nicht zuletzt aufgrund der schematischen Verknüpfung mit verwandten Stichworten wie Theologie der Revolution, politische Theologie, Marxismusdiskussion u. ä. vorzeitig unter ein kritisches Vorzeichen geraten sind. Zwar ist es heute für denjenigen, der mit Aufmerksamkeit die Entwicklung der lateinamerikanischen theologischen Szene verfolgt, hinreichend klar, daß die Theologie der Befreiung sich nicht durch die Kenntnis eines Autors beschreiben läßt, diese vielmehr ein breites Spektrum z. T. sehr divergierender Tendenzen darstellt, doch muß die Diskussion dieses Ansatzes lebendig gehalten werden, weil er inzwischen längst nicht mehr ein rein lateinamerikanischer Ansatz ist und seine Anstöße auch — in Zustimmung wie Kritik — bei uns bedenkenswert bleiben.

Verschiedene Gesichtspunkte fallen von vornherein bei der Lektüre des Buches auf. (1) Die Theologie verfolgt einen radikalen Weltansatz, ist in der Tat eine radikale Theologie der Welt, versteht sich als kritische Reflexion der Weltpraxis. (2) Die konkrete Welt dieser Theologie ist und will zunächst nichts anderes sein als die Welt Lateinamerikas. (3) Die Reflexion auf diese veränderungswürdige Welt versteht sich als christlich-theologische Reflexion, d. h. sie greift in unüberschaubarem Maße auf traditionelle Ansatzpunkte der christlichen Botschaft sowie der nachfolgenden Traditionen zurück und sucht die eigenen Anstöße als theologische zu rechtfertigen. (4) Im Blick auf die Not der Welt verliert der innerkirchliche Streit zwischen den Konfessionen an Gewicht, und weicht er einer innerchristlichen Solidarität, die zur Solidarität mit allen befreienden Kräften in der Menschheit weiterdrängt.

Das Buch besteht aus vier Teilen: (1) Theologie und Befreiung, (2) Darlegung des Problems, (3) Die Option der lateinamerikanischen Kirche, (4) Perspektiven. Der erste Teil bietet eine Präzisierung der beiden Grundbegriffe *Theologie* und *Befreiung*. GUTIÉRREZ sieht die *Theologie* als kritische Reflexion der geschichtlichen Praxis an. Es fällt hier bereits auf, daß er bei aller Aufgeschlossenheit bemüht ist, seine eigenen Anstöße an denen der katholischen Nachkriegstheologie anzubinden. So bildet die Frage nach den „theologischen Orten“, die seit der Zeit der *Nouvelle Théologie* eines CHENU, CONGAR u. a. zu einer Theologie der Zeichen der Zeit hindrängte (vgl. dazu auch meine Anfrage: Welt als Erkenntnisprinzip der Theologie?, in *ZkTh* 96 [1974] 247—262), den Hintergrund des

* *Teología de la Liberación* (Salamanca 1972). Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein. Mit einem Vorwort von Joh. Bapt. METZ (= Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge, 11) Chr. Kaiser/München und Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz 1973; XII + 288 S., Sn. DM 32.—

eigenen Ansatzes, zu dem dann philosophische Ansätze, unter denen der bedeutende Einfluß marxistischen Denkens nicht verschwiegen wird (vgl. 14), hinzutreten. Wichtig ist aber dann, daß die Deutung der geschichtlichen Ereignisse im Dienste der Praxis steht, ja „die wirkliche Interpretation des von der Theologie aufgedeckten Sinnes der Ereignisse findet sich letzten Endes in der historischen Praxis“ (19). „Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis ist also eine befreiende Theologie, eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch die Umgestaltung jenes Teils der Menschheit, der — als *ecclesia* vereint — sich offen zu Christus bekennt“ (21).

Der Begriff *Befreiung* ist zunächst als Kritik am Begriff der Entwicklung zu verstehen, da dieser nicht hinreichend den Kampf zur Schaffung einer gerechten und brüderlichen Gesellschaft betont. Der Befreiungsgedanke — das darf nicht übersehen werden — ist folglich nicht zunächst ein theologischer Begriff, sondern eine Grundkategorie der Neuzeit, in der sich der Mensch als Gestalter seines Geschicks wiedererkennt (vgl. dazu auch J. B. METZ: Erlösung und Emanzipation, in: L. SCHEFFCZYK (Hrsg.): *Erlösung und Emanzipation* [Quaest. disp., 61], 120ff.). Der Widerstreit von Entwicklung und Befreiung läßt sich dann auch bereits in päpstlichen Verlautbarungen auffinden. Am Ende der Überlegungen stehen die inzwischen bekannten drei Bedeutungsstufen der Befreiung: Befreiung besagt (1) „die Aspirationen sozialer Klassen und unterdrückter Völker“, (2) die „Notwendigkeit des Menschen, all seine Dimensionen zu entfalten“, (3) die Befreiung des „Menschen von der Sünde, die die letzte Ursache eines jeden Bruchs von Freundschaft, einer jeden Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist“ (41f.).

Im zweiten Teil wird nach dem Zusammenhang von Erlösung und historischem Befreiungsprozeß des Menschen gefragt. Auch hier wird zunächst betont, daß die Frage nicht neu ist. Sie ist im Rahmen der Theologie der irdischen Wirklichkeiten und seither bis hin zur Theologie der Revolution diskutiert worden. Inzwischen ist die gesellschaftliche Praxis so sehr von Totalität, Radikalität und Konfliktgeladenheit gezeichnet, daß sie „schrittweise zu einem Ort (wird), an dem der Christ in Gemeinschaft mit anderen Menschen sein Geschick als Mensch selbst bestimmt und seinen Glauben an den Herrn der Geschichte lebt“ (49): „Teilnahme am Befreiungsprozeß ist ein verpflichtender und privilegierter (— hier ist vom Original her wohl „theologischer“ zu ergänzen —) Ort für Leben und Reflexion des Christen heute. In der Teilnahme am Befreiungsprozeß werden wir Nuancen des Gotteswortes hören, die in anderen Lebenslagen nicht wahrnehmbar sind und ohne die im Augenblick echte und fruchtbringende Treue zum Herrn unmöglich ist“ (ebd.).

GUTIÉRREZ prüft dann die verschiedenen Antworten, die es auf die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und irdischen Wirklichkeiten gibt. Dabei spielt die Unterscheidung verschiedener Ebenen — Welt als eine von der Kirche unterschiedene Größe mit eigener Sinngebung und Kirche als Institution, die nicht mehr in zeitlichen Belangen intervenieren darf (vgl. 56) — insofern eine besondere Rolle, als sich an ihr die Kritik entzündet. In der Kritik an den Unterscheidungen „zeitlich-geistig“ (vermutlich müßte die Übersetzung „geistlich“ heißen) und „heilig-profane“, die „auf der Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Bereich“ basieren (66), fällt dann auch das neuerdings zumeist nicht erklärte, aber dafür um so heftiger abgelehnte Stichwort „Dualismus“. GUTIÉRREZ stellt im Blick auf Lateinamerika fest: „Die theologische Entwicklung gerade in dieser Frage läuft aber auf eine Betonung der Einheit dieser Ebenen hinaus. Jede Form von Dualismus wird abgelehnt“ (ebd.). Von Interesse

ist, daß die Diskussion dieser Frage wiederum bei der Diskussion des Übernatürlichen im Bereich der *Nouvelle Théologie* ansetzt und daß das dort gewonnene Ergebnis seine konkrete Anwendung findet.

Von diesen Prämissen her wendet sich GUTIÉRREZ im dritten Teil der Option der lateinamerikanischen Kirche zu. Den Ausgangspunkt bildet eine globale Schilderung des Befreiungsprozesses in jenem Erdteil. Die verschiedenen Deutungstheorien jener geschichtlichen Wirklichkeit werden vorgestellt. Die Rolle der wirtschaftlichen Entwicklungen wird deutlich, die Bedeutung der Unterentwicklung, der Abhängigkeiten, des Kapitalismus, folglich des Klassenbewußtseins und Klassenkampfes, des Marxismus. Die kubanische Revolution wird in Erinnerung gerufen als jenes Ereignis, das „die jüngste lateinamerikanische Geschichte in ein Vorher und ein Nachher aufteilt“ (85).

GUTIÉRREZ betont aber auch in diesem Zusammenhang erneut, daß es in der Befreiung um mehr geht als um die Überwindung wirtschaftlicher, sozialer und politischer Abhängigkeit: „Auf einer tieferen Ebene ist nämlich das Werden der Menschheit ein Prozeß, in dem sich der Mensch im Laufe der ganzen Geschichte emanzipiert und sich nach einer qualitativ neuen Gesellschaft ausstreckt, in der er frei von jeder Versklavung leben und selbst Meister seines Geschicks sein kann. Es geht um *einen neuen Menschen*, den zu schaffen uns aufgegeben ist“ (89). In dieser Situation beginnt auch die Kirche, „die Zeichen der Zeit in Lateinamerika *politisch* zu verstehen“ (91). Dabei gewinnt die Einsicht Raum, „daß es zur Befreiung nur auf dem Weg eines Bruches mit der derzeitigen Situation, d. h. einer Sozialrevolution, kommen kann“ (92). Die Darstellung der Tätigkeiten in den verschiedenen Kreisen der Christen sowie die Schilderung der öffentlichen kirchlichen Stellungnahmen, angefangen von den Dokumenten der Bischofskonferenz von Medellín 1968, stellen ein eindrucksvolles Zeugnis jener *conscientização* dar, die im Deutschen nur unzureichend mit „kritischem Bewußtsein“ u. ä. wiedergegeben wird.

GUTIÉRREZ insistiert seinerseits (a) auf der „Aufgabe prophetischer Anklage“, die die Kirche und insbesondere die Bischöfe haben „gegenüber den schweren Ungerechtigkeiten, die in Lateinamerika begangen und als eine ‚Situation der Sünde‘ beschrieben werden“ (113), nennt (b) „die Aufforderung zur bewußtseinsweckenden Evangelisierung“ (115) und weist (c) auf die Forderung der Armut hin (117). Daraus ergeben sich (d) der Hinweis auf die Inadäquatheit der kirchlichen Strukturen und (e) die Notwendigkeit einer Revision des gegenwärtigen priesterlichen Lebensstils (118ff.).

Abschließend stellt GUTIÉRREZ in diesem Teil die wichtigsten pastoraltheologischen Fragen zusammen, die sich aus den Optionen der lateinamerikanischen Christen ergeben: (a) die Frage nach der Relevanz des Glaubens für das Engagement im Kampf gegen Ungerechtigkeit und Entfremdung, (b) die Krise des Gebetslebens, (c) das Leben mit den schweren Konflikten des historischen Augenblicks, (d) der Riß und die Polarisierung innerhalb der christlichen Gemeinde, wo die einen Christen Opfer von Ungerechtigkeit und Ausbeutung und die anderen die Nutznießer der bestehenden Ordnung sind, (e) das Problem, die christliche Sendung in bezug auf den revolutionären Prozeß zu definieren, (f) der Einsatz des gesellschaftlichen Gewichtes der Kirche, (g) der Ruf nach der armen Kirche (vgl. 121–130).

Die zweite Hälfte des Buches ist im vierten Teil den Perspektiven gewidmet. Im Blickpunkt stehen christlicher Glaube und neuer Mensch und christliche Gemeinde und neue Gesellschaft. In der Tat spielt die Kategorie des Schöpferischen

und des Neuen, die im Laufe der lange Kirchengeschichte ständig an Leuchtkraft verloren hat, eine fundamentale Rolle bei den nachfolgenden Überlegungen. GUTIÉRREZ geht davon aus, daß Erlösung ein Zentralbegriff der christlichen Botschaft ist und folglich seine Beziehung zum Befreiungsprozeß zu bestimmen ist. Überwunden werden muß das Weltflüchtige, das nach seiner Ansicht lange Zeit das Erlösungsverständnis begleitet hat. Wo die Erlösung von der Einheit der Geschichte her betrachtet wird, schwebt man aber noch „zwischen der Skylla eines Rückfalls in den alten Dualismus und der Charybdis einer Verundeutlichung des Geschenkcharakters der Gnade bzw. der Eigenart des Christentums“ (140). GUTIÉRREZ selbst knüpft beim Verhältnis von Schöpfung und Erlösung an, arbeitet die politischen Implikationen der Erlösung heraus, wie sie seit der Geschichte des *Exodus* sichtbar werden, um dann in den eschatologischen Verheißungen den letztgültigen Horizont offenbar zu machen, der den Menschen im „Bruch mit der Vergangenheit“ (153) die Zukunft eröffnet. Die vollgültige Befreiung aber ist gegeben mit der Gestalt Christi.

Was in unseren Breiten zumindest theoretisch nicht mehr sehr revolutionär klingt, daß nämlich die Erlösung jeden und den ganzen Menschen umfaßt, wird von GUTIÉRREZ in epischer Ausführlichkeit und mit reichen Zitaten aus offiziellen kirchlichen Texten dargelegt. So geht es auch in diesem Zusammenhang erneut um das sozial-politische System, das der Veränderung bedarf. Ausdrücklich besteht GUTIÉRREZ aber darauf, daß die Befreiung der Erde nicht identifiziert werden darf mit dem schlechthinnigen Kommen des Reiches: „Das Reich nimmt Gestalt an in geschichtlichen Befreiungsversuchen, weist auf ihre Grenzen und Doppeldeutigkeiten hin, kündigt ihre letztgültige Vollendung an und treibt sie wirksam bis zur Schaffung der vollen Gemeinschaft. Wir identifizieren nichts.“ Aber: „Man kann sagen, das politische und geschichtliche Befreiungsgeschehen *sei* Wachstum des Reiches, *sei* Heilereignis. Jedoch ist es weder das *Kommen* des Reiches selbst noch die *ganze* Erlösung“ (171).

Folge dieser Überlegungen ist die Einsicht, daß Begegnung mit Gott in der Geschichte geschieht und der Mensch sich um eine Spiritualität der Befreiung mühen muß (vgl. 190ff). Zu dieser Spiritualität gehören u. a. die „Reorientierung der großen Strukturlinien des christlichen Lebens in Funktion dieser Gegenwart“ (192), die Bekehrung zum Herrn in der Bekehrung zum Nächsten, der Wille zur Veränderung der Strukturen, die Erfahrung, „daß Gotteserkenntnis Praxis der Gerechtigkeit *ist*“, schließlich das Erlebnis, „*unverdient beschenkt* zu sein“ (193). Aus dieser Spiritualität heraus findet GUTIÉRREZ dann den Mut, Eschatologie und die konkrete Politik in Beziehung zu setzen. In diesem Rahmen fallen kritische Bemerkungen über die mangelnde Konkretheit der Ansätze bei MOLTSMANN und METZ, die aber trotz allem an dieser Stelle inspirierend gewirkt haben. Der Vorwurf gegen METZ geht dahin, daß man den Eindruck gewinne, „als fehle es seinen Analysen der Situation, so wie sie sich heute darstellt, an der notwendigen Konkretheit“ (213). Es besteht zwischen seinem Denken, das in unserer Welt wurzelt, und der revolutionären Gärung der Dritten Welt ein gewaltiger Abstand, weil das Element der Erfahrung fehlt; folglich bleibt der Begriff des Politischen „stets auf der Ebene des mehr oder minder Abstrakten“ (ebd.). GUTIÉRREZ meint sogar, daß „eine gewisse Überbetonung der Theorie, die Verbalisierung heutiger Weltprobleme und die Enthaltbarkeit, zu der der Begriff ‚eschatologischer Vorbehalt‘ zu führen scheint, ...“ zur Weltflucht einladen könnte (214).

So interessant diese Kritik ist, so wenig darf jedoch in ihr eine Kritik der politischen Theologie als solcher gesehen werden. Vielmehr muß diese Kritik

darauf aufmerksam machen, daß nur derjenige nach Ansicht GUTIÉRREZ' kritisch zu der lateinamerikanischen Theologie Stellung nehmen sollte und ihr helfen könnte, der die konkrete Situation des Erdteils kennt, sich in ihr engagiert und aus diesem Engagement heraus seine Theologie reflektiert. Die Konsequenz scheint eine bewußtere Regionalisierung der Theologie zu sein, analog zur Entwicklung regionaler Liturgien aufgrund der vielen Muttersprachen. Eher fragwürdig scheint dagegen eine geradlinige Übertragung dieses theologischen Ansatzes auf andere Problemfelder der Welt zu sein. Daß es bei einer bewußteren Regionalisierung nicht zum Verlust der fundamentalen Identität mit einer universal gültigen katholischen Theologie zu kommen braucht, auch wenn im Ringen um die volle Relevanz dieser Botschaft der Rand der Gefährdung berührt wird, würde eine eingehendere Diskussion des Verhältnisses von Relevanz und Identität gerade im Hinblick auf die lateinamerikanische Theologie der Befreiung zutage fördern; diese Diskussion kann aber in diesem Zusammenhang nicht geführt werden.

Die Lösung des Verhältnisses von Eschatologie und Politik sieht GUTIÉRREZ in der Aufarbeitung der Kategorie *Utopie*, die er vermittelnd zwischen Glauben und politische Praxis einsetzt (vgl. 224ff). Das Projekt eines neuen Menschentyps in einer veränderten Gesellschaft führt abschließend zwangsläufig zu Überlegungen über die Kirche weiter. Die Veränderungen in der Kirche, die GUTIÉRREZ anstrebt, stehen aber voll „im Dienst ihrer Verpflichtung gegenüber der Welt“ (245). Was PAULO FREIRE als zwei Grundaspekte der Utopie herausgearbeitet hat (vgl. 225), nämlich Anklage und Ankündigung, kehrt als Charakteristik der christlichen Brüderlichkeit wieder (vgl. 250ff). „Eine der hinterhältigsten Gefahren, die einer ‚erneuerten‘ Kirche in Lateinamerika drohen“, sieht GUTIÉRREZ „in der Anpassung an eine Gesellschaft, die sich zwar um gewisse Reformen bemüht, ohne sich jedoch als solche in Frage zu stellen“ (253). „Die Anklage der Kirche muß demnach in Lateinamerika eine radikale Infragestellung der derzeitigen Ordnung beinhalten. Daraus folgt, daß die Kirche sich selbst als Bestandteil des bestehenden Systems zu kritisieren hat“ (ebd.). Der Verkündigung des Evangeliums komme damit eine Funktion im Sinne der Bewußtseinsbildung bzw. der Politisierung zu (vgl. 255). Die letzte Konsequenz des Gedankenganges wird sichtbar, wo das Verhältnis von christlicher Brüderlichkeit und Klassenkampf besprochen wird (vgl. 259ff). Für GUTIÉRREZ gilt: „Die Anerkennung der Tatsache des Klassenkampfes und die aktive Teilnahme an ihm bedeuten ... für die Gemeinschaft der Kirche nicht mehr eine Verneinung der Einheitsbotschaft, die sie zu verkünden hat, sondern eben die Entdeckung des Weges, der es ihr ermöglicht, sich all dessen zu entledigen, was sie im Augenblick daran hindert, ein verständliches und wahres Zeichen menschlicher Brüderlichkeit zu sein“ (266).

Das letzte Wort gilt der *Armut*, das angesichts gelebter und zum Himmel schreiender Armut — trotz allem — nicht zu einem gottwohlgefälligen Weg hochstilisiert werden kann. Armut ist ein Skandal zu nennen, auch wenn sie als „geistliche Kindschaft“ gelebt werden kann. Die Doppelsinnigkeit der Armut gibt GUTIÉRREZ die dritte Möglichkeit, an die Armut zu denken „als Engagement im Sinn von Solidarität und Protest“ (282).

Das Buch schließt mit einer PASCAL-Paraphrase: „Alle politischen Theologien, alle Theologie der Hoffnung, der Revolution und der Befreiung, gelten nicht so viel wie eine echte Initiative im Sinne der Solidarität mit den ausgebeuteten Klassen der Gesellschaft. Sie wiegen einen ernsthaften Akt des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung nicht auf, wenn dieser sich — wie auch immer — in

die Pflicht der aktiven Mitarbeit an dem Werk genommen weiß, das den Menschen von allem befreit, was ihn entmenschlicht und daran hindert, nach dem Willen des Vaters zu leben“ (288). Im Anschluß an das Vorwort von J. B. METZ muß man sagen, daß GUTIÉRREZ den Mut hatte, sich zu exponieren, sich unbegriffenen, verdrängten, das theologische „System“ vielleicht tödlich bedrohenden Wirklichkeiten zu stellen und sich dabei dennoch „Seines Wortes nicht zu schämen“ (vgl. XI). Der Wille zur Gemeinschaft mit der universalen Theologie kommt deutlich zum Ausdruck in der reichen Dokumentation, die den originellen Gedankenfluß begleitet. Dieser Wille darf deshalb auch nicht übersehen werden. Die Kritik an einem solchen Werk kann nicht so sehr aus der Theorie kommen, auch wenn umgekehrt einer Theorieverachtung nicht das Wort zu reden ist, sondern einzig und allein aus überzeugenden Alternativprogrammen, die sich als solche bewähren. Gerade weil die europäische Theologie in den Geruch einer „beherrschenden“ Theologie geraten ist, die als ideologischer Überbau an der Entwicklung der heutigen lateinamerikanischen Szene mitverantwortlich geworden ist, wird sie sich hüten müssen, in leichtfertiger und Unverständnis zeigender Weise Kritik zu üben. Unkritisch ist umgekehrt sicher auch die kaum im Interesse der Lateinamerikaner geschehende Übertragung dieses Ansatzes auf andere Felder der Welt. Wohl aber könnte diese Theologie zu einer Einladung werden, die jeweilige Weltsituation ernstzunehmen, die Heilsbedürftigkeit der Welt in der jeweiligen Situation zu erkennen und die theologische Reflexion in eine neue Praxisbezogenheit zu überführen. Spiritualität und Praxis der Befreiung aber bedingen dann einander.

ALTE RELIGION UND EINFLÜSSE DER MISSION

von Richard J. Mohr

Die Mbiem, um die es im vorliegenden Buche* geht, sind eine etwa 21 000 Seelen zählende Untergruppe der Yansi in der Republik Zaïre, dem früheren Belgisch-Kongo. Ihr Wohngebiet liegt zwischen den Flüssen Kwango, Kwilu und Inzia. — Der Verfasser, als Ethnologe und Religionswissenschaftler Schüler von PAUL SCHEBESTA in Wien und GEORGES BALANDIER in Paris, hat das Material zu dieser Studie zwischen 1961 und 1967 bei mehreren Aufenthalten im Lande der Mbiem gesammelt. Dabei stützte er sich auf sorgfältig von ihm ausgesuchte einheimische Informatoren, die er im Buche mit Photos vorstellt, aber auch auf eigene Beobachtungen, ferner auf orale Literatur der Mbiem und schließlich auf Quellen zur einschlägigen Missionsgeschichte. Im zweiten Teil des Buches bringt er einige seiner gesammelten Materialien: Texte, Mythen, Fabeln, Gesänge, Sprichwörter und missionsgeschichtliche Dokumente, teilweise außer in französischer auch in der originalen Yansisprache.

Für das Verständnis der Religion der Mbiem wie der Schwarzafrikaner überhaupt ist ihre Sozialordnung von entscheidender Bedeutung. Es handelt sich um eine unilineare Clanordnung. Diese ist grundsätzlich matrilinear, wobei die Ehen aber meist virilokal oder, nach älterer Terminologie, patrilokal sind. Innerhalb der Clangrenzen herrscht Exogamie. Die übrigen Funktionen des Clans sind aber offenbar alle an die kleinere unilaterale Gruppe übergegangen, an die *lineage*, die im allgemeinen von dem ältesten Manne geleitet wird. Das kann die Folge eines Wachstums der Clans in unübersichtliche Dimensionen sein. Es kann aber auch eine erste Etappe sein auf dem Wege zur Auflösung der Clanordnung überhaupt, die für eine leider auch in Afrika allgemein erstrebte Industriegesellschaft ungeeignet und ein Hindernis ist; denn sie paßt nur in eine mit der Natur verbundene Gesellschaft und Wirtschaft. Da der Clan keine profane, sondern eine ganz und gar vom Religiösen durchtränkte Ordnung des Zusammenlebens ist, hätte die Mission alle Ursache gehabt, das Clansystem in einer verchristlichten afrikanischen Gesellschaft zu erhalten. Leider hat sie aus Unverständnis das Gegenteil getan.

Im ersten Teil seiner Untersuchung bringt THIEL zunächst eine Beschreibung und Analyse der religiösen Situation bei den Mbiem. Diese Situation sieht er dynamisch als einen Prozeß der Auseinandersetzung zwischen der alten traditionellen Religion der Mbiem und dem durch die Mission ins Land gebrachten Christentum. Diese Missionierung, die ihren Anfang etwa 1903 oder 1904 nahm, muß im wesentlichen als ein Aspekt der Kolonisierung des Kongo durch die Belgier gesehen werden. Die starke Bindung der Missionierung, nicht nur im Kongo, an die Kolonisierung und den Kolonialismus der Weißen ist eine erste Tragik der christlichen Mission der Neuzeit. Dabei kann man speziell den Missionaren nicht einmal einen Vorwurf machen. Zu Beginn dieses Jahrhunderts, als die ersten Jesuitenmissionare zu den Yansi kamen, galt Vaterlandsliebe noch als eine christliche Tugend, auch in dem Sinne, daß man seinem Vaterlande größeres Ansehen und mehr Macht wünschte und zu verschaffen suchte durch

* THIEL, JOSEF FRANZ: *La situation religieuse des Mbiem* (= Ceeba Publications, Série II. vol. I). CEEBA (Centre d'Etudes ethnologiques Bandundu, Zaïre) 1972; 208 p., DM 18,—.

möglichst viele, ausgedehnte und reiche Kolonien. Berufsausübung in diesen Kolonien galt als persönliche Auszeichnung. Dabei stellte kaum jemand die Frage, wie diese Kolonien erworben waren, und keiner wäre auf den Gedanken gekommen, daß auch farbige Menschen etwa ein unverbrüchliches Recht auf den freien und uneingeschränkten Besitz ihrer Heimat hätten und daß auch ihnen gewisse Vorstellungen von Recht und Unrecht zu eigen sein könnten, die sie von unvernünftigen Tieren unterschieden.

Man wird es nicht besonders verwunderlich finden, daß Missionare, die ganz in dieser Gedankenwelt groß geworden sind, ihre missionarische Arbeit in Afrika nicht nur, und fast nicht in erster Linie, als eine religiöse, kirchliche Sendung ansahen, sondern auch, wenn auch nicht ausdrücklich formuliert, als kolonialen Auftrag — wohl noch in höherem Grade, als Missionare der jüngsten Zeit sich als „Entwicklungshelfer“ ansehen.

Eine solche Orientierung brachte die Mbiem-Missionare dazu, sog. *fermes-chapelles* längs der Flüsse zu errichten, Missionsposten, bei denen der Ton wohl auf *fermes* lag, d. h. auf dem kolonialistischen Aspekt dieses Unternehmens.

Auf den *fermes-chapelles* sammelten die Missionare junge Leute und Kinder in einem ihnen fremden europäischen Milieu. Diese Jungen forderte man von den Vorstehern der einzelnen *lineages* und unterwies sie dann durch Katechisten aus dem Kongo und durch europäische Missionare im Lesen und Schreiben, in europäischen Methoden des Ackerbaues und schließlich auch in der Laientheologie des Katechismus. So lernten diese Jungen die christliche Religion kennen als Unterrichtsfach einer europäischen Schule. Ob damit nicht die Gefahr gegeben war, daß christliche Religion im Denken dieser Menschen keinen anderen und keinen höheren Stellenwert bekam als Lesen und Schreiben? Worum es den Missionaren jedenfalls in erster Linie ging, das offenbart eine Bemerkung des Gründers der Mission bei den Mbiem, des belgischen Jesuiten VAN HENCXTHOVEN, die Vf. aus einer Quelle zitiert: „Il faut, disait-il, que ces enfants gagnent ou du moins apprennent à gagner leur vie . . . Nous ne pouvons rendre de plus grand service aux indigènes que de leur inspirer le goût du travail. C'est ainsi que nous en ferons des hommes et des chrétiens“ (17). Gewiß hatten die Mbiem auch vor Ankunft der Mission gearbeitet. Aber es fehlte ihnen der den Weißen so vertraute *goût du travail*, das ist, kurz gesagt, das Geld. Sie fällten Bäume, aber nicht für die Beheizung der Dampfer; sie stellten Töpferwaren her, aber nicht für die Handelsgesellschaften aus Belgien; sie verkauften Ackerbauprodukte überhaupt nicht. Sie produzierten eben nur für den eigenen Bedarf nach dem System der geschlossenen Hauswirtschaft, und damit waren sie zufrieden. Jetzt wurden sie, leider im Namen von Christentum und Mission, mit der unersättlichen Gier der Geldwirtschaft infiziert und in das kapitalistische System des Weltmarktes hineingezogen. Sie lernten für Firmen und Konzerne zu produzieren. Daß dies direkt oder indirekt durch die Mission geschah, das ist eine weitere kolonialistische Tragik der Mission.

Am deutlichsten wirkt sich der kolonialistische Grundzug der Missionsarbeit aus in der Schule, deren Einrichtung die Mission wohl überall in Afrika zu einem ihrer Hauptanliegen gemacht hat. Bei den Mbiem beginnt es ja mit den *fermes-chapelles*. Die moderne Schule ist eine Institution der weißen Zivilisation, für deren Verbreitung im ganz fremden afrikanischen Kulturmilieu die Mission enorme materielle Mittel und menschliche Kräfte eingesetzt hat. Trotzdem bleibt diese auch in Europa äußerst reformbedürftige Institution ein Produkt des liberalen Humanismus und der religions- und kirchenfeindlichen Aufklärung. Auch

wenn das in vielen Fällen nicht beabsichtigt ist, dient sie doch dem Fortschritts-wahn unserer Zeit, ihrer Anbetung des reinen Intellektes, ihrer Vergötzung der Wissenschaft, der Züchtung hochmütiger Kritiksucht und der Manipulierung des Menschen durch verantwortungslose und unausgereifte Ideologien. Nur selten sind Missionare so unabhängig in ihrem Denken, daß sie die großen Gefahren sehen, die durch die unafrikanische Schule der Seele des im Grunde tief religiösen afrikanischen Menschen drohen, und die sich dann so äußern wie ein alterfahrener, eifriger und bei seinen schwarzen Pfarrkindern sehr beliebter Afrika-missionar gegenüber dem Ref.: „In meine Pfarrei kommt mir keine Schule; die verdirbt nur unsere schlichten schwarzen Menschen.“

Es gibt übrigens genug Einrichtungen in Schwarzafrika, durch die man seit undenklichen Zeiten die religiösen Traditionen an die Jugend weitergibt. Es wäre nicht kolonialistisch, wenn sich die Missionare nicht für zu gut gehalten hätten, sich damit auseinanderzusetzen.

Auf eine Kritik der Missionsmethoden, die zweifellos viel zur Herausbildung der religiösen Situation bei den Mbiem beigetragen haben, geht Vf. nicht ein. Es geht ihm nicht um Missions-, sondern um Religionswissenschaft.

Allerdings stehen die schwarzen Afrikaner, besonders jene, die durch eine Missionsschule gegangen sind, der Mission nicht unkritisch gegenüber. Die Missionare müßten sich dieser Kritik, soweit sie positiv ist, stellen. Sie richtet sich besonders auf die meist verständnislose Stellung der Mission zur Ahnenverehrung, die allen Schwarzafrikanern so sehr am Herzen liegt.

Vornehmlich diese Frage war es, die denn auch bei den Mbiem zum Auszug von zwei Gruppen aus der Kirche geführt hat, *Mikala* und *Kimbangismus*, wobei die letztere Bewegung sich zu einer ausgesprochenen Kirchengemeinschaft organisiert hat mit synkretistischem Charakter. Sie macht ihren Einfluß noch heute geltend, wie das Vf. im einzelnen darlegt.

Im zweiten Kapitel seiner Analyse der religiösen Situation bespricht TH. die einzelnen religiösen Erscheinungen bei den Mbiem. Er teilt sie in zwei Gruppen ein, wobei die eine derselben nur das Höchste Wesen umfaßt. Die andere Gruppe umfaßt die Phänomene, die Vf. als *puissances subalternes* zusammenfaßt. Darunter versteht er: 1. *lubui*, was er mit „esprits de la nature“ umschreibt, 2. die Ahnen (*bakwur* oder *bakwi*), 3. die Kräfte, welche die Fetische beseelen (*nkirt* oder *bankirt*).

Zwischen diesen beiden Gruppen besteht nach dem Vf. keinerlei Zusammenhang, d. h. das Höchste Wesen steht vollkommen isoliert gegenüber den anderen religiösen Erscheinungen. Theoretisch und religionswissenschaftlich gesehen, ist das natürlich durchaus richtig. Offenbar machen aber Schwarzafrikaner nicht so scharfe Abgrenzungen zwischen den einzelnen Erscheinungen, daß z. B. von einer Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen über die *puissances subalternes* gar keine Rede sein könnte etwa in der Art, wie sich Katholiken der Anrufung von Heiligen bedienen.

Wenn wir einem echten Verständnis schwarzafrikanischer Religionen näher kommen wollen, dann müssen wir uns zunächst von der uns Weißen so nahe-liegenden Unterschätzung dieser Religionen freimachen. In dieser Richtung hat sich ein intelligenter, übrigens katholischer Yoruba geäußert: „Ihr Weißen glaubt, unsere alte Religion zu kennen, aber nichts, gar nichts kennt ihr davon.“ Diese Religionen sind unserem Verständnis darum so fremd, weil sie sozio-religiös und Mysterienreligionen sind, obwohl auch das Christentum ursprünglich von ähnlicher Art war. Uns ist das verloren gegangen, einerseits durch den alles

überwuchernden Individualismus, andererseits durch den entmythologisierenden Intellektualismus und Rationalismus der Neuzeit.

Den sozio-religiösen Charakter der Mbiemreligion stellt Vf. gut heraus. Es ist der ideale Zustand, daß religiöses und soziales Zusammenleben dasselbe sind. Das unilineare Zusammenleben im Clan oder der *lineage* hat einen religiösen Charakter, ist die Religion selbst, so daß diese Menschen ein profanes Leben eigentlich nicht führen, solange die Ordnung nicht gestört wird. Sozio-religiös besagt aber weiterhin auch, daß das Subjekt der Religion nicht, wie nach unserer Auffassung, der Einzelmensch ist, sondern die Gemeinschaft. Sie, und nicht das Individuum, ist in der religiösen Erlebniswelt dieser Menschen das Primäre. Der Einzelne ist sekundär, d. h. er betätigt sich religiös nur als Glied am Leibe der Gemeinschaft. Das erweckt dann den Eindruck, dem auch der Vf. Ausdruck gibt, als ob zwischen Gott und Mensch kein dynamisches Verhältnis bestände. Ein solches Verhältnis besteht tatsächlich zwischen Gott und der Gemeinschaft und nur indirekt d. h. durch die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Einzelmenschen. So scheint Gott, abgesehen von der Schöpfung, ein *deus otiosus* zu sein. So sieht es der Autor. Das Christentum hat das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nur insofern stärker dynamisiert, als es in der Menschwerdung des Logos eine direkte Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi geschaffen hat. Und das ist eben der Kern der neuen Botschaft, welche die Mission nach Afrika zu bringen hat. Aber auch im Christentum steht dieses stärkere dynamische Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der Vermittlung durch das *corpus Christi mysticum*, die Gemeinschaft der Kirche.

In engem Zusammenhang mit dem sozialen Aspekt schwarzafrikanischer Religionen steht ihr Mysteriencharakter. Dabei besteht das Mysterium darin, daß der Mensch dieser Zeit durch bestimmte Riten und Weihungen mystisch in einen *Kairos* wiedergeboren wird, wodurch er am Leben eines gottmenschlichen Urwesens Anteil gewinnt. Dieses Wesen ist innerhalb der Gemeinschaft der Urahne des Clans, der die Reihe der Ahnen eröffnet. Der Tod ist die letzte Vollendung dieses Mysteriums auf Erden. Er ist nicht wie bei uns Rückblick und Ende, sondern Ausblick und Anfang, endlicher Einzug in das ersuchte Land der Ahnen und des Urahns — damit, wie Vf. auch herausstellt, *rite de passage* im Sinne von ARNOLD VAN GENNEP.

Es ist möglich, daß mit dem Mysterium das Phänomen *lubui* in Zusammenhang steht. Vf. legt eine sehr ausgebreitete und sorgfältige Untersuchung über *lubui* vor, kommt aber doch nicht zu einem klaren und eindeutigen Ergebnis. Er betrachtet *lubui* als Naturgeister, schließt aber auch nicht aus, daß es die entfernten Ahnen sein könnten, wobei dann *lubui* zu den Fetischen gehören würde. Jedenfalls ist *lubui* ein übernatürliches Phänomen, das sowohl ein Singular wie ein Plural ist. Es könnte ein göttliches Wesen sein, das sich in jedem Clan als der jeweilige Urahn des Clans manifestiert und doch immer dasselbe ist, dem der Schöpfer das für jeden Clan entscheidende Clanland zu eigen gegeben hat. Auf diesen Urahn gehen alle Ahnen jedes Clans zurück und in ihn kehren sie als in ein Kollektiv zurück. Das würde durchaus schwarzafrikanischen Vorstellungen nicht fremd sein.

Auf eine andere Idee könnte jedoch die Äußerung der Mbiem weisen: „Im Himmel gibt es *Nziam* (Gott), auf Erden gibt es *lubui*.“ Hier könnte es sich um die Vorstellung von einer Inkarnation Gottes auf Erden handeln oder um die in Afrika nicht ganz seltene Vorstellung von einem doppelten göttlichen Prinzip,

einem göttlichen Paar: Gott, männlich, oben im Himmel — Gott, weiblich, unten auf Erden, oder auch umgekehrt. Dabei betrachtet man die geschaffene Welt als das Ergebnis der geschlechtlichen Vereinigung dieser beiden Prinzipien. Das sind Vorstellungen, die bereits aus dem alten Ägypten bekannt sind.

Das alles sind nur hypothetische Gedanken. Es würde sich lohnen, soweit das noch möglich ist, die Untersuchungen über *lubui* fortzusetzen, vor allen Dingen in Verbindung mit einer Vergleichung der entsprechenden Phänomene bei anderen schwarzafrikanischen Stämmen. Es handelt sich um ein wichtiges religionswissenschaftliches Phänomen.

THIELS Untersuchung gewinnt noch einen besonderen Wert dadurch, daß er in die Darstellung der religiösen Situation auch die Grundprinzipien der Ethik einbezieht. Wie die Religion nicht als eine Angelegenheit des Individuums gesehen wird, aus deren Summierung die Gesellschaft aufgebaut wird, so ist auch die Ethik keine individuelle Erscheinung, keine persönliche Beziehung zwischen einem vorschreibenden Gott und einem zum Gehorsam verpflichteten Individuum. Diese Ethik beruht nicht auf Geboten und Verboten im Sinne des „Du sollst — Du sollst nicht“, sie ist vielmehr eine Ordnung, eine Lebensordnung, in die der einzelne hineingestellt ist, die er als Glied des Clans verwirklichen muß. Weil der Clan eine religiöse Gemeinschaft ist und die darin herrschende Ordnung auf den Schöpfer zurückgeht, ist diese Ethik in eminentem Maße religiös begründet. Entsprechend dem stark konkreten Denken des Schwarzafrikaners, der dazu neigt, alles auf die unmittelbaren nächsten Ursachen zurückzuführen, ist also der Mensch in seinem ethischen Verhalten zunächst dem Clan verantwortlich und über den Clan erst Gott. Aus diesem Grunde finden wir in Schwarzafrika nicht selten die Beichte der Sünden, die an die Gemeinschaft und den Urahnen derselben, d. h. öffentlich, abgelegt wird in Verbindung mit einem Sühnopfer am Schrein der Ahnen, die durch jede Übertretung der von ihnen gesetzten „Ordnung“ beleidigt sind. Es scheint, daß diese Vorstellungen und Riten bei den Mbiem weitgehend oder ganz verschwunden sind unter dem Einfluß eines intellektualisierten „aufgeklärten“ Christentums, obwohl die Mission gerade hier eine Gelegenheit gehabt hätte, wertvolles einheimisches Religionsgut zu verchristlichen und damit das Christentum für den afrikanischen Menschen nicht nur annehmbarer, sondern auch verständlicher und lebendiger zu machen.

Innerhalb einer Ethik, die zuerst eine Angelegenheit der Gemeinschaft ist, ist der wesentliche Sünder natürlich jeder, der sich als Individualist außerhalb der Gemeinschaft stellt und Ziele verfolgt, die geeignet sind, diese zu zerstören. Das ist in erster Linie der Magier, und man kann sagen, daß nach dieser Auffassung jede Sünde Magie und der Magier der Ursünder ist. Diese Zusammenhänge hat Vf. sehr gut gesehen. Er geht dann weiter in Kapitel IV noch ausführlich ein auf die soziale Rolle der Magie, die im Bantugebiet Schwarzafrikas eine größere Rolle zu spielen scheint als bei den schwarzen Sudanvölkern. Man kann wohl sagen, daß Magie, als anthropozentrisch, das Gegenteil der theozentrischen Religion ist und darum nicht unbedingt in eine Erörterung der religiösen Situation hineingehört, womit der Wert dieser Untersuchungen über die Magie nicht geschmälert sei.

Fassen wir zusammen: Dieses Buch enthält auf seinen nur 207 Seiten nicht nur einen reichen Schatz von neuen Einsichten in die alte Religion der Mbiem und die Einflüsse der Mission, sondern auch, und gerade das wollte diese Besprechung herausstellen, eine Fülle von Anregungen zur weiteren Erforschung der uns so

fremden und doch, genau besehen, christlichem Denken und Erleben so nahen Religionen Schwarzafrikas, wobei im Rahmen einer Besprechung bei weitem nicht auf alles eingegangen oder auch nur hingewiesen werden konnte. So kann man das Studium dieses wertvollen Buches Ethnologen, besonders Afrikanisten, Religions- und Missionswissenschaftlern nur sehr empfehlen und seinen Verfasser dazu beglückwünschen.

MITTEILUNGEN

Professor Dr. Georg F. Vicedom † — Am 13. Oktober 1974 verstarb in Neuendettelsau/Mittelfranken der Professor für evangelische Missionswissenschaften Dr. sc. rel. h. c., D. D. GEORG F. VICEDOM, dessen Lebenswerk auch in der katholischen Missionswissenschaft große Beachtung fand. Ausgebildet im Missionsseminar Neuendettelsau und an der Universität Hamburg, war er zehn Jahre lang Missionar in Neuguinea. In dieser Zeit erschien sein dreibändiges Werk über *Die Mbowamb, die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea* (I—II 1943, III mit H. TISCHNER 1948). Danach wurde V. in die Heimatleitung der Mission berufen. Seit 1946 lehrte er über 25 Jahre lang Missionswissenschaft und Religionskunde an der Augustana-Hochschule zu Neuendettelsau. Er ist durch seine vielen Schriften über die Mission und das Wiedererwachen der großen nichtchristlichen Religionen bekannt geworden, besonders aber durch seine beiden Werke: *Missio Dei, Einführung in eine Theologie der Mission* (1958) und *Mission im ökumenischen Zeitalter* (1967). Er war es, der die Theologie der *Missio Dei* erstmals ausarbeitete und so die Grundlage für weitere Studien schuf. Sein kluges theologisches Urteil machten sich viele kirchliche und ökumenische Gremien zunutze. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat er den Brückenschlag zwischen den Konfessionen besonders auf dem Gebiete der Weltmission besonnen und großmütig gefördert und so auch in katholischen Missionskreisen viele Freunde gefunden, die ihm ein ehrenvolles und christliches Andenken bewahren werden.

B. H. Willeke/Würzburg

Die *American Society of Missiology* veranstaltet vom 6.—8. Juni 1975 im Aquinas Institute, Dubuque, Iowa, ihr drittes Jahrestreffen. Das Thema der Tagung heißt: *Missiological Implications of Lausanne — Rome — Nairobi*. Auch Missionswissenschaftler aus Europa sind dazu eingeladen.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Barry, Colman J.: *Geburtswehen einer Nation*. Peter Paul Cahensly und die Einbürgerung der katholischen deutschen Auswanderer in Kirche und Nation der Vereinigten Staaten von Amerika (amerikan.: *The Catholic Church and German Americans* [Diss. Kath. Universität Washington 1953]) Paulus Verlag/Recklinghausen — Hamburg 1971; 389 S.

Zur Feier seines hundertjährigen Bestehens gab der St.-Raphaels-Verein die deutsche Übersetzung einer Dissertation heraus, die bereits 1953 in den USA veröffentlicht wurde. Das ist zwar spät, aber nicht zu spät. Denn was hier berichtet wird, verdient festgehalten zu werden, und ist angesichts der weltweiten Wanderungen auch heute noch aktuell. Verf., amerikanischer Benediktiner irischer Abstammung, geht den Fragen nach, wie der Prozeß der Einschmelzung der deutschen katholischen Auswanderer in Staat und Kirche der USA vor sich gegangen ist und welche Rolle der Limburger Großkaufmann P. P. CAHENSLY dabei gespielt hat. — Das Buch verdient studiert zu werden und müßte gerade die Ordensgemeinschaften interessieren, die sich in den Dienst der Auswanderer gestellt haben und dadurch selbst im amerikanischen Volk als eigenständige Ordensprovinzen Wurzeln gefaßt haben. Das Intern. Institut für missionswissenschaftliche Forschungen und die ZMR wissen sich CAHENSLY in besonderer Weise verbunden, da er Jahre hindurch ihr Schatzmeister gewesen ist.

Münster

Josef Glazik MSC

Ograbek, Stanislaw, SVD: *Wędrowki po Flores*. Wspomnienia z pracy misyjnej (= *Studia i Materiały Księży Werbistów*, 6). Akademia Teologii Katolickiej/Warszawa [ul. Dewajtis 3] 1973; 168 S.

In den *Wanderungen auf Flores* erzählt der polnische Missionar aus der Gesellschaft vom Göttlichen Wort von seiner Seelsorgetätigkeit in Indonesien — Plaudereien über Alltäglichkeiten, die den Kontakt mit den Missionsfreunden in der Heimat lebendig halten wollen.

Münster

Josef Glazik MSC

Oosterwal, Gottfried: *Modern Messianic Movements as a Theological and Missionary Challenge* (Missionary Studies, N° 2). Institute of Mennonite Studies/[3003 Benham Ave] Elkhart, Indiana 46514, USA 1973; 55 p., US-Dollar 1,—.

Messianische Bewegungen entstehen seit einigen Jahrzehnten überall in der Welt; aus Afrika werden 6000 gemeldet, aus Japan seit Kriegsende Hunderte, tausend Formen des Cargo-Kultes aus Neuguinea und Ozeanien. Millionen von Menschen suchen und finden darin einen neuen Lebenssinn und neue Hoffnung. Überall haben sie eine beachtliche Gefolgschaft und offenbaren ein dynamisches Wachstum und große Vitalität, im Buddhismus genauso wie bei Christen auf den Philippinen oder in Südamerika, in Steinzeitkulturen ebenso wie in Europa, in Johannesburg wie in Tokyo. Kreativer Mittelpunkt ist die Eschatologie: die Erwartung eines messianischen Königs und eines Goldenen Zeitalters ohne Hunger, Knechtschaft, Krankheit und Tod. Die Bewegung ist vor allem ein

Problem der Theologie, nicht so sehr der Anthropologie oder Soziologie. Worin liegen die Wurzeln ihrer Anziehungskraft und Vitalität? Geben sie dem Menschen eine Erfüllung, die das Christentum nicht bietet? Wieweit sind sie Abarten des Christentums? Wieweit unabhängig von ihm? (7—15). Sie sind mehr als nur ein sozialer oder politischer Protest, sie haben ihre Wurzeln im Gesamtkomplex des Menschlichen, es gibt keine rationale Erklärung des Irrationalen, keine nichtreligiöse Deutung dieses religiösen Phänomens (24). Sie sind Religion und müssen also theologisch beurteilt und auf dieselbe Ebene gestellt werden wie der moderne Islam, Hinduismus und Buddhismus. Sie sind eine Herausforderung an Theologie und Mission: Warum hier die gewaltige Resonanz und nicht bei der Mission? Die Mission ist Mitfaktor und beschleunigendes Element (32). Der Kontakt mit dem Christentum ist wohl einer der hauptsächlichsten Gründe für die religiöse Neu-Interpretation der Vergangenheit (auch die Vorgänge in Uganda und Zaïre heute lassen sich vielleicht von daher verstehen). Drei Faktoren für ihr Entstehen werden genannt: 1) persönliche intime Beziehung zu Gott, Gotteserfahrung, Erneuerung, Ekstasen, Visionen, Heilungen; 2) neue Brüderlichkeit, die Sicherheit und Geborgenheit schenkt, Erlebnis der Gemeinschaft, der ganze Mensch wird angesprochen; 3) Botschaft der Hoffnung, das Reich Gottes wird als Wirklichkeit erlebt (37—39). Das letzte Kapitel bringt eine kritische Beurteilung: Unterscheidung der Geister. In vielen dieser Bewegungen findet der Autor Werk und Wort des Herrn bestätigt. Die Erwartung auf das Kommen des Herrn ist echt biblisch und christlich, ihre einseitige Betonung und zeitliche Fixierung aber führt zu Enttäuschung. Die Geschichte dieser Bewegungen ist eine Geschichte der Enttäuschungen und führt auch zu Gewaltakten. Eine Mission, die nur Erwartung ist, verliert das historische Fundament und auch die Garantie, daß unser Hoffen und Warten einmal Erfüllung findet. So sind diese Bewegungen schließlich das Gegenteil von der christlichen Botschaft der Hoffnung und des Friedens. Sie sind zugleich *praeparatio evangelica* und *impedimentum evangelicum*, ein Spiegel und eine Herausforderung für das Christentum. — So kurz diese Schrift ist, so inhaltsreich ist sie und bietet dem Missionar eine Einführung, die ihn diese Bewegungen und die darin ausgesprochene Herausforderung richtig sehen und beurteilen läßt. Die fünf Seiten Anmerkungen lassen erkennen, daß der Verfasser die Materie nach allen erreichbaren Quellen studiert und dargestellt hat. Es lohnt, diese Herausforderung zu lesen.

A—3130 Walpersdorf-Herzogenburg NÖ.

P. Dr. Fridolin Rauscher WV.

Petersohn, Jürgen: *Forschungen und Quellen zur pommerschen Kulturgeschichte vornehmlich des 12. Jahrhunderts* (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern, Reihe V: Forschungen zur pommerschen Geschichte, Heft 18). Böhlau Verlag/Köln—Wien 1972; XXII + 88 S.

Vorliegendes Heft vereint eine Anzahl von Quellen und Einzeluntersuchungen, die z. T. als Belege und Exkurse der Habilitationsschrift des Verf. beigefügt waren: „Sakralstruktur und Kulturgeschichte des südlichen Ostseeraumes von den Anfängen der Slavenmission bis zum Abschluß der deutschen Kolonisation. 10.—13. Jh.“ (Phil. Fak. Universität Würzburg 1969/70). Die patrozinienkundlichen Untersuchungen zeigen deutlich, daß die missionszeitlichen Kultgrundlagen Pommerns von den Bamberger Voraussetzungen abhängig sind. Die

Analysen der edierten Quellentexte — eines Ablassbriefes für das Kloster Stolpe und eines Kalendariums — lassen erkennen, daß die kirchliche Frühzeit Pommerns von sehr verschiedenartigen und sich überlagernden Kultureinflüssen geprägt wurde. — Diese Studien sollten dazu anregen, daß auch andere Missionsgebiete ebenso gründlich erforscht und dabei ebenfalls die Patrozinien und der Heiligenkult berücksichtigt werden. Beide haben in der Missionsgeschichte kaum Beachtung gefunden. Was sie hergeben können, beweist diese mustergültige Veröffentlichung.

Münster

Josef Glazik MSC

Religion und Kirche in Österreich. Herausgegeben vom Institut für Österreichkunde (= Schriften des Institutes für Österreichkunde). Ferdinand Hirt/Wien 1972; 128 S.

Das Institut für Österreichkunde und sein Arbeitskreis der Historiker wollten die Bedeutung religions- und kirchengeschichtlicher Forschung für die bessere Kenntnis und das tiefere Verständnis der Geschichte Österreichs würdigen (4). Deshalb wählten sie für ihre 18. Historikertagung in Eisenstadt das Thema, das das hier zu besprechende Buch als Titel trägt. Sein Inhalt sind die Vorträge der Tagung; der Beitrag ‚Das österreichische Judentum‘ wurde zusätzlich aufgenommen. Das Referat über ‚Die Idee der Toleranz in Österreich‘ „entspricht dem Geist, in dem . . . heute zu den einschlägigen Fragen Stellung“ zu nehmen ist (4). — Hier interessieren besonders die Beiträge missionsgeschichtlichen Inhalts: H. VETTERS, ‚Über Glauben und Kulte der Kelten und Römer im österreichischen Raum vor der Christianisierung‘ (5—12) und H. KOLLER, ‚Die Christianisierung des Ostalpenraumes‘ (13—38). Beide Arbeiten, so wenig umfangreich sie sind, informieren hervorragend über den gegenwärtigen Stand der Forschung.

Münster

Josef Glazik MSC

Tüchle, Hermann (Hrg.): *Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten, 1657—1667. Diasporasorge unter Alexander VII.* Bonifacius-Druckerei/Paderborn 1972; 219 S., Ln DM 24,—.

Vorliegende Publikation bildet mit den 1962 von TÜCHLE herausgegebenen *Acta SC de Propaganda Fide Germaniam spectantia* und mit dem Werk von GEORG DENZLER: *Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden* (1969; vgl. ZMR 54, 1970, 221) eine Einheit. Die Protokolle aus den Jahren 1657—1667 werden deshalb nach den selben Editionsgrundsätzen wiedergegeben. Auch die Bezeichnung *deutsch* wird nicht politisch, sondern historisch-kulturell verstanden. Zeitlich erstrecken sich die Protokolle auf den Pontifikat ALEXANDERS VII. (1655—1667), abzüglich der beiden ersten Jahre, die DENZLER bereits behandelt hat. Da die Errichtung des Apostolischen Vikariats der Nordischen Missionen mit dem Tode des Papstes zusammenfällt, schließt dieser Band die Reihe der Veröffentlichungen ab — ein halbes Jahrhundert von Versuchen und Provisorien hat sein Ziel erreicht; die Tätigkeit der Propagandakongregation hat sich mehr und mehr auf die Missionstätigkeit in außereuropäischen Ländern verlagert. — Die Einleitung (11—20) charakterisiert treffend die Propaganda-Sekretäre dieser Periode und beschreibt die Tätigkeit der Kongregation, die in den *Actabänden* 26—36 ihren Niederschlag gefunden hat. Der reiche wissenschaftliche Apparat (über 500 Anmerkungen und Register) zeugt von profundem Wissen und hilft zu

besserem Verständnis manchen Details. — Es wäre sehr zu wünschen, daß diese Initiative TÜCHLES andere Forscher anregen würde, die Quellen der Propagandakongregation auch für die eigentliche Missionsgeschichte zu erschließen.

Münster

Josef Glazik MSC

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Balchand, Asandas S. J.: *The Salvific Value of Non-Christian Religions. According to Asian Christian Theologians Writing in Asian-Published Theological Journals, 1965—1970.* East Asian Pastoral Institute/Manila 1973; 81 p.

Zunächst veröffentlicht in *Teaching All Nations* (1973) 1/2, ist die Zusammenfassung der Aussagen asiatischer Theologen, d. h. in Asien geborener oder dort arbeitender Theologen, aus den Jahren 1965—1970 über den Heilswert nichtchristlicher Religionen zur vorliegenden Broschüre verarbeitet worden. Im Vorwort betont FR. X. CLARK die Qualifiziertheit des Autors, der auf den Philippinen als Sohn von Hindu-Eltern geboren wurde und erst später zum katholischen Glauben kam. Nach einleitenden Bemerkungen zur Quellenbenutzung und nach Erklärung der Grundbegriffe behandelt Verf. seine Frage in vier Schritten: 1) Frage nach der Präsenz Gottes und Christi in den nichtchristlichen Religionen, 2) Frage nach Offenbarung, Glaube und Gnade sowie Art, Qualität und Abstufung ihrer Verwirklichung in den Religionen, 3) Frage nach dem Heilswert der Religionen als solcher bzw. im allgemeinen, 4) Frage nach dem speziellen Heilswert der Religionen, nach Qualifizierung und Begrenzung im Vergleich zum Christentum, nach den positiven wie negativen Bewertungen der Religionen aus dem Bereich des Christentums heraus. Zur Materialauswahl ist zu sagen, daß die Beschränkung auf die Artikel aus 17 Zeitschriften — vier aus Indien, drei aus Ceylon, vier aus Japan, drei aus den Philippinen, zwei aus Taiwan, eine aus Singapur — nicht unbedingt glücklich zu nennen ist. Es hat zur Folge, daß die wichtigen Äußerungen führender indischer Theologen wie z. B. SAMARTHA'S oder PANIKKAR'S, die sich in Buchveröffentlichungen finden, übergangen werden. Die Zusammenfassungen der Kapitel zeigen, daß den Maßstab, nach dem gemessen wird, die bedeutenden Positionen modernerer Theologen nach dem 2. Vatikanischen Konzil bilden. Die Argumentationen gehen aus von theologischen Positionen, die religionswissenschaftlichen Daten verraten — wie zumeist auch sonst in der abendländischen Theologie — im Grunde nur insofern ein Interesse, als sie vorgegebene Thesen illustrieren. Das Ergebnis führt abschließend über die referierende Diskussion der bekannten Auseinandersetzung zwischen RAHNER u. a. einerseits und VAN STRAELEN, ELDERS u. a. andererseits nicht hinaus. Die Schlußergebnisse sind denn auch nur in dem Maße relevant, in dem das zugezogene Material es ist. Immerhin lenkt die Veröffentlichung in Asien selbst die Aufmerksamkeit auf ein Thema, das der Theologie noch lange als Aufgabe auferlegt sein dürfte.

H. Waldenfels

Mercier, Andre (Hrsg.): *Mystik und Wissenschaftlichkeit* (= Universität Bern, Kulturhistorische Vorlesungen 1970/71) Verlag Herbert Lang & Cie/Bern und Frankfurt/M. 1972; 190 S.

Die vorliegende Publikation enthält 9 von 10 Vorträgen, die an der Universität Bern im Rahmen der gleichnamigen kulturhistorischen Vorlesungsreihe

(WS 1970/71) gehalten wurden. Als Religionswissenschaftler, für den der Begriff „Mystik“ spätestens seit HEILERS grundlegender Analyse (*Das Gebet* 1918, 1969^e) eine relativ gültige Prägung erhalten hat und als polarer Kontrastbegriff der „Prophetie“ gegenübergestellt wird, ist man erstaunt, welche semantische Bandbreite der Terminus in anderen Bereichen aufweisen kann. Den meisten Beiträgen liegt eine jeweils verschiedene Interpretation der Mystik zugrunde (kleinstes gemeinsames Vielfaches: Identifikation von Subjekt und Objekt, wie immer diese auch näher qualifiziert sein mögen), so daß die Publikation als ganze zweifellos dazu beiträgt, das schon vorhandene Begriffsbabylon zu erweitern.

Der erste, vom Herausgeber ANDRÉ MERCIER stammende philosophische Beitrag ist dem Thema „Mystik und Vernunft“ (9—25) gewidmet. MERCIERS Grundthese ist das menschliche Fundamentalerlebnis der Trennung und die daraus resultierende Einsamkeit. (Vgl. hierzu v. Rezensenten: *Die Einsamkeit*. Eine religionsphänomenologische Untersuchung. Diss. Bonn 1972. In: *Unters. z. allg. Religionsgeschichte* N.F., 9, Bonn 1974). Den so charakterisierten Menschen bezeichnet MERCIER als „homo inquietus“, „der sein Selbst mit dem All wieder vereinigen (muß)“ (11). MERCIER begreift die Wege, welche zur Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung führen, als Erkenntnisvorgänge (12), wobei er grundsätzlich zwei Gattungen unterscheidet: Vernunft (sie wirkt trennend, unterscheidend) und Mystik (sie wirkt verbindend zwischen Subjekt und Umwelt bzw. All). Aufgrund weiterer Differenzierungen gelangt MERCIER zur Erkenntnis-Quadrige: Wissenschaft, Kunst, Moral und Mystik (19), wobei Mystik und Vernunft nicht als einander ausschließende kognitive Methoden begriffen werden. Vielmehr ist Mystik „die — einzig mögliche — Alternative der Vernunft“, nämlich in Gestalt der Kontemplation (13).

Der zweite, von dem Theologen und Religionshistoriker E. ZBINDEN stammende Beitrag, handelt von „Mystik in den Religionen“ (27—46). Konzis und sachlich zuverlässig werden die wichtigsten religionsgeschichtlichen Daten zusammengetragen, wobei die Dichotomie von Mystik und Prophetie zugrunde liegt. Über die sog. „primitive Mystik“ im Sinne ELIADES und HEILERS (z. B. im Schamanismus) läßt sich allerdings streiten. In der beigegebenen Bibliographie sind nicht immer die neuesten Auflagen angegeben (RGG 2. und 3. Aufl.?). Außerdem ist R. OTTOS komparatistische Studie *West-Östliche Mystik* 1971 in 3. Aufl. herausgekommen, usw. Dies alles trübt jedoch in keiner Weise den guten Gesamteindruck des Vortrages, der gegenüber manchen anderen Beiträgen den Vorteil hat, sprachlich und sachlich präzise zu sein.

Den größten Tiefgang verrät das Referat des Psychotherapeuten HANS SCHNEIDER: „Der Mensch in der Begegnung“ (47—62). SCHNEIDER vertritt die Ansicht, daß Mystik nichts ausschließlich Religiöses ist; dies zu glauben sei eine „Anmaßung der Theologie gleich welcher Observanz“ (47). Mystische Qualitäten tun sich durchaus in der menschlichen Begegnung auf (durch die Sprache als Vehikel). Aufschlußreich ist besonders die „Genese der Begegnung“ (56), die bereits mit der präverbalen Phase (Säugling und Mutter bilden eine „Dias“) beginnt und als sog. „Urvertrauen“ (ERIK H. ERIKSON) um das erste Lebensjahr in Erscheinung tritt. Fehlendes „Urvertrauen“ (d. h. mangelnde quantitative und qualitative Affektzufuhr) kann zur psychischen Fehlentwicklung des Heranwachsenden führen: Kontaktarmut, Depression, gesteigertes Mißtrauen usw. Experimentelle Belege aus der Zoologie (57) bezeugen in erschreckender Weise die Tatsache schizophrener und autistischer Haltungen. SCHNEIDERS Resümee

lautet: „Auf eine völlig rätselhafte Weise muß demnach durch die Mutter in der frühesten Jugend dem Jungtier etwas übermittelt werden, damit es später als reifes Tier zu einem normalen Sexualverhalten fähig ist“ (57). Der vergleichende Religionswissenschaftler entdeckt in den Ausführungen SCHNEIDERS überraschende Parallelen zu seinem Arbeitsgebiet; denn, was SCHNEIDER als mystisches Element der zwischenmenschlichen Begegnung anspricht, hat Rezensent in seiner Analyse der Einsamkeit als „korrelatives Angst-Sehnsuchtserlebnis“ bezeichnet. In der Religionsgeschichte gibt es interessante Belege, die das Stadium der heilvollen Anfangsverbundenheit mit dem Numinosen in bildhaften Wendungen ausdrücken. So finden wir z. B. die ‚Dias‘ von Vater-Sohn (*Lk* 15), das Motiv der Gotteskindschaft bzw. den Topos vom Wiederfinden der „spendenden Mutter“ (LAOTSE). SCHNEIDERS Urteil kann daher die volle Zustimmung des Religionswissenschaftlers finden: „Jede spätere Begegnung versucht, diese ursprüngliche Erfahrung (sc. das „Urvertrauen“ der Mutter-Kind-Beziehung) zu wiederholen und gewinnt dadurch einen mystischen Gehalt, doch trägt sie auch die unbewußte Erinnerung an jene verlorene Unio und ineins damit den Unterton der Sehnsucht, der Heimatlosigkeit, der Nichtigkeit“ (61). — Die folgenden Beiträge handeln vom mystischen Element in der Kunst. MARIA BINDSCHEDLER befaßt sich mit „Dichtung und Mystik“ (63—80), wobei sie am Hohenlied und am mittelalterlichen „Granum sinapis“ (Senfkorn) bis hinauf zu NELLY SACHS eingehend die mystische Symbolsprache auf ihren Gehalt untersucht. In ihrem Aufsatz „Mystik des Lichts in der Kunst des Abendlandes“ (81—106) weist ELLEN J. BEER auf den mystisch-visionären Aspekt der Lichterfahrung hin.

Die beiden folgenden Referate setzen sich unter naturwissenschaftlichen Aspekten mit dem Phänomen der Mystik auseinander. VICTOR GORGÉ behandelt „Das mystische Element in den Naturwissenschaften“ (107—126). Er zeigt zwei Möglichkeiten auf, „in das Innere der Natur einzudringen“ (111). Neben der pseudowissenschaftlichen Methode (Hermetik, Kabbala, Alchimie usw.) gibt es den pythagoreischen Weg (114f), dessen Besonderheit darin besteht, „daß hier eine Identität zwischen dem uns total Fremden, dem Weltall, und einem andern, dem denkenden Menschen Zugehörigen, nämlich Zahl und Harmonie, postuliert wird...“ (116)

CARL MÜLLER bestimmt das Verhältnis von „Mystik und Medizin“ (127 bis 143). Er unterscheidet drei historisch gewordene Richtungen der medizinischen Wissenschaft: die irrationale Medizin, die empirische Heilkunde und schließlich die rationale Schulmedizin. Waren in den ersten beiden Typen Mystizismus, Aber- und Volksglauben eng miteinander verbunden, so wurde in der wissenschaftlich-rationalen Schulmedizin „Mystik ... zum Inbegriff aller Unwissenschaftlichkeit“ (136). Gegenüber einem mechanistischen Menschenbild betont MÜLLER jedoch, daß der Mensch „auch aus Geist und Seele“ (137) bestehe. Während die wissenschaftliche Medizin ohne Metaphysik möglich sei (141), könne der gute Arzt „nur in der Ganzheitsschau bestehen“ (ebd.), d. h. nur unter Berücksichtigung der metaphysischen Dimension („zweite Wirklichkeit“, ebd.).

Vorletzter Beitrag ist der französische Aufsatz von FERNAND BRUNNER „Portrait de quelques mystiques“ (145—169), der Biographie und mystisches Erleben einiger neuzeitlicher Mystiker (RAMAKRISHNA, PÈRE CHARLES DE FOUCAULD, AHMAD AL-ALAWI) aufzeigt.

Dem Schlußreferat von H. WALTHER-BÜEL „Mystik und Wissenschaftlichkeit“ (171—190) oblag die Aufgabe, eine Synthese der Vorlesungsreihe zu versuchen. Nach einer summarischen Skizzierung der vorausgegangenen Beiträge

folgen „Bemerkungen zum Zeitgeist“ (174—184), die den Strukturwandel der modernen Industriegesellschaft (Schwächung der Familienbande, Materialismus, Drogensüchtigkeit und Alkoholismus usw.) bedenken. Im dritten Teil der Ausführungen geht es um die Frage, ob „Wissenschaftlichkeit ganz von Mystischem befreit, gewissermaßen ‚gereinigt‘ werden kann“ (184). Hinsichtlich des Erkenntnisprozesses stellt H. WALTHER-BÜEL fest, daß es neben dem objektiven ein subjektiv-intuitives Erkennen gibt (185), welches aufgrund mystischer Momente schöpferisch wirkt. Anhand klinischer Befunde (außersinnliche Visionen und Träume von Sterbenden, 187ff) lassen sich „mystische Vollzüge und Symbole“ (187) beobachten.

Mönchengladbach

Udo Tworuschka

Mertens, Heinrich A.: *Religionen in Ost und West* (= Topos-Taschenbuch, Bd. 6) Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz und Patmos-Verlag/Düsseldorf 1972; 221 S., DM 6.80

Dieses Buch will die Religionen: Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Judentum, Christentum und Islam durch die Wahl eines allen Religionen möglichst gerecht werdenden Darstellungsschemas besprechen. Im Anschluß an diese Abhandlungen finden sich zur Ergänzung und zum besseren Verständnis ein „Kleines Fremdwortlexikon“ sowie Literatur zum Thema des Buches. Die von MERTENS gewählte Form erleichtert gerade dem ungeübten oder nicht fachspezifisch ausgebildeten Leser die Lektüre zweifellos; jeder der genannten Religionen wird ein Kapitel gewidmet, das sich in formal gleiche Abschnitte teilt: zunächst die *Vorgeschichte*, dann *Leben und Lehre des Stifters*, Schilderung von *Leben und Lehre der Urgemeinde*, schließlich die *Grundzüge der Religion*; sodann die *Ausbreitung*, die *Differenzierungen*, die *heutigen Veränderungen* und endlich das *Verhältnis der Religionen zu anderen Religionen*. An diesem vorbildlichen Aufbau sind zumal die Abschnitte über die Urgemeinde wie auch die beiden zuletzt genannten Teile hervorzuheben, weil sie in zusammenfassenden Darstellungen dieser Art oftmals vernachlässigt werden. — Leider vermag der Inhalt der so gut gewählten Form nicht zu entsprechen. Diese Beurteilung ist nur durch sorgfältige Lektüre zu begründen, wofür die zuerst behandelten Religionen Hinduismus und Buddhismus Beispiel sein sollen. In den jeweiligen Einleitungen zu diesen Religionen zeigen sich bereits deutlich die Unschärfen, wenn MERTENS — ohne weitere Begründung — die begriffliche Unterscheidung von Religion und Philosophie gebraucht (S. 9, vgl. S. 30), allein durch den dürftigen Hinweis ergänzt, daß „aus dem philosophischen Urbuddhismus durch das Hinzukommen kultischer Elemente später eine Religion wurde“ (S. 30). Dieses Reden findet in den weiteren Einleitungen, vor allem derjenigen zum Christentum (S. 136), seine verfängliche Fortsetzung, so daß das Versprechen, „Religion mit Religion vergleichen zu können“ (S. 7), ohne eine einzige Bestimmung dessen, was MERTENS denn überhaupt unter „Religion“ verstehen will, eingelöst werden soll. Kann man hier noch von einer — wenn auch schwerwiegenden — Unterlassung sprechen, so finden sich schon bei der Exposition des Hinduismus Formulierungen, die nicht nur an der Eigeninterpretation des Hinduismus weit vorbeigehen, sondern Pauschalurteilen neue Nahrung geben: „Eine Weltreligion kann man den Hinduismus nicht nennen. Er enthält so typisch ostasiatische Elemente, die ihn zur Übertragung in andere Kulturen nicht sehr geeignet machen“ (S. 9). Die folgende Interpretation, nach der der Reformhinduismus „religiöse Formen vorgelegt hat,

die für westliches Denken verstehbar sind“ (S. 9), legt nicht nur Zeugnis ab für die Meinung des Verfassers von der Beschränktheit des „östlichen“ Denkens, sondern auch von dessen Auffassung über die Grenze „westlichen“ Verstehens. Bei der Behandlung der Vorgeschichte macht es sich der Verfasser erneut sehr leicht, wenn er sorglos den Zeitpunkt der Einwanderung der „Arier“ in das Indusgebiet ins zweite vorchristliche Jahrtausend und das weitere Vordringen in die Gangesebene um das Jahr 1000 v. Chr. datiert, und das in einer Weise, die weder die Unsicherheit dieser Festlegung noch die Schwierigkeiten bei der Datierung nur im geringsten ahnen ließe. In dieser Weise aber unverantwortbar wird der Zusatz: „Dies ist der geschichtliche Ursprung des Kastenwesens“ (S. 10), weil der Indikativ hier für ein Gesamtphänomen verwendet wird, dessen Ursprünge auch historisch außerordentlich komplex und schwer zu erkennen sind. Unverständlich ist in diesem Zusammenhang auch die im „Kleinen Fremdwortlexikon“ gegebene Worterklärung für „Arier“: ‚Arier‘ heißt wahrscheinlich ‚Freunde‘. So nannten sich die Vorfahren der Inder und Iranier“ (S. 211). Die Hauptbedeutung des Wortes gemäß der Wurzel *ārya*, nämlich „vornehm, edel“, wird von MERTENS zugunsten der Bedeutung zurückgestellt, welche maßgeblich vokativisch gebraucht wird. Der Beleg, daß sich diese „Vorfahren“ überhaupt so nannten, fehlt verständlicherweise. Doch weiter im Text: MERTENS spricht vom „Glauben des Hindu“, vom „Glauben der gläubigen Hindus“, vom „Hinduismus“ ganz allgemein (S. 11 u. a.), und sagt später: „Glaubensrichtungen und Lehren sind in keinem anderen Religionskosmos so mannigfaltig, ja so scheinbar auseinanderstrebend wie im Hinduismus.“ (S. 16/17). Sicherlich hätten diese nahezu widersprechenden Äußerungen besser mit dem Hinweis erklärt werden können, daß das Wort „Hinduismus“ von dem Wort „Hindu“ abgeleitet ist, welches persisch „Inder“ bedeutet. „Hinduismus“ ist somit ein religionsgeschichtlicher Hilfsbegriff, der die Religionen meint, die sich im klassischen Indien gebildet hatten und die im Zuge einer Abwehrbewegung gegen den später aufkommenden Buddhismus wesentliche Ausprägungen erhielten. So weist der „Hinduismus“ schon durch räumliche und zeitliche Trennungen Unterschiede aus, die aus eben dieser Entstehung besser hätten erklärt werden können. Da diese Religionstypen allgemein Verbindende, soweit es benennbar ist, hat Mertens nicht herausgearbeitet. An Stelle dessen vereinfacht er die historische Entwicklung sowie den religiösen Aufbau des Hinduismus zu einem Gebilde, das nur in der Literatur vorkommt. Er hält die „Heiligen Bücher“ des Hinduismus für eine Art von Beispielsammlung und geht so weit zu sagen: „ein System enthalten sie nicht“ (S. 13), als ob die Tatsache, daß sie als Ganzes — aus den genannten Gründen — kein „System“ darstellen, zur Folge hätte, daß sie auch kein einziges solches enthielten! Bei der Beschreibung der *Samhitas* durch MERTENS fällt auf, daß er eine genaue Kenntnis der ‚Verfasser‘ (!) des Rigveda zu haben scheint, andererseits aber den *Samaveda* für „literarisch... nicht so bedeutungsvoll“ hält, „weil von 1885 Versen 1810 auch im *Rigveda* vorkommen. Aber da sie (diese Sammlung) die Strophen mit Noten bezeichnet, hat sie große Bedeutung für die indische Musikgeschichte...“ (S. 13). So kann man auch ausdrücken, daß der *Samaveda* die Vertonung von Teilen des *Rigveda* zum besseren gesanglichen Vortrag darstellt und geringfügig ergänzt wurde. Nicht erklärlich ist auch, warum MERTENS den *Yajurveda* als „Yagur-Veda“ (S. 13/14) bezeichnet, es sei denn, man wolle annehmen, MERTENS habe die englische Umschreibung des betreffenden Buchstabens bedenkenlos übernommen, ohne der englischen Aussprache Rechnung zu tragen. Warum schreibt er dann aber im gleichen Abschnitt

„Pandschab“ (S. 14)? Diese hier eigentümliche Differenzierungskraft wäre besser auf die Darstellung der *Atman-Brahman*- Überlegungen in den *Upanishaden* verwandt worden, die MERTENS so beschreibt: „Erlösung aus diesem Kreislauf gibt nur die Erkenntnis der Wahrheit, daß das Vergängliche nicht zur Seele gehört, sondern daß die Seele dem ewigen Weltgeist verwandt, ja mit ihm sogar wesenseins ist. Diese Erkenntnis erhebt den Menschen über alle Leiden und selbst den Tod“ (S. 15). Zu einer solchen Schilderung scheint kein Kommentar mehr nötig, auch, um nicht die Geduld des Lesers zu lange zu erproben. Als Ergebnis der Lektüre bisher sei aber festgehalten: Unterlassungen, eigentümlich-einseitige Interpretationen, unzulässige Vereinfachungen und eine Reihe sinnentstellender Fehler, ergänzt durch Übertragungsfehler (dazu auch „Ishta“, was als *Ishtadevatâ* wiedergegeben werden müßte, S. 18) kennzeichnen die Beschreibung des Hinduismus. Dieser Eindruck verstärkt sich im folgenden, wenn MERTENS beim *Jñanamarga* bemerkt, die „Wurzel des Seins ist das Begehren“, das zu „ersticken“ (S. 21) sei: Liegt hier Verwechslung mit Buddhismus vor, und wenn nicht, wo die Bezeichnung des buddhistischen Abstoßes? Der Verwechslungsverdacht wird durch die folgenden Ausführungen — „daß die Wege noch nicht die Erlösung sind“, „Erleuchtung (Erkenntnis) kann wie ein plötzliches Ergriffenwerden über den Menschen kommen“ (S. 22) — verdichtet. Schließlich ist noch die MERTENS'sche Beschreibung des *Yoga*-Weges interessant, in der es heißt, der *Yogin* „konzentriere“ sich auf der fünften Stufe auf den „Betrachtungspunkt“, auf der sechsten widme er sich „der Konzentration auf den Gegenstand seiner Betrachtung“, um auf der siebten die „Meditation des Gegenstandes, auf den er sich konzentriert hat“ (S. 23), zu beginnen. Hier sei doch empfohlen, einmal einen Blick in die *Yoga-Sutren* des *Patañjali* und den Kommentar des *Vyâsa* zu werfen, um sich eines genaueren und damit Besseren belehren zu lassen.

Was bei der Beschreibung des Hinduismus auffällt: MERTENS verliert kein Wort über die Nichtandersartigkeit, nämlich Nichtjenseitigkeit der Götter, die doch im *Sansara* verhaftet sind, kein Wort über ein so bedeutendes Phänomen wie *Bhakti*! Und schließlich ist sein Literaturhinweis zum Hinduismus (S. 218) so dürftig, daß er auf Darstellungen wie denjenigen von KLOSTERMAIER, LEMAÎTRE oder ZAEHNER glauben zu können.

Glaubt der Leser von MERTENS' „Religionen in Ost und West“ in der Darstellung des Hinduismus eine unrühmliche Ausnahme des Buches zu erblicken, so sieht er sich nach der Lektüre des „Buddhismus“ abermals enttäuscht: was die Qualität betrifft, so gleichen sich die Bilder. In völlig unzureichender, bisweilen direkt falscher Berichterstattung (z. B.: „Der Buddha ist nie gegen die Götter Indiens feindlich aufgetreten“ — vgl. dagegen die bei v. GLASENAPP, *Der Pfad zur Erleuchtung*, Düsseldorf 1956, S. 63 angegebene Literatur; aber auch dieses Werk vermißt man im Literaturhinweis von MERTENS zum Buddhismus!) gipfelten die Aussagen darin, der Buddha habe sich „unklar“ über das *Nirvana* ausgedrückt (S. 44). Da sollte doch auch an andere Stellen (z. B. *Samyutta-Nikaya*, PTS-Ausgabe, 12, 1) gedacht werden, die sehr genau sind und ebenso genau interpretiert sein wollen. Wenn MERTENS schließlich dem Bogenschießen im Zen-Buddhismus die Funktion einer „körperlichen Ertüchtigung“ (S. 55) zubilligt, so ist man froh, durch intime Kenner des Zen-Buddhismus anderes zu hören (vgl. HERRIGEL, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, Weilheim/Obb. 1970). Auf die für den Buddhismus fundamentale Bedeutung der Kausalität geht MERTENS explizit schon gar nicht ein.

An dieser Stelle erlaubt sich der Rezensent, die kommentierende Besprechung abzubrechen. Soviel aber sollte ganz klar geworden sein, daß nämlich hier mit diesem Buch wieder eine Chance vergeben wurde. Denn auch in der Darstellung der anderen Religionen finden sich diejenigen Schwächen, die hier herauszustellen versucht wurden, auch in der Darstellung des Islam, dessen genauere Kenntnis der Verfasser durch Worterklärungen vorzuzeigen sucht („Koran“ heißt: das oft zu Lesende. — Der Koran ist eingeteilt in Suren (sura = die den Menschen überwältigende Erhabenheit)“ — wie wenn es sich hier um gesicherte Erklärungen handelte und nicht um herangezogene Hinweise!). So muß zum Schluß gesagt werden, daß dieses Buch stellvertretend für viele andere stehen kann, die ebenfalls durch die Unschärfe in Formulierung und Gestaltung auffallen und die dadurch ebenfalls ihr Ziel nicht erreichen, die Religionen durch exakte Beschreibung einander näherzubringen. Diese Versuche zeigen jedoch, wie schwer dieses Unterfangen ist, und sie machen gleichzeitig dankbarer für andere, gründlich und sauber gearbeitete religionsgeschichtliche und religionsvergleichende Studien.

Freiburg/Br.

Dr. Bernhard Uhde

Schultze, Herbert / Trutwin, Werner (Hrsg.): *Weltreligionen — Weltprobleme*. Ein Arbeitsbuch für Studium und Unterricht. Patmos-Verlag/Düsseldorf und Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1973; 276 S., 5 Karten, kart. DM 16.80

Vom 8. bis 13. 11. 1971 fand als Gemeinschaftsveranstaltung der Katholischen Rabanus-Maurus-Akademie, der Evangelischen Akademie Hessen und Nassau sowie des Comenius-Instituts Münster eine Akademietagung mit dem Thema des vorliegenden Buches statt, auf der Vertreter des Judentums und Islams, des Hinduismus und Buddhismus mit je einem christlichen Religionswissenschaftler als Korreferenten ein Gespräch versuchten. Referate und Gespräch erschienen dann als so gelungen, daß die beiden Herausgeber des Bandes, SCHULTZE als Vertreter des Comenius-Instituts, TRUTWIN als Vertreter des Deutschen Katecheten-Vereins, ihrerseits den Versuch unternahmen, die Tagung für die Religionspädagogik des schulischen Religionsunterrichts nutzbar zu machen. — Da mit Recht bemerkt wurde, daß die Ausführungen der Vertreter der Religionen auf der Tagung nur typisch sind für bestimmte Lehrmeinungen und Schulen und „also nicht repräsentativ für das Gesamte der einzelnen Religionen“ (125), sind nach einer Einführung zur „religionspolitischen Lage“ (lesenswert H.-W. GENSICHEN, „Wagnis, um zu wissen“ — Voraussetzungen und Möglichkeiten des Religionsgesprächs heute!) und den viermal zwei Referaten zu den vier Religionen in einem dritten Teil Auskünfte über die vier Weltreligionen beigelegt. Diese werden in Zusammenarbeit mit H. SCHULTZE zunächst von den Korreferenten zu den Bereichen Judentum, Islam und Hinduismus geboten; die Auskunft über den Buddhismus ist dem *Buddhistischen Wörterbuch* von B. NYANATILOKA entnommen. Dieser Teil ist leider der schwächste des Buches; das gebotene Material findet sich inzwischen vielerorts sonst und dann zugleich auch in kurzer Form gründlicher. — In zwei weiteren Teilen werden sodann in einer Reihe kürzerer Beiträge die Voraussetzungen für den Unterricht über die Religionen bedacht sowie Analysen und Hinweise für die Praxis vorgelegt. Bedenklich erscheint, wenn unter den exemplarischen Konkretionen zwar die Konkretion „Entwicklungshilfe und Religion“ erscheint, das Stichwort „Mission“ daneben gar nicht mehr berührt wird (257f.). Ausdrück-

lich hingewiesen sei auf den Überblick über die Unterrichtsmaterialien zum Thema, die allerdings auf ihre Vollständigkeit hin zu prüfen wären. — Trotz der letztlich nicht erreichten Einheitlichkeit des Ganzen und der genannten Schwächen kann das Werk zu einer Hilfe bei der Behandlung der Religionen im Religionsunterricht werden.

H. Waldenfels

Soh Ki Ho/Wölfflin, Kurt: *Die Perle des Drachenkönigs.* Koreanische Märchen mit 21 Illustrationen von Hermann Battisti. Styria-Verlag/Graz-Wien-Köln 1973; 166 S., Ln. öS 118.—/sFr 22.—/DM 16.80

Die ganze Sympathie der koreanischen Märchen gehört den Armen und ihrer Sorge um den täglichen Reis. Die Sehnsüchte und Wünsche des einfachen Volkes sprechen sich durch Schöpfung einer Phantasiewelt aus: fast durchweg bildet das Bauerndorf die Kulisse des Geschehens. Das Verlangen des Volkes nach einer unbedrohten, glücküberstrahlten Existenz findet Befreiung im Märchen, wo geheimnisvolle Mächte, gute Feen, dem Menschen wohlgesinnte Tiere rettend in das bedrängte Schicksal der Hilflosen eingreifen, das gute Herz des Armen belohnen, Geizige und Hartherzige der gerechten Strafe zuführen.

Der sprühende Einfallsreichtum der koreanischen Märchen entzückt und bezaubert auch den deutschen Leser. Die Herzengüte und warme Menschlichkeit einer Volksphantasie, die zwar den reichen Bösewicht straft, aber mit Schonung, ohne Grausamkeit und Bosheit, erfreuen rückhaltlos. Der für Korea charakteristische Familiensinn, die starke Liebe zu den Eltern sind ein häufig wiederkehrendes Motiv und geben dem europäischen Leser eine Vorstellung von Werten, die auch in der Gegenwart die koreanische Gesellschaft bestimmen.

Seoul/Korea

Liesel Kerkeling

Spencer, Robert F. (Ed.): *Religion and Change in Contemporary Asia.* University of Minnesota Press/Minneapolis, Minnesota 55 455, USA 1971; 172 p., \$ 6.50

Die vorliegende Vorlesungsreihe der University of Minnesota, USA, bildet einen der wenigen Beiträge zum Thema „gesellschaftliche Relevanz der Religionen“ in Asien. Sieben Länder sind ausgewählt worden und werden von Fachleuten behandelt, die heute im amerikanischen Raum dozieren, jedoch aufgrund ihrer Herkunft oder häufiger Aufenthalte in unmittelbarem Kontakt mit dem jeweiligen Land stehen. Eingeleitet wird das Werk durch einen grundlegenden Beitrag des Herausgebers R. F. SPENCER, Professor für Anthropologie in Minnesota. Er macht vor allem auf die Schwierigkeiten der Untersuchung aufmerksam: den Begriff „Asien“ in seiner Undifferenziertheit, den Begriff Religion, die Frage, ob Religion den einzigen Schlüssel zum Verständnis der verschiedenen soziokulturellen Systeme bildet (die Teilnehmer des Symposiums sind nicht der Ansicht, zumal da man auf das Verhältnis der Völker zu den ökonomischen, politischen und internationalen Fragen, wie sie der westliche Einfluß mit sich bringt, achten muß), die Frage nach dem Kulturverständnis. — Die Anordnung der Länder geschieht bedacht: Begonnen wird mit China und den Ländern in der Nähe seines Kultureinflusses, Japan und Vietnam; es folgen Indien mit Burma, Pakistan und Indonesien als zweiter Kreis.

A. F. WRIGHT von der Yale-Universität betrachtet China im Hinblick auf die Rolle des neuzeitlichen Buddhismus. Vier Möglichkeiten boten sich ihm, ohne

daß er sie nutzen konnte: 1. Als mögliche Staatsreligion hätte er ein Gegenstück zu westlichen staatskirchlichen Modellen bilden können, doch war das nicht möglich, da a) das Ende des 1. Weltkrieges das Interesse am Westen erkalten ließ, b) das Aufkommen säkularistischer Ideologien eine Staatsreligion praktisch ausschloß, c) der Buddhismus sich im übrigen für eine Staatsreligion schlecht eignete. 2. Er hätte zur Quelle einer neuen laizistischen Ethik, einer Art *social gospel* werden können, doch war er trotz des nachlassenden Einflusses der konfuzianischen Ethik insofern zur Erfolglosigkeit verurteilt, als er die sozialen Unterschiede nicht entscheidend mildern konnte. 3. Er hätte das gemeinsame Band zwischen den Völkern formen können, doch daneben gab es z. B. die Konkurrenz Japans. 4. Als Gegenstück zu den ausländischen Einflüssen des Westens schließlich fiel er aus, da der Buddhismus selbst immer mehr als Widerpart der Wissenschaft erschien. Die nüchterne Konsequenz, die WRIGHT zieht: „I would expect Buddhism to pass from life into history. Last, we might observe that throughout the whole of eastern Asia, the struggle today is for the new nations' survival as economically and politically viable units. The eyes of Asian people are turned to the ideologues who offer to relate present action to future benefits, to the five-year planners, the technicians who seek to bring these people up to the level of life achieved over a period of two hundred crowded years by the West. We should be prepared therefore for a long period of secular faiths, of leadership that talks of economic and political salvation rather than the salvation of souls, of earthly utopias rather than heavenly cities...“ (26) — J. M. KITAGAWA von der Universität Chicago behandelt erneut das Thema, dem schon lange seine Aufmerksamkeit gilt: die neuen Religionen Japans, die er in den geschichtlichen Rahmen der religiös-gesellschaftlichen Entwicklung seines Landes stellt. Seine Schlußfrage: „... the real issue for Japan is how to develop its own style and method of modernization, without resorting in toto to either the capitalist or the Communist formula. It remains to be seen whether the new religions — or other religions for that matter — can assist in this task, or whether they will unwittingly or otherwise serve primarily as spiritual tranquilizers, in effect contributing to social, political, cultural, and, more fundamentally, religious inertia.“ (43) — I. M. SACKS von der Brandeis University beschreibt die Einflüsse, die die verschiedenen Strömungen Vietnams, neben der römisch-katholischen vor allem die modernen buddhistischen Sekten Cao Dai und Hoa Hao, auf die politischen Entwicklungen des Landes ausgeübt haben, die zur späteren Katastrophe führten.

Von besonderer Brisanz ist der Beitrag von A. BHARATI von der Syracuse University, der in eigenständiger Weise beschreibt, was unter der Modernisierung des Hinduismus und damit auch der Modernisierung Indiens zu verstehen ist. Unter Modernisierung darf nicht ohne weiteres der Prozeß der Westlichung verstanden werden. Vielmehr geht es zunächst einmal um „Hinduisierung“ bzw. „Sanskritisierung“ sowie das Verhältnis von „großer“ und „kleiner Tradition“. Unter „Hinduisierung“ ist der Prozeß zu verstehen, in dem bestimmte Gruppen die Lebensweisen benachbarter Hindugruppen übernehmen, unter „Sanskritisierung“ ähnlich der Prozeß der Übernahme bzw. die Unterlassung bestimmter ritueller Akte, die in einem weiteren Hindukontext zu tun bzw. zu unterlassen sind, mit dem Ziel, sich auf diese Weise größeren Respekt zu verschaffen. Die Modernisierung kann auch so verstanden werden, daß die kleinere lokale Tradition „aufgehoben“ wird in der größeren Tradition des Hinduismus. Fragt man nach den Modifizierungen, die der traditionelle Hinduismus als Lehre

durchgemacht hat, so ergeben sich fünf Punkte: 1. Der moderne Hinduismus ist eklektisch, berücksichtigt dabei aber nicht hinreichend, daß die Autorität der Veden bindend bleiben muß. 2. Der moderne Hinduismus, zumal nach VIVEKANANDA, gibt sich in einem Maße tolerant, daß theologisch jeder im Recht ist, während man tatsächlich a) nur Hindu ist aufgrund der Geburt und b) aufgrund der Annahme der *śruti* als Autorität. 3. Typisch ist die teilweise unbewußte Unterdrückung der traditionellen Unterscheidung von *śruti* und *smṛti*, so daß heute die Bhagavadgītā fast die Stelle eines *śruti*-Textes erreicht hat. 4. Neu ist die positive Einschätzung körperlicher Arbeit. 5. Beklagenswert ist der radikale Abbau der ästhetischen Wahrnehmung im modernen Indien. BHARATI meint nun, die moderne Situation stehe unter der Analogie des „Pizza-Effektes“, h. h. das was ursprünglich im Lande war, dann in seiner Bedeutsamkeit im Ausland entdeckt wurde — wie die Pizza in den USA —, wird aufgrund der Beachtung, die ihm im Ausland geschenkt wird, schließlich auch in Indien wieder hochgeschätzt. In seiner Kritik an einem Verständnis von Modernisierung = Verwestlichung zeigt er dann im Blick auf eine Reihe kultureller, soziologischer (die Kastenfrage!) und politischer Aspekte, daß die Eigentümlichkeit des indischen Prozesses nicht übersehen werden darf. Für das einfache Volk führt der Prozeß über Hinduisierung und Sanskritisierung, für diejenigen, die diese Prozeßstufe hinter sich haben, kommt der Wandel über Reinterpretationen und schrittweise Aufgabe des traditionellen Gutes zu einem noch nicht abschbaren Ergebnis. — Den Beitrag des Theravada-Buddhismus beim Aufbau eines Nationalstaates, aber auch seine Grenzen zeigt M. NASH von der Universität Chicago am Beispiel Burma auf. Einen entscheidenden Grund des Scheiterns sieht NASH darin, daß der Buddhismus ein individualistisches Glaubenssystem ist, in dessen Mittelpunkt folglich das Schicksal des einzelnen steht. Auch hier lautet die Schlußfolgerung: „The brief spectacular revitalization of Theravada was, in my opinion, the last flare of traditional religion paving the way for a more pragmatic, realistic, and energizing symbol system for a nation that has no option but modernity.“ (121) — A. AHMAD von der Universität Toronto beschreibt das eigentümliche Verhältnis von Islam und Demokratie im indo-pakistanischen Subkontinent, R. R. JAY von der Brown University aufgrund historischer Untersuchungen und persönlicher Erfahrungen den religiös-politischen Konflikt der jüngeren Zeit auf Java.

Wohlthuend ist, daß alle Autoren den Versuch machen, aus der jeweiligen Ländersituation heraus zu argumentieren, so daß bei aller Ähnlichkeit in den Prognosen doch ein sehr differenziertes Bild entsteht. Die Rolle des Christentums ist bewußt ausgelassen, auch wenn man sich hätte vorstellen können, daß etwa auch die Philippinen behandelt worden wären. Es wäre das um der Gleichheit der Religionen willen sogar wünschenswert gewesen. Das Buch als ganzes aber lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Problematik, deren Bedeutsamkeit in der Zukunft nur größer werden kann.

Wittlaer

H. Waldenfels

VERSCHIEDENES

Andersen, Wilhelm/Angermeyer, Helmut (Hrg.): *Kontinuität im Umbruch.* Theologische Aufsätze von Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau anlässlich des 25. Jahrestages ihres Bestehens am 10. Dezember 1972. Claudius Verlag/München 1972; 366 S., DM 16.80

Ein Silberjubiläum ist gewiß ein Anlaß zur Rückschau und Besinnung. Die Augustana-Hochschule in Neuendettelsau nutzt es, indem sie die Kontinuität des Wortes Gottes im Umbruch der Zeiten bedenkt, um sich den Herausforderungen der gegenwärtigen Stunde zu stellen. — In 15 Abhandlungen reflektiert das Dozentenkollegium I. das überlieferte Wort (21—87), II. das herausgeforderte Bekenntnis (89—247), III. Zeugnis und Dienst der Kirche heute (249—365). Die Missionswissenschaft bezieht ihren Standpunkt bezeichnenderweise nicht unter III, sondern unter II. G. F. VICEDOM handelt über ‚die Lehre vom Social Gospel und ihre Folgen für die Gegenwart‘ (179—200); G. KÖBERLIN stellt ‚das missionarische Selbstverständnis der Kirche von Südindien‘ dar (201—220). — Die einleitenden Ausführungen von F. W. KANTZENBACH zum Weg der Augustana-Hochschule (9—20) münden in grundsätzliche Überlegungen über das Verhältnis von Theologie und Kirche, von staatlichen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen. Im Blick auf die immer spürbarer werdenden Tendenzen, die theologischen Fakultäten an den Universitäten abzuschaffen oder umzuwandeln, gewinnt seine Auffassung, kirchliche Hochschulen müßten sein, damit die Kirche an einem bestimmten Punkt zeige, „ob sie von sich aus, unabhängig von der Universität, die Kraft hat, eine solche [theologische] Bildung darzustellen“ (19), aktuelle Bedeutung. Was Besseres könnte man der Augustana-Hochschule wünschen, als daß sie ihren Weg unbeirrt und zielstrebig weitergehe?

Münster

Josef Glazik

Auer, Johann: *Die Sakramente der Kirche* (= AUER, JOHANN/RATZINGER, JOSEPH: *Kleine katholische Dogmatik*, VII) Friedrich Pustet/Regensburg 1972; 383 S., kart. DM 15.80

Im vorhergehenden Band VI wurden die allgemeine Sakramentenlehre und die Lehre von der Eucharistie behandelt. Der vorliegende Band befaßt sich mit den übrigen Sakramenten: mit den beiden Initiationssakramenten Taufe und Firmung, mit den Sakramenten der Erneuerung und Gesundung Buße und Krankensalbung, mit den Aufbausakramenten des *Corpus Christi mysticum* Ehe und Priesterweihe.

Eine neue Dogmatik? Ein Wagnis, aber ein gelungenes Wagnis. Nicht groß-angelegt und weitausholend wie z. B. *Mysterium Salutis*, soll hier eine knappe, übersichtliche Darlegung des Wichtigen und Wesentlichen der katholischen Glaubenslehre geboten werden. Eine Einführung, wenn man will, aber mehr als eine Einführung: eine reichhaltige Orientierung über die modernen einschlägigen Fragen, die zu vertiefendem Weiterstudium anregt. Wie es insbesondere die Sakramentenlehre nahelegt und fordert, wird Rücksicht genommen auf die Ergebnisse der Liturgiewissenschaft, auf die Pastoraltheologie, selbst auf das Kirchenrecht. Ohne der heute so großen Versuchung der „Sola-Sacra-Scriptura-Lehre“ zu erliegen und ohne bloßen theologischen Reflektionen den Vorrang zu geben, folgt der Verfasser den Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Apostolischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* und bietet den Stoff aufgrund der Aussagen von Schrift und Tradition, die für ihn in richtiger Zuordnung zum Lehramt der Kirche stehen. Sachkundige dogmengeschichtliche Überblicke, die gerade in der Sakramentenlehre erwünscht sind, führen in die nicht immer leichte Argumentation ein und machen mit der Problemlage der einzelnen Fragen vertraut.

Gewiß werden nicht alle Erwartungen erfüllt (z. B. bezüglich der Systematisierung der Taufwirkungen), aber einem jeden, vor allem dem vielbeschäftigten

Seelsorger und Missionar, kann das Buch eine wirkliche Hilfe sein, da sich mit der Kürze echte Solidität paart. Die römischen Erlasse über die Erneuerung des sakramentalen Lebens, die bis zum Abschluß des Buches vorlagen, sind eingearbeitet (so im letzten Augenblick noch die Apostolische Konstitution über die Firmung; bei der Konstitution über die Krankensalbung ist das nicht mehr gelungen). Die Diskussionen über die Heilsmöglichkeiten des Menschen ohne Empfang der Wassertaufe, über die Kleinkindertaufe, über das Firmalter sowie über das Verhältnis von Bußsakrament und Bußandacht werden berührt. Erfreulich wirkt die Zeichnung des modernen Priesterbildes, abgewogen und ruhig das Urteil bei der Ablehnung der sakramentalen Diakonats- und Priesterweihe der Frau. In der Frage der unauflöslchen Eiche verbindet sich feste theologische Grundhaltung mit seelsorglichem Einfühlungsvermögen bei Konfliktsituationen.

Oeventrop

Karl Wittkemper MSC

Entwicklung durch Bildung (= Taschenbuchreihe: Kirche und Dritte Welt, Bd. 9). Hrg. vom Institut für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie München. Schriftleitung: Franz Nuscheler, Hans Zwiefelhofer SJ. Pesch-Haus-Verlag/MA-Ludwigshafen 1973; 110 S., brosch. DM 4,80.

Der Inhalt dieses Bandes entspricht kaum den Erwartungen, die der Titel weckt. Er handelt nur von dem, was kirchliche Hilfsorganisationen in Lateinamerika leisten. Neben dem Kapitel gegen die Verschulung von Ivan ILLICH vermißt man mit Erstaunen ein ähnliches über Paulo Freire, zumal die beschriebenen Leistungen sich besonders auf das Gebiet der nicht-schulischen Bildungsarbeit beziehen. Das Grundsatzprogramm der Bildungs- und Wissenschaftshilfe der Bundesregierung (87—110) paßt kaum in diesen Rahmen. Der einführende Aufsatz von H. ZWIEFELHOFER ist nur einem engen Kreis initiierter Fachverständiger zugänglich.

Heerlen, NL

Harry Haas

Hauschild, Wolf-Dieter: *Gottes Geist und der Mensch*. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie. Kaiser/München 1972

Schäfer, Peter: *Die Vorstellungen vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur* (= Studien zum Alten und Neuen Testament, 28). Kösel/München 1972

Daß es im Umgang mit Menschen verschiedener Traditionen, Bildungs- und Zivilisationsstufen nicht allein und nicht entscheidend durch Anpassung und durch soziale Hilfestellung zu einer wirklichen Begegnung kommt, rückt langsam wieder in unser Bewußtsein. Man entdeckt wieder die pneumatologische Grundlage der Kirche und Zusammenhänge, die in Vergessenheit gerieten (wie etwa den Zusammenhang zwischen Bekehrung und Geistempfang). Man entdeckt sie wieder. Denn die frühe Kirche hat noch gewußt, daß zum neuen Menschen der Geist gehört und der Mensch überhaupt zum „Geist“ hin offen ist.

In seinem für Theologen lesenswerten Buch weist HAUSCHILD, ein Schüler GEORG KRETSCHMARS, den Gedanken der „Formung“ des Christen durch den Geist bei CLEMENS von Alexandrien, ORIGENES, den gnostischen Valentinianern und bei den Kirchenvätern (TATIAN, IRENÄUS) nach. Allen ist die Erkenntnis gemeinsam, daß es nur durch die Vereinigung mit dem *Pneuma* Wand-

lung und Wachstum im wahren Menschsein gibt. Unterschiedlich jedoch ist das Verständnis der genannten Gruppen über das, was sie mit „Geist“ bezeichnen.

Beachtlich an dieser Untersuchung ist die Analyse der verschiedenen pneumatologischen Traditionsströme. Verf. zeigt auf, wie sich die Väter der alten Kirche vor allem mit dem griechischen *Paidala*-Ideal und seinen geistigen Voraussetzungen auseinandersetzen, um zu einem christlichen Ansatz ihrer Ethik zu kommen. Der Geist ist es, der bei CLEMENS von Alexandrien die Enge der Herzen aufsprengt und ihren Horizont auch zur Zukunft hin weit macht. Daß zum Menschsein überhaupt die Umgestaltung durch den Gottesgeist gehört, wird nicht nur bei CLEMENS mit *Gen* 2,7 belegt. Ein Exkurs zur Geschichte der Auslegung dieser Genesisstelle weist auf, daß die Anfänge im Diasporajudentum (PHILO) und im apokalyptischen Schrifttum liegen (256—272).

Material aus den rabbinischen Schriften etwa der gleichen Zeit stellt SCHÄFER in seiner Studie zusammen. Verstreute Äußerungen über den Heiligen Geist (es gibt im Judentum keine systematische Theologie!) werden unter bestimmte Überschriften zusammengefaßt: Geist und Prophetie — Der Ort der Offenbarung (Heiligtum) — Das Aufhören des Heiligen Geistes, seine Wiederkehr, gibt es ein Weiterwirken? Besonders interessant sind die Bezüge zwischen Heiligem Geist und Heiligtum (*shechinah*), aber auch dem Amt des Hohenpriesters (vgl. die Zusammenfassung SS. 135—139). Nach der Zerstörung des Tempels, so lehren die meisten Rabbinen, verließ der Geist Israel; erst die „zukünftige Welt“ wird wieder geisterfüllt sein (143). Aber es gibt auch Einzelstimmen, die meinen, daß der Geist zwar als nationales Charisma aufhörte, jedoch dort, wo sich einer dem Wort Gottes öffnet und danach lebt und es andern verkündet, das Charisma bei einzelnen weiterwirkt (149).

Die beiden genannten Werke sind Untersuchungen von fachlicher Dichte. Die Zusammenfassungen am Ende erleichtern jedoch jedem Leser den Zugang zu den Hauptergebnissen.

Münster

Helga Rusche

Oraison, Marc: *Berufsfindung und Berufung*. Soziale und psychologische Grundlagen. Josef Knecht/Frankfurt am Main 1972; 129 S.

Der französische Mediziner, Psychologe und Theologe MARC ORAISON wertet in dieser Schrift Forschungsergebnisse der Psychologie für die Frage der Berufsfindung und Berufung aus. Berufung — hier nicht eingengt verstanden auf die Berufung zum Priester- oder Ordensstand — wird in ihrer vielschichtigen psychischen Bedingtheit aufgewiesen. Die einzelnen Daten dieser Schrift sind nicht neu. Sie sind hier selbst für einen mit dieser Materie nicht vertrauten Leser in einer leicht verständlichen Sprache zusammengestellt und angeboten. Wird der Untertitel der Schrift beachtet, wird also gesehen, daß anthropologische und eigentlich theologische Aspekte der behandelten Fragen ausgeklammert bleiben sollten, bietet sie durchaus Hilfen zu einer sachgerechteren Klärung auch der Berufung zum Priester- oder Ordensstand.

Münster

Alfred Völler MSC

Die Orden heute. Perspektiven für die Zukunft (= Lizenzausgabe von *Lumière et Vie*, Nr. 96, Januar—Februar 1970). Paul Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1972; 156 S., DM 16,80.

Eingeführt wird der Sammelband von ETIENNE CORNÉLIS. Er zeigt auf, daß das Phänomen des Ordenslebens den Rahmen der Kirche übersteigt, und analy-

siert vergleichbare Aspekte und Institutionen in anderen Religionen. Diese Darstellung mag unter religionswissenschaftlichem Gesichtspunkt interessant sein. Perspektiven für die Zukunft des Ordenslebens gibt sie nicht her. — Das gilt in gleicher Weise für den Beitrag von PLACIDE DESEILLE. Der Autor arbeitet an Hand von gesicherten Daten die Hauptarten des Ordensstandes und deren Zielsetzungen in der Kirche der ersten vier Jahrhunderte heraus. — Beachtenswert ist der Beitrag von ALAIN DURAND. Das gilt zumal für den grundlegenden ersten Teil. Der zweite Teil bemüht sich um eine Sinnggebung des Zölibats. Dort aufgezeigte Gesichtspunkte sind nicht neu und führen nicht entscheidend über die Schwierigkeiten der bisherigen Diskussion hinaus. — Es mag originell sein, einen philosophischen Beitrag über das Ordensleben zu schreiben. Neue Perspektiven eröffnen die Aussagen von FRANÇOIS-MARIE GENUYT nicht. Zudem bleibt die Frage, ob das Ordensleben im Raum der Kirche ohne eindeutigen Rückbezug auf die Verkündigung Jesu in seinem Sinn aufgezeigt werden kann. — Sr. MARIE unternimmt den Versuch, die notwendige Loslösung von der Welt und den Mitmenschen und die brüderliche Verbundenheit mit dem Volk Gottes miteinander in Einklang zu bringen. Dieser Versuch dürfte schon auf Grund seiner Sprache vielen nicht zugänglich sein. Darüber hinaus kann man sich vielfach des Eindrucks nicht erwehren, daß eine fromme und nicht zugängliche Sprache die begründende Darlegung ersetzen muß. — Brauchbare Ansatzpunkte enthält der Beitrag von MICHEL RONDET über die ekklesiologische Bedeutung des Ordenslebens. Leider fehlt weithin das Bemühen, theologische Aussagen, die zu unverständlichen Leerformeln geworden sind, heutigem Verständnis zu erschließen, ganz abgesehen davon, daß hier an die für viele Mißverständnisse offene Zeichen-Theologie angeknüpft wird. — Das Fazit: Der Untertitel dieses Sammelbandes ist nicht gerechtfertigt.

Münster

Alfred Völler MSC

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. HUBERT BUCHER, P.O. Box 10, Inchanga/Natal, South Africa · JOSEPH J. SPAE, 150, route de Ferney, CH-1211 Geneva 20 · Dr. UDO TWORUSCHKA, 5023 Weiden-Süd/Köln, Ostlandstraße 49, 3. Et. · Prof. Dr. U. R. EHRENFELS, 6903 Neckargemünd, Am Mühlrain 68 · Dr. HANS WALDENFELS, 4 Wittlaer, Grenzweg 2 · Prof. Dr. RICHARD J. MOHR, Mr. Franckenstraat 12, Nijmegen, Niederlande.

DIALOGUE MIT BUDDHISTISCHEN MENSCHEN AUS THAILAND

Kommentare zu einem Seminar in Bangkok

von Richard Friedli

Spätestens seit dem multilateralen Dialog zwischen hinduistischen, jüdischen, buddhistischen, christlichen und muslimischen Delegierten in COLOMBO/SRI LANKA zum Thema *Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft* (17.—26. April 1974) ist es unmöglich, eine Begegnung zwischen dem christlichen und dem buddhistischen Lehrsystem zu denken¹. Es wurde nämlich ersichtlich, daß eine dialogische Situation nur zwischen Menschen, nicht aber zwischen den Religionen und ihren Lehrgebäuden möglich ist. Das von den fünfzig „Religionisten“ gemeinsam verabschiedete MEMORANDUM² hält denn auch ausdrücklich fest: „Unter Dialog verstehen wir eine Beziehung und eine Interaktion zwischen Menschen, nicht zwischen Systemen“³. Ein Gespräch, eine Kommunikation, eine Vermittlung von Weltanschauungen, Werten und Überzeugungen ist ja nur zwischen Personen möglich⁴. Die Lehrsysteme — verstanden als die intellektuell, moralisch und soziologisch angepaßten Ausformulierungen der religiösen Grunderfahrungen der Religionen — sind hingegen notwendigerweise systemgebunden und wissenssoziologisch⁵ kohärente Ausfächerungen einer grundlegenden Erfahrung mit dem

¹ Vgl. das MEMORANDUM *Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft*. Grundlagen und Erfordernisse des Zusammenlebens (Colombo 17.—26. April 1974), Oekumenischer Rat der Kirchen (Genf 1974, 22 SS.)

² Dieses Memorandum wurde von allen Delegierten der verschiedenen Religionsgemeinschaften gemeinsam erarbeitet. Das Schlußmemorandum der multilateralen Konsultation *Über den Dialog zwischen Menschen lebendigen Glaubens* (vom 16. bis 23. März 1970 in Ajaltoun/Beirut) bestand dagegen noch aus den nebeneinander aufgereihten Reflexionen der an der Tagung teilnehmenden Hindus, Buddhisten, Christen und Muslime. Vgl. H. J. MARGULL/St. J. SAMARTHA (Hrsg.), *Dialog mit anderen Religionen* (Frankfurt a. M. 1972), 17—31

³ *Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft*, 11; vgl. auch H. J. MARGULL, *Der Dialog von Colombo*. Ein weiteres Kolloquium zwischen Hindus, Buddhisten, Juden, Christen und Muslimen, in: *Oekumenische Rundschau* 24 (1974), 525—534, und: O. GOMIS, *Dialogue with buddhists in Sri Lanka*, in: *Bulletin* (Secretariatus pro non christianis) IX/3 (1974), 204—208

⁴ Vgl. G. MENSCHING, *Der offene Tempel*. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander (Stuttgart 1974) 227—228

⁵ Vgl. P. L. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Elemente einer soziologischen Theorie (Frankfurt a. M. 1973), 20—23, 52—60 (zu Nomos, Sprache und Identifikation mit dem Kollektiv), 45—49 (Plausibilitätsstruktur); P. L. BERGER/Th. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Frankfurt a. M. 1970), 163—170 (Sprache, Konversationssystem, plausible Internalisierung der Wirklichkeit)

Numinosen. Gestützt auf solche Vorüberlegungen zum Dialog wurde in Bangkok eine Studienbegegnung mit Professoren der Universität MAHACHULALONGKORN und mit der Mönchsgemeinschaft des WAT THUNG SADITH für religionstheologisch und religionswissenschaftlich arbeitende Studenten der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue./Schweiz durchgeführt (Bangkok, 2.—8. August 1974).

1. LAGEBESTIMMUNG VOR DEM DIALOG

Die bisherigen Dialogversuche⁶ haben mehr und mehr gezeigt, daß es beim Dialog nicht nur um ein Miteinander-Reden geht, sondern um einen Prozeß, in dem einzelne und Gruppen lernen, ihre gegenseitige Furcht und ihr Mißtrauen zu verlieren und in ein neues Vertrauensverhältnis einzutreten. Die Formen solcher Dialogversuche sind äußerst vielfältig. JEAN SÉGUY hat diese Vielfalt in seiner Typik des Dialogs zu einer Ökumenologie⁷ aufgegliedert. Sein Schema kann hilfreich sein, um die während diesem Thailand-Aufenthalt (25. Juli — 15. August 1974) geführten Dialogtypen zu koordinieren. SÉGUY schlägt folgende Aufteilung vor, um die Begriffe des Dialogs und des Ökumenismus operational zu machen:

1.1 Dialog-Typen — Elemente einer Ökumenologie

11.1 Formen des Dialogs

Am meisten Erfahrungen wurden bisher beim interreligiösen Gespräch wohl im bilateralen Dialog gesammelt, der zwischen zwei verschiedenen Partnern auf örtlicher, regionaler oder internationaler Ebene geführt wurde. Bereits auf diesem Niveau läßt die Verschiedenheit der Partner, ihrer Denkstrukturen und ihrer z. B. mystischen oder prophetischen Herkunft eine Vielzahl von Dialogen zu. Wir führten in Thailand einen bilateralen, vorwiegend akademischen Dialog.

Der bilaterale Dialog bleibt aber oft im Lehrmäßigen stecken. Vor den weltgemeinschaftlichen Problemen und ihren sozial-ethischen Implikationen finden sich deshalb Menschen verschiedener Ideologien und Religionen immer mehr zum multilateralen Dialog. Die Gespräche von Colombo sind dafür ein Beispiel⁸.

11.2 Motive zur Begegnung

Auf Grund der verschiedenen Religionstypen, ihren verschiedenen grundlegenden religiösen Erfahrungen, die sie thematisieren, und auch ihrer verschiedenen

⁶ Zur Geschichte des Dialogs zwischen den Religionen, wie er vor allem innerhalb des *Oekumenischen Rates der Kirchen* gepflegt wird: H. J. MARGULL, *Verwundbarkeit*. Bemerkungen zum Dialog, in: *Evangelische Theologie* 34/5 (1974), 410—420

⁷ J. SÉGUY, *Les conflits du dialogue* (Paris 1973), 9—11 und DERS., *Thèses et hypothèses en oecuménologie*, in: *Social Compass* IV/6 (1968), 433—442

⁸ Vgl. auch den Schlußbericht der *Second World Conference on Religion and Peace* von Löwen 1974 (Findings, ed. by H. A. JACK, New York 1974, 45 pp.)

Kommunikations-Erwartungen lassen sich folgende hauptsächliche Dialogmotive unterscheiden:

— Dialog um des gemeinsamen Handelns willen im Dienst am Menschen in einer pluralistischen Gesellschaft, diese sozial-ethische Ausrichtung kann sich z. B. auf den Sammelbegriff der Lebensqualität konzentrieren und dabei die kritisch-prophetische Funktion der Religionen untersuchen,

— Dialog um der besseren gegenseitigen „theologischen“ Verständigung und um der eigenen theologischen Vertiefung willen (so will die Theologie der Religionen die Tatsache ernst nehmen, daß der Christ in seinem Bewußtseinshorizont immer schon den Pluralismus der Religionen erfährt)⁹, und

— Dialog mit dem Ziel, die eigene Religion im kulturellen Raum anderer Religionen zu vergegenwärtigen, — eine missionarische Tendenz also, die nicht nur den Hochreligionen, sondern auch den sogenannten Neuen Religionen eigen ist¹⁰.

Unsere Motivation zum Dialog war durch die sozialetische Problematik (z. B. „Bevölkerungspolitik und Religionen“) und durch die Suche nach einer theologischen Interpretation des Buddhismus akzentuiert.

11.3 Dialogtypen

Diese verschiedenen Dialogformen können alle faktisch und theoretisch, als „Dialog des Volkes“ und als „akademischer Dialog“ geführt werden. SÉGUY unterscheidet hier aber wieder zwischen

— intrakonfessionellem Ökumenismus, wo versucht wird Gruppen zusammenzuführen, die zwar der gleichen Tradition angehören, aber auf Grund ihrer politischen Vergangenheit oder um ihrer theologischen Optionen willen getrennt sind,

— interkonfessionellem Ökumenismus, wo sich z. B. die katholischen, protestantischen und orthodoxen Konfessionen treffen oder die buddhistischen Schulen der hinayänistischen und mähayänistischen Tradition¹¹, und

— interreligiösem Ökumenismus, wo die interreligiöse Kommunikation, Spiritualität und Anbetung¹² versucht wird.

Die Begegnung mit dem Theravāda-Buddhismus in Thailand gehört selbstverständlich zu dieser dritten Kategorie.

⁹ Vgl. R. FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat*. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen (Ökumenische Beihefte 8) (Freiburg i. Ue./Schweiz 1974) 31—77 (Die kulturelle Zirkulation und die Begegnung mit dem Fremden), 78—119 (Theologische Verständnismöglichkeiten der Religionen)

¹⁰ Als Beispiele seien genannt: aus dem japanischen Raum die *Sokagakkai* (vgl. R. ITALIAANDER, *Sokagakkai*. Japans neue Buddhisten, Erlangen 1973) und aus dem nigerianischen Milieu der *Godianismus* (vgl. die Neujahrsbotschaft 1975 ihres Hohenpriesters K. O. K. ONYIOHA)

¹¹ Vgl. H. DUMOULIN (Hrsg.), *Buddhismus der Gegenwart* (Freiburg i. Br. 1970) 52—57 und 72—80 (6. Konzil in Rangun und Mahābodhi-Gesellschaft)

¹² Vgl. unter den Wegen der Zusammenarbeit, welche im Memorandum von Colombo (a. a. O. S. 15) vorgeschlagen werden: „j) für einen bestimmten Personenkreis sorgfältige Experimente auf dem Gebiet der gemeinsamen interreligiösen Anrufung, der Meditation und der Fürbitte; dies kann zu besserem gegenseitigem Verständnis und zur spirituellen Bereicherung des einzelnen führen, ohne die Gefahr des unerlaubten Synkretismus in irgendeiner Form heraufzubeschwören.“

11.4 Beziehungsweisen des Dialogs

Die beschriebenen Dialogformen, Begegnungsmotivationen und Dialogtypen haben je nach ihren Beziehungsweisen wieder verschiedene Formen der Verwirklichung:

— Negative Beziehungen finden sich in der Geschichte der interreligiösen Begegnungen sowohl chronologisch als auch quantitativ in äußerst gewichtiger Weise¹³. Polemische, ethnozentrische und rassistische Ablehnung des fremden Religionszugehörigen und vor allem der fremden Religionsgruppen finden sich unter der Form des „Staatskirchentums“ sowohl in der Geschichte des Christentums wie auch in derjenigen des Islam oder des Buddhismus. Inquisition, verstaatlichte Religionen und Verfolgung sind geschichtliche Phänomene jeglicher Religion.

— Apologetische Beziehungen können vor allem in bereits pluralistischen Gesellschaften beobachtet werden, in denen es keine Staatsreligion mehr gibt, in denen aber die einzelnen Religionsvertreter versuchen, Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften für sich zu gewinnen oder sie wenigstens so zu schwächen, daß die eigene Tradition vorherrschend bleibt. Die Konfessions- und Religionskunde hat hier ihren Platz.

— Positive Beziehungen sind gegeben, wenn die Dialogteilnehmer versuchen, eine gegenseitige Verständigung und wenn möglich sogar eine strukturelle Einheit mit einem Minimum an gemeinsamer Aktion zu finden. Diese positiven Beziehungen können wieder verschiedentlich geknüpft werden: offiziell von Institution zu Institution, offiziös, geheim, nicht-ekklesiastisch (vielleicht das verbreitetste und bedeutsamste Dialogphänomen der Gegenwart: z. B. die *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden*) oder auch nicht-religiös (die nicht-theologische Forschung auf dem Religionsgebiet).

Diese breit angelegte Ökumenologie muß für die Praxis noch insofern ergänzt werden, als die eigentliche Entscheidung über den Verlauf des Dialogs und für die Kategorie, in der ein jeweiliger Dialog geführt werden soll, bereits vor dem Dialog gefallen ist. Die Vorurteile, Stereotypen, unterbewußten Feindbilder und Schutzmechanismen beeinflussen den Dialog und entscheiden ihn emotionell bereits vor dem Gespräch. Vor allem die Aufnahme durch die Mönche des WAT THUNG SADITH hat diese vorausgehende Entscheidung für uns äußerst positiv werden lassen.

Während des einjährigen Vorbereitungsseminars auf die hier kommentierte bilaterale Dialogsituation in Thailand¹⁴ hat sich für uns

¹³ Vgl. zur Geschichte der Toleranz und der Intoleranz in und zwischen den Religionen: G. MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (Siebenstern-Taschenbuch 81) (München/Hamburg 1966, 192 SS.)

¹⁴ Die 19 Teilnehmer (8 Studentinnen und 11 Studenten) der Studienreise gehörten folgenden Fachbereichen an: Theologie (8), Geographie (4) und Psychologie/Pädagogik (7). Während der Vorbereitungsphase und bei den Zwischenberichten während der Reise haben diese Teilnehmer in folgenden Arbeitskreisen die Problematik vertieft: Geographie, Religionswissenschaft, Entwicklungsprobleme, Kultur-Begegnung. Die theologische Ausrichtung wirkte als Integrationsfaktor zwischen diesen Fachbereichen

folgendes *ökumenologisches Bild* ergeben: die Motive waren einerseits die Ausrichtung auf die sozial-ethische internationale Problematik (Konkretisierung der entwicklungspolitischen Probleme an zwei Entwicklungsprojekten: ein Sozialbildungszentrum¹⁵ und ein Landwirtschaftsprojekt im Lebensmilieu des Thai-Bauern)¹⁶ und andererseits der Versuch einer theologischen Vertiefung¹⁷ des christlichen Selbstverständnisses im Horizont der Weltreligionen. Dieser interreligiöse Dialogversuch kann ferner von seiner Beziehungsweise her charakterisiert werden als: positive Beziehung — offiziös (vor allem von der buddhistischen Thai-Hierarchie her) und nicht-ekklesiastisch. Selbstverständlich ergaben sich aber auch Gesprächssituationen, in denen apologetische Töne anklangen.

1.2 Dialog-Orte: die Hochschule Mahāchulalongkorn und das Wat Thung Sadith in Bangkok

Bei einem ersten Kontakt erscheint der thailändische Buddhismus äußerst traditionsgebunden. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch die Verbindung des Dorfbuddhismus mit animistischen und brahmanischen Elementen. Ein sinnvoller Dialog mit der modernen Welt hätte dann keine großen Chancen. Es lassen sich aber auch andere Trends im thailändischen Buddhismus feststellen. Dazu gehören neben den neuen Schulungsprogrammen und der Reformbewegung Buddhādās die Arbeit und die Öffnung an den buddhistischen Universitäten in Bangkok. Die MAHĀCHULALONGKORN-Universität hat sich in diesem Zusammenhang schon seit einiger Zeit um einen erneuerten Lehrplan bemüht¹⁸. So beschränkt sie ihren Unterrichts- und Forschungsplan nicht mehr nur auf das Studium des buddhistischen Kanons, sondern hat in ihren Fakultäten für Geisteswissenschaften und für Sozialfürsorge Vorlesungen in Soziologie, Kulturanthropologie, Hygiene, Wirtschafts- und Rechtswissenschaft eingerichtet. Diese Erweiterung — und auch die sich anbahnende Kooperation mit dem Lehrkörper staatlicher Universitäten (z. B. die Sozial- und Humanwissenschaftliche Fakultät der MAHIDOL-Universität) — verspricht einen gegenwartsbezogenen Wissenshorizont des Mönches. Der Mönch könnte dann seinen Einfluß als religiöser Führer in der sich modernisierenden Thai-Gesellschaft noch bewußter und zielgerichteter wahrnehmen.

¹⁵ Vorgesehen war das Studentenheim in Ubon Ratchathani. Umstände halber konnte die Besichtigung nicht durchgeführt werden. So blieb diese Erfahrung auf ein Seminar im *Indian Social Institute* in New Delhi über Bevölkerungspolitik und menschliche Entwicklung beschränkt

¹⁶ Landwirtschaftliches Zentrum in Khaocakam/Pracinburi (vgl. Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projekt E 73/332—11.1)

¹⁷ Vgl. dazu die Perspektiven der Studie aus dem Informationszentrum PRO MUNDI VITA: *La Thaïlande en période de transition: l'Eglise dans un pays bouddhiste* (48/1973, 39 pp.), vor allem 18—34

¹⁸ Vgl. dazu: D.-K. SWEARER, *Neueste Entwicklungen im thailändischen Buddhismus*, in: DUMOULIN, *Buddhismus der Gegenwart*, 66—71

Das Seminar mit einigen Professoren dieser Universität hat denn auch diesen Willen zur Öffnung auf die gesellschaftlichen Realitäten gezeigt, aber auch ihre Begrenzung (z. B. die praktische Unmöglichkeit, der Verherrlichung der Gewalt im Film entgegenzutreten) und ihre noch nicht überwundene Bindung an eher konservative Kräfte im Buddhismus. Für beide Tendenzen ergab die „teilnehmende Beobachtung“ im WAT THUNG SADITH reiche Erfahrungswerte und Informationen (z. B. einerseits die fortschrittlichen Primarschulen, welche der Abt finanziert, und andererseits die strikten Vorschriften für die Begegnung zwischen dem Mönch und der Frau).

1.3 Dialog-Erfahrungen

Nicht zuletzt fiel die Wahl unseres Seminars auf Thailand und auf Bangkok, weil Bangkok nicht nur vereinzelte Dialog-Erfahrungen und Ansätze für kulturell-religiöse Immersion von Christen in die buddhistischen Mönchstraditionen¹⁹ kennt, sondern auch, weil diese Stadt seit der *Weltmissionskonferenz 1973*²⁰ zu einem Ort wurde, an dem der Dialog zwischen Buddhisten und Christen bereits eine Tradition hat, — eine Tradition zwar, wie es oft unterstrichen wurde, die nicht überzubewerten ist.

Sowohl während der Weltmissionskonferenz als auch während unseres Seminars war Prof. VORASAK CANDAMITRA vom *Vipassanā Meditation Centre* des WAT MAHĀDHATU führend an der Organisation und an der Dialoggestaltung beteiligt.

¹⁹ Vgl. besonders die Erfahrung von EDMOND PEZET, *Avec les bouddhistes en Thaïlande*. Dimensions du dialogue et de la recontre, in: *Spiritus* 53 (1973), 231—246, und: *Reflections on my personal experience in a Buddhist country*, in: *Bulletin* (Secretariat pro non christianis) IX/3 (1974), 176—185. Ferner: M. BAVAREL, *La Thaïlande reconquiert son âme*, in: *Peuples du Monde* 72 (1974), 21—36

²⁰ Vgl. *Das Heil der Welt heute*. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, hrsg. von PH. A. POTTER (Stuttgart/Berlin 1973) 186 (Sektion I: Kultur und Identität, IV. Dialog mit Vertretern der Religionen unserer Zeit, Nr. 1): „Die Zusammenkunft in Thailand bot Gelegenheit zum Dialog; bei Besuchen in einem buddhistischen Kloster in der Nähe von Bangkok erklärte uns ein höherer buddhistischer Mönch die Meditationsweise des Buddhismus, und wir trafen mit Mönchen und Laien zusammen, die uns Aufschluß über ihren Glauben und ihr Leben gaben. Wir erfuhren manches über die sozialen und politischen Verhältnisse in diesem Lande und hörten von Christen in Bangkok, daß sich hier viele Menschen einer Sinnlosigkeit des Lebens gegenübersehen und nach etwas Tieferem suchen, nach einer neuen Identität. Weil wir die seltene Gelegenheit hatten, Buddhisten in ihrer eigenen religiösen und sozialen Umgebung zu begegnen, hielten wir es für angemessen, dieser Begegnung mehr Zeit zu widmen und den Fragenkreis der Ideologien unserer Zeit einer späteren Konferenz zum Studium zu überlassen.“

2. EIN KURZPROTOKOLL VOM DIALOG-SEMINAR

Die sieben Arbeitssitzungen hinterließen den Eindruck, daß die buddhistischen Gesprächspartner trotz ihrer Kommunikationsbereitschaft sehr systemgebunden sind. Das zeigt sich darin, daß praktisch bei jeder Thematik das Grundschema der in der Benares-Predigt dargelegten vier edlen Wahrheiten von der Leidverfallenheit (*dukkha*), der Leidensursache (*tanhā*), der Leiderlösung (*nibbāna*) und dem Erlösungsweg (*magga*) expliziert wurde. Die je verschiedenen Themenstellungen und die in der Diskussion aufgeworfenen Fragen änderten an diesem Gesprächsverlauf nicht viel. Einige besondere Punkte können aber aus den Seminaren festgehalten werden:

2.1 Der Theravāda-Buddhismus als Religion

In der Debatte um die Begrifflichkeit der Religion und um den Theravāda-Buddhismus als Religion²¹ hält der Ven. Phra Dr. SANGVORN SILASANGVARO die These, der Buddhismus sei, wenigstens nach den abendländischen Kategorien, keine Religion, er sei eher eine *Nicht-Gott-Religion*. Höchstens dann könne der Buddhismus als Religion dargestellt werden, wenn darunter das *Dhamma* verstanden wird.

Für die Verbindlichkeit der buddhistischen Theravāda-Tradition und für ihre menschheitliche Dynamik²² ist der entscheidende Faktor, daß mit GOTAMO aus dem Sakyerstamm ein Mensch am Anfang dieser Bewegung steht, daß er sich an den Menschen als solchen richtet, daß er mit dem Menschlichen beginnt und die gesamte Menschheit anspricht. GOTAMO der Buddha lehrt die Befreiung von der *Dukkha* (Leidverfallenheit, Vorläufigkeit).

Die dabei befolgte Methode ist empirisch und experimentell: ausgehend von der Leidenstatsache und von der Untersuchung ihrer Bedingungen weist das *Dhamma* des Buddha den Weg zum *Nirvāna*. Auf diesem Wege sind weder

²¹ Zu dieser Begriffsdiskussion um „philosophischer Glaube“, „Ethik“, „Therapie“, „Theismus“ und „Atheismus“ in Bezug auf den Buddhismus der hinayanistischen Tradition: vgl. E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions* (Paris 1965) 153–162 (mit seinem Vorschlag, den Hinayana-Buddhismus als „nicht theistische Religion“ einzustufen); C. REGAMEY, Art. „Atheismus“, in: *LThK* 1 (1957), 982; H.-R. SCHLETTE, *Einführung in das Studium der Religionen* (Freiburg 1971) 42–43

²² Vgl. zu diesem Verlangen nach missionarischer Ausdehnung: J. M. KITAGAWA und F. REYNOLDS, *Theravāda-Buddhismus im Zwanzigsten Jahrhundert*, in: DUMOULIN, *Buddhismus der Gegenwart*, 54–57

²³ In seiner letzten Rede lehrte der Buddha bekanntlich seinen Jüngern: „Seid ihr, Ananda, eure eigene Leuchte! Seid eure eigene Zuflucht! Sucht keine andere Zuflucht! Haltet fest an der Wahrheit als eurer Leuchte und Zuflucht!“ (Mhp. II, 26; DN II, 101). Vgl. auch die Parabel, in der der Buddha seine Lehre als Floß darstellt und damit ihren vorläufigen, werkzeuglichen, sekundären Wert unterstreicht (MN 22)

²⁴ Vgl. zu dieser Formel des Entstehens in Abhängigkeit: C. REGAMEY, *Der Buddhismus Indiens*, in: F. KÖNIG (Hrsg.), *Christus und die Religionen der Erde III* (Wien 1951) 273–274. Vgl. auch unten Anm. 31.

die Tradition noch der Text, weder die Logik noch der Guru eine absolute Referenz²³: jeder hat in sich die Kräfte, um sich auf das Heil zu öffnen. Nicht der Bezug auf eine Autorität von außen, sondern das Verwirklichte und das Verwirklichbare sind die Kriterien.

Gemäß dieser experimentellen Methode ist die Meditation mit dem Zerdenken der „verursachten Hervorbringung“²⁴ im Zentrum des buddhistischen Weges.

Das Gespräch mit Phra SILASANGVARO ging von der Beobachtung aus, welche wir Christen machten, daß sich im Verhalten des einzelnen Mönches oder im organisierten Kult des *Saṅgha*, aber auch im Lehrplan der buddhistischen Universität rituelle, praktische, soziologische und intellektuelle Ausformulierungen finden, die nicht nur die Autorität der Erfahrung gelten zu lassen scheinen, sondern sich auf verbindliche und verpflichtende Denk- und Verhaltensweisen beziehen. Dieser Übergang von der „religiösen Erfahrung“ zu ihrem „Ausdruck“²⁵ ergab folgende Ansatzpunkte zum Dialog:

Diese Dialektik zwischen der vermittelten Erfahrung und der darin aufscheinenden metaphysischen Transzendenz konnte SANGVARN SILASANGVARO nicht als Hinweis auf ein absolut Existierendes interpretieren. Gestützt auf die Methode des „mittleren Weges“, die weder einen „Liebesgegenstand“ noch ein „Haßobjekt“ kennt, führt er vielmehr den Begriff der „Leerheit“ (*suññatā*) ein.

Damit scheint aber dieses Spannungsverhältnis doch nicht gelöst. Jedenfalls wurde von den Christen nach dem Verhältnis von gemeinschaftsbildenden Elementen wie Kult, Wat oder Universität gefragt. Unser Gesprächspartner hebt in seiner Antwort die Meditationshilfen hervor, welche die Gemeinschaft notwendig macht: Achtung vor dem Nächsten und gegenseitige Stimulierung. Auch der einzelne Heilssucher habe, gerade wenn er der Erleuchtung nahe ist, eine wegweisende Funktion in der Gemeinschaft.

Die religionssoziologischen Unterscheidungen zwischen „Charisma“ und „Religion“, zwischen „religiöser Erfahrung“ und ihrem „Ausdruck“ sind in diesem Gespräch nicht genügend formulierbar gewesen. Lehre, Kultur und Sprache des Theravāda-Buddhismus sind als integrierte und kompakte Gegebenheiten verstanden.

2.2 Die buddhistische Meditation

Prof. VORASAK CANDAMITRA und Dr. NITA SOYSA legen den Meditationsweg als eine praktische Methode dar, das Bewußtsein zu erweitern, es zu reinigen und in die Ruhe zu bringen. Die Meditationsübungen, die von der Körper- und Atemtechnik her äußerst unkompliziert gehalten sind²⁶, sollen zum *Nirvāna*-Erlebnis führen.

²³ Zum „religiösen Erleben“ und seinen theoretischen, praktischen und soziologischen „Ausdrucksformen“ vgl.: J. WACH, *Religionssoziologie* (Tübingen 1951⁴) 19—37; DERS., *Vergleichende Religionsforschung* (Urban Bücherei 52) (Stuttgart 1962) 79—176

²⁶ Diese äußerste Knappheit in den Hinweisen zu den Körperstellungen und zur Atemtechnik (im Unterschied zu den Hatha-Yoga-Traktaten) findet sich bereits bei PATANJALI, *Yoga-Sutra* II, 46—49

Die beiden hauptsächlichsten Meditations-Typen wurden eingehend dargestellt²⁷:

— Die *Samatha*-Meditation, welche einen Meditations- und Betrachtungsgegenstand (außerhalb oder innerhalb des Betrachtenden: Buddha-Statue, Christusbild, Farbe, Gedanke usw.) zum vereinheitlichenden Träger nimmt. Diese Ein-Fokus-Meditation führt zum inneren „Frieden“.

— Die *Vipassanā*-Meditation versucht weiterzugehen und durch Einsicht ein absolutes Wissen über den Lebenssinn zu erfassen. Diese Einsicht betrifft vor allem die drei grundlegenden Charakteristiken der phänomenalen Welt: ihr Leid (*dukkha*), ihre Wesenlosigkeit (*anatta*) und ihre Dauerlosigkeit (*anicca*). *Vipassanā*-Meditation führt zur „Weisheit“ (*paññā*).

Dieser Ergründungsweg ist für jeden Menschen, unabhängig von seiner Kulturzugehörigkeit, begehbar. Er führt ihn zur umfassenden Wahrheit, welche gerade als umfassende einen Bezug zur Praxis hat. Studium und Analyse sind aber eine notwendige Voraussetzung zum Verstehen der Beziehung zwischen den genannten Daseins-Charakteristika (*dukkha*, *anicca* und *anatta*) und den unheilbedingenden Gestimmtheiten (*mūla*): Begierde (*lobha*), Haß (*dosa*) und Torheit (*moha*).

Im Gespräch wird von den buddhistischen Partnern ausdrücklich festgehalten, daß sich die gängige abendländische Transzendenz-erfahrung auf das Ziel der *Samatha*-Meditation beschränke. Es wird aber nicht ausgeschlossen, daß auch Christen eine *Vipassanā*-Erfahrung erleben können. Doch diese bleibt — wie auch die buddhistische Schau und ihre versuchte Umsetzung in die vier edlen Wahrheiten — jenseits der intellektuellen Ergründung und Darstellung. *Nirvāna* (*nibbāna*) kann deshalb auch nicht im Wort mitgeteilt werden. Auch der „Nirvanierte“, der *Arhat*, spricht nicht davon. Die *Nirvāna*-Erfahrung zeigt sich aber in der Ruhe, im Starksein, im sicheren Ungebundensein und in der Güte eines Menschen an.

2.3 Die soziale Rolle des Mönchs in Thailand

Nach einem kurzen geschichtlichen Aufriß über den indischen Ursprung der Mönchstradition und über die Laien-Mönch-Beziehung hebt Phra MAHA NOPADON folgende sozialen Bezüge hervor, in denen der Thaimönch steht²⁸:

Im Erziehungswesen bleibt der Mönch in der Tempelschule eine Schlüsselfigur. Er erfüllt dabei eine komplementäre Funktion, da er die geistliche Dimension in die Ausbildung hineinbringt.

Auf Grund seiner Unabhängigkeit kann der Mönch den Laien gegenüber eine beratende Rolle übernehmen. Als Friedensstifter, Sozialarbeiter und Vermittler zwischen Volk und Regierung trägt er so zur sozialen Wohlfahrt bei. Nur in der Zusammenarbeit zwischen der zivilen Behörde und der geistlichen Autorität des Abtes ist eine harmonische Dorfgemeinschaft denkbar.

²⁷ Vgl. zu diesen beiden Meditations-Wegen: SINGHATHON NARASABHO, *Buddhism. A Guide to a happy Life* (Bangkok 1971) 35—48 (The Definition of *Samādhi* and *Vipassanā* and their meaning in general)

²⁸ Vgl. dazu: SIDDHI BUTR-INDR, *The Social Philosophy of Buddhism* (Bangkok 1973) 182—195 (The Monastic Theme of Education)

Das Ziel des Mönches bleibt aber der geistliche Dienst, wodurch der Mönch die karma-belastenden und die karma-befreienden Zusammenhänge aufzeigt und die drei Prinzipien darstellt: *Sila* (grundlegende Ethik), *Samādhi* (Meditation) und *Paññā* (Weisheit).

Phra NOPADON weist im anschließenden Gespräch darauf hin, daß die soziale Rolle des Mönches und die gezielte Schulung für diesen Auftrag noch rudimentär seien. Deshalb ist auch der Einfluß der Mönchsgemeinde vor allem in den Verstärkungs-Phänomenen immer geringer (z.B. hat der Mönch auf die in Film und Fernsehen verherrlichte Gewalt praktisch keinen Einfluß, ebensowenig auch auf die Bewegung der Frauen-Emanzipation). Seinen Sozialdienst kann der Mönch in den ländlichen Verhältnissen hingegen noch effizienter erfüllen — besonders durch seine Kenntnis der Lokalgegebenheiten.

2.4 Buddhismus und Philosophie

Phra SINGHATHON NARASABHO²⁹ erarbeitet — ausgehend von den vier edlen Wahrheiten — die philosophische Lehre des *anatta*. Besonders zwei Themen beschäftigen ihn dabei: die Lehre von der Seele und die Formel vom „Entstehen in Abhängigkeit“.

Die Seele und das Ich sind eine Fiktion. Das, was die abendländische Philosophie als *Substanz* erfaßt, ist für die buddhistische Philosophie ein aus den fünf Aggregaten Zusammengesetztes. Als Gesprächspartner aus der abendländischen Geistesgeschichte, in der diese Problematik um die Wesenheit der Wirklichkeitserfahrung sich vor allem um den Begriff der *Person* konzentriert, waren wir vor allem an den anthropologischen Folgerungen dieser *anatta*-Lehre interessiert. Danach sind nämlich die psychischen Alltagserfahrungen nicht Wahrnehmungen eines Personenkerns, sondern Bestandteile, Aggregate (*khandha*), unpersönliche Elemente, welche sachlich konstatiert, aber nicht um ein eingebildetes „Ich“ geordnet werden sollen³⁰.

Wenn auch die Schulen verschieden sind (*Vaibhāsika*, *Sautrāntika*, *Yogākāra* usw.), ihre philosophischen Analysen setzen sich doch so oder so mit der Substanz-Thematik auseinander, die mit der Formel „Abhängige Entstehung“ oder „Entstehung in Abhängigkeit“ (*patīccasamuppāda*) etikettiert wird³¹. Danach entdeckte der Buddha, daß Geburt die Ursache jeglichen „Leidens“ sei (von denen Krankheit und Tod, Enttäuschung und Trauer nur die psychosomatischen Symptome sind). Dann verfolgt er die Kausalkette dieser zum Verfall führenden Geburt bis zur Unwissenheit. Die Aufhebung der Geburt ist dann auch die Aufhebung des Leidens. Schließlich erlangte er die Gewißheit, daß die Aufhebung der Unwissenheit die letzte Ursache für die Aufhebung der Leidenskette ist.

²⁹ Vgl. neben dem bereits (Anm. 27) angeführten Buch: PHRA SINGHATHON NARASABHO, *Buddhism* (Bangkok 1973²)

³⁰ Vgl. H. NAKAMURA, *Die Grundlehren des Buddhismus*. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition, in: DUMOULIN, *Buddhismus der Gegenwart*, 18—19

³¹ Vgl. NARASABHO, *Buddhism*. A Guide to a happy life, 260—274 (*Patīccasamuppāda*); DERS., *Buddhism*, 68—78 (The Doctrine of Dependent Origination)

Im Verlauf des Gespräches wird in diesem Zusammenhang von Phra SINGHATHON vor allem die Begrifflichkeit um den Kreislauf der Wiedergeburten geklärt. Danach sind die Ausdrücke Transmigration (hinduistisch), Inkarnation (christliche Überlieferung), Reinkarnation (psychologische oder parapsychologische Kategorie) von dem buddhistischen Werden zu unterscheiden³².

Gerade bei diesem anatmanischen Werden hat eine weitere Frage unserer Gruppe angesetzt: Wie können wir ernstlich Samādhi-Meditation üben, wenn wir schon zum voraus wissen, daß der Meditationsgegenstand *anatta* ist? Der Mönch-Philosoph hebt wieder hervor, daß wir durch unseren Mangel an Konzentrationskraft die Lehre vom Nicht-Selbst nicht sehen, und daß das Nicht-Selbst nur erfahren werden kann, und nicht durch Erziehung, Hören oder Lesen gewußt wird.

2.5 Buddhistische Texte

Phra RAJVARAMUNI, der Generalsekretär der MAHĀCHULALONGKORN-Universität, präsentiert den Katalog des *Pali-Kanons*. Nach einem intensiven Gespräch scheint es uns, daß die formgeschichtliche Analyse der buddhistischen Texte noch nicht versucht und gewagt wird. Hingegen werden textkritische Ausgaben erarbeitet, die durch die Techniken der Memorisation eine höchst sichere Überlieferungslinie und Text-Standardisation gewährleisten. Phra RAJVARAMUNI unterscheidet aber doch zwischen der Oral-Periode und der Schrift-Periode des Kanons buddhistischer Texte. Die Worte des Buddha sind also nicht unverformt und protokollarisch auf uns gekommen. Vielmehr sind die Umstände der Reden und die notwendigen redaktionellen Zusammenfassungen zu berücksichtigen. Die bedeutendste Illustration dieses textbearbeitenden Prozesses ist die Systematisierung und die Konzentration der Darstellung der vier edlen Wahrheiten.

2.6 Ein Programm für vergleichende Religionswissenschaften

Im humanwissenschaftlichen Programm der MAHIDOL-Universität³³ wird gegenwärtig ein Department für *vergleichende Religionswissenschaften* vorbereitet. In einem Seminar mit dem Projektträger Dr. PINIK RATANAKUL und dem Staff dieses Departementes wurden besonders die folgenden Gesichtspunkte hervorgehoben:

a) Das Ziel des Departementes ist eine sachliche, kompetente und wissenschaftliche Erarbeitung und Darstellung der religiösen Mentalität in Thailand. Dies wird nicht ohne gewisse Spannungen mit den buddhistischen Mönchs-Universitäten (wie die MAHĀCHULALONGKORN-Universität) und den christlichen

³² Vgl. L. DE LA VALLEE POUSSIN, *La morale bouddhique* (Paris 1927) 9—23

³³ Vgl. Mahidol-University/Bangkok, Announcement 1973—1974, 139—140; und Faculty of Social Sciences and Humanities: graduate program in comparative religion (Polykopic, 1974)

Kirchen und Gruppierungen geleistet werden können³⁴. Diese Spannung kann aber nur von Vorteil sein und zu einer Reinigung von engen, intoleranten Tendenzen unter buddhistischen und christlichen Religionsvertretern führen und die positiven Kräfte ihrer Religionen freilegen.

b) In diesem Zusammenhang kann auch dem Phänomen der Verstädterung und der Säkularisierung eher begegnet werden als mit dem religiösen Dogmatismus buddhistischer oder christlicher Obediens. Deshalb gehört zum Programm dieses Departementes ein Angebot an Lehrveranstaltungen für künftige Sekundarlehrer und Krankenschwestern, um gerade diese modernen Themen sachlich darzustellen und um die positiven Auswirkungen der religiösen Haltung von ihren negativen Nebenerscheinungen abzugrenzen.

c) Die buddhistischen Kreise und die christliche Lokalkirche sind an der Mitarbeit interessiert. Die Verantwortlichen des kommenden Departementes möchten aber alles tun, daß ihr Unterricht nicht zum Proselytismus und zur Propaganda mißbraucht wird. Vor allem scheint ihnen die vorausgehende Zusammenarbeit der konkurrierenden christlichen Konfessionen und Sekten eine Vorbedingung, um Vorlesungen über das „Christentum“ einbauen zu können.

3. PERSPEKTIVEN FÜR KOMMENDE DIALOGE

Dieser äußerst örtlich und bilateral geführte interreligiöse Dialog kann zwischen Buddhisten und Christen vor allem in seiner sozial-ethischen Ausrichtung direkt weitergeführt werden. Dem Christen sind aus den hier thematisch protokollierten Seminaren verschiedene Probleme zur theologischen Vertiefung aufgegeben³⁵. Einige solche Dialog-Punkte sollen abschließend noch ausdrücklich erwähnt werden:

3.1 Heilserfahrung und Alltag

In einem Aufarbeitungsseminar haben die beteiligten christlichen Gesprächspartner unterstrichen, daß sie als Bereicherung oder als gültige Infragestellung durch die buddhistischen Mönche vor allem die gegenseitige Durchdringung von Heils-Suche und alltäglicher Existenz mitbekommen haben.

Wie verschieden auch immer in ihrem radikalen Ansatz die theistische und die nichttheistische Haltung, die person-wertende und die person-entwertende Schau sind, die Suche nach dem „Verwirklichen“ und dem „Sein“ in der Transzendenz — sei sie nun mit Gott oder mit Nirvâna signalisiert — ist mit äußerstem Ernst gestellt. Dabei hängt die entscheidende Demarche doch wieder von der Einzelperson ab.

Dieses Heil ist nicht außerhalb von uns zu finden, sondern im Hier und Jetzt. Heil ist eine Möglichkeit im gegenwärtigen Leben. Die Heilsfrage betrifft den ganzen Menschen und nicht nur seine persönlichen pathologischen Seiten. Sie kann auch die gesellschaftlichen Fragen nicht umgehen (vor allem nicht den Übergang von der Dorfreigion in die säkularisierte Stadtreligiosität).

³⁴ Zur Religionsstatistik: vgl. PRO MUNDI VITA, *La Thailand en transition*, 14—18; ferner: *Socio-Economic Conditions and the Church in Thailand*, in: *Logos* 13/1 (1974), passim

³⁵ Vgl. zu dieser Dialog-Typik: 1.1 (Colombo/Sri Lanka)

Dieses Heil kann aber nicht zerredet und wortmäßig eingefangen werden. Es ist nur der meditativen Erfahrung zugänglich. Lehrmäßige Verfestigungen sind vorläufig und deshalb letztlich nicht heilsfördernd, sondern höchstens wegweisend. Die Orthopraxis entscheidet und nicht die Orthodoxie. In dieser intentionalen Spannung zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten steht die apophatische, negative Theologie, wo das Gespräch zwischen Christen und Buddhisten um die Transzendenz weitergeführt werden muß.

3.2 Geistliches Leben und Sozialethik

Grundsätzlich hat der Weg der individuellen Loslösung den sozial-ethischen Verantwortungen gegenüber eine Priorität. Und doch zeigt gerade die erwähnte beratende Funktion des Mönches, wie die beiden Welt-Bezüge sich nicht ausschließen: radikale Welt-Flucht wäre ja auch noch eine Welt-Bindung. Zwei Beobachtungen können diesen Zusammenhang noch illustrieren:

Die religiösen Gesten und Kulthandlungen durchdringen den Alltag und die Gesellschaft (vgl. die Hausaltäre, die Mönchs-Klöster in den Dörfern, die finanzielle Durchdringung mönchischer und gesellschaftlicher Geschäfte, die Geldspenden der Polizei-Einheiten und der Heer-Abteilungen zu gewissen Tempel-Feiern und Wat-Gründungen).

Grundlegend sind sowohl der verantwortliche Meditationsmeister des thailändischen Buddhismus, Phra RAJASIDDHIMUNI MAHATHERA³⁶ als auch ein Mitglied des obersten *Saṅgha*-Rates, Ven. Phra SOMDEJ, davon überzeugt, daß die Einzelmeditation und die Einzelreinigung zu einer gewaltlosen Haltung (*ahimsa*) führen, welche auch in den kollektiven Gruppenkonflikten friedensfördernd und irenogen wirksam wird. Die von uns in diesem Zusammenhang aufgeworfenen Fragen nach dem Kriegsdienstverweigerer in der Thai-Armee aus Gewissensgründen und auf Grund der *Ahimsa*-Lehre des Buddha konnte nicht durchbesprochen werden. Die angeführten buddhistischen Begründungen verweisen aber einerseits auf die Gesetzmäßigkeit des Staates und seines Schutzes (und dadurch auch des Schutzes des Buddhismus) und andererseits moral-kasuistisch auf die *Karma*-Lehre, nach der Handlungen-mit-Intention und Handlungen-ohne-Intention vorgesehen sind. Zu diesen letzteren Handlungen, die keine karmischen Reste hinterlassen, gehört auch das Töten im Kriege ohne Haßgefühle.

3.3 Kein Dialog?

Trotz dieses Seminar-Protokolls und seiner bereichernden Informationen, trotz der so freundlichen und tief menschlichen Aufnahme in der buddhistischen Universität und im WAT THUNG SADITH muß abschließend doch die Frage gestellt werden, ob es zu einem Dialog gekommen sei. Tatsächlich wurde von keinem buddhistischen Gesprächspartner eine Frage nach dem christlichen Selbstverständnis formuliert. Auf dem Niveau des intellektuellen, theologischen, religionsvergleichenden Gespräches gab es also keinen Dialog. Und doch ereignete sich für alle Seminarteilnehmer aus Europa ein Dialog vor dem Dialog.

³⁶ Vgl. Vén. CHAO KHUN PHRA RAJASIDDHIMUNI, *Le chemin du Nibbāna* (Bangkok 1967)

CHRISTIANITY AND THE STRUGGLE FOR JUSTICE IN THE NEW WORLD

by David M. Traboulay

In the discovery of the New World, the tradition of violence is well known. Thirsty for wealth and generally insensitive to the humanity of the Indians, the Spanish conquerors exploited the native Indians to the point of death. BARTOLOME DE LAS CASAS wrote of the early treatment meted to the Indians of Española: "It was a general rule among Spaniards to be cruel, not just cruel, but extraordinarily cruel so that harsh and bitter treatment would prevent the Indians from daring to think of themselves as human beings or having a minute to think at all."¹ Even OVIEDO, the fifteenth century chronicler who was critical of Indian intelligence, agreed that the Spanish treatment of the Indian was excessively harsh. The result was that the Indian population declined at an alarming rate. In Mexico, the population declined from 16,861,408 in 1532 to 1,069,255 in 1608². To be sure, the Indians were not immune to such European diseases as small pox, influenza, measles, typhoid, and malaria, and this must have contributed to the drastic decline in population. A greater cause has to be the brutalization the Indians suffered. Torn from their families and everything that gave meaning to their lives, they experienced the severest of conditions in the mines and plantations. LAS CASAS related that in Cuba "while the minero was eating, the Indians were under the table, just like dogs and cats, ready to snatch a bone, suck it first, then grind it and eat it with cassava. The Indians were totally deprived of their freedom and were put in the harshest, fiercest, most horrible servitude and captivity which no one who has not seen it can understand"³. In the face of such evidence of inhumanity and destruction, it is difficult to find an overall plan of colonization. But there was one.

The medieval spirit had not died in Spain. Indeed, Spain had successfully concluded its crusade against the Moors in Granada the same year of the discovery of the New World, which strengthened the unity of Spain and the uniformity of Catholicism. In an age that was witnessing the rise of the secular spirit and the fragmentation of Christendom, Spain saw herself as the protector of Christianity, the defender of the medieval concept of a uniform, Christian society. When the rest of Europe was implanting the concepts of reason and humanism, Spain was exalting the banners of the wisdom of faith. Initially, Columbus wanted to sail to Cathay to raise enough money to undertake a crusade to the Holy Land.

¹ B. DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, ed. and trans. by A. M. Collard (New York, 1971), bk. 2, ch. 8.

² ALONSO DE ZORITA, *The Lords of New Spain*, ed. by B. Keen (Rutgers University press, 1963), p. 9.

³ LAS CASAS, *op. cit.*, bk. 2, ch. 14.

LAS CASAS saw the discovery as the manifestation of God's infinite mercy: "It is very clear that the boundaries of Christ's empire could be vastly extended by spreading the Christian religion to all its countless parts and by increasing the number of its worshippers to include such fine rational creatures in such great numbers."⁴ On May 3, 1493, Pope ALEXANDER VI granted to the monarchs of Spain dominion over the newly discovered lands and asked them to send men of excellent character, learned, and experienced, to instruct the natives in the Catholic faith⁵. In 1508, Pope JULIUS II gave the king of Spain the right to present candidates for the office of bishop and other beneficed posts⁶. The politico-religious nature of the Spanish monarchy was not new. In 1484, during the crusade against the Moors in Granada, Pope INNOCENT VIII had given the Catholic monarchs the same right. This meant that the king of Spain had the responsibility for Christianizing the natives. In addition, the king was entitled to the ecclesiastical rent which the natives and Spanish inhabitants had to pay. This right carried with it two duties, namely, to build churches and to endow them for the future⁷. This then was the ideal. Perhaps the essential evil lay in the ideal. For, in the papal authorization for the creation of a Christian colonial empire, there existed implicitly the justification for inferiorizing the culture of the Indians. None of the pro-Indian reformers, however, felt that the Christianization of the Indians was tyrannical because a cardinal assumption was the superiority of Christianity.

The politico-religious ideal had to reconcile the economic interests of the conquerors. So the system called *encomienda* was instituted whereby a Spaniard received a grant of land and an allotment of Indians to serve him from the royal governor⁸. In return, the *encomendero* was to protect the Indians and instruct them in the Catholic religion. The *encomienda* must not be seen solely as a royal grant. It was rather a system of colonization. Ideally, the *encomenderos* were to be protectors of the Indians. In many ways, the *encomienda* was not unlike the feudal system. There was the same personal relationship between lord and vassal. To be sure, this situation was dying out in Spain with the strengthening of the monarchy. But there was no such strong central power in the New World and the feudal pattern was the order of the day. In truth, it was not long before the horrible reality of the conquest received official sanction. If Queen Isabella cannot be charged with inhumanity, Ferdinand can.

⁴ *Ibid.*, bk. 1, ch. 76.

⁵ F. J. HERNÁEZ, *Colección de bulas, breves, y otros documentos relativos a la iglesia de América y Filipinas*, 2 vols. (Brussels, 1879); PEDRO DE LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, revised by A. de Egaña, vol. 1 (Caracas, Venezuela, 1959), 155—204.

⁶ LETURIA, *op. cit.*, p. 7.

⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁸ L. B. SIMPSON, *The Encomienda in New Spain*, (Berkeley, California, 1950).

Seeing the discovery as an opportunity to build up the royal treasury, he pursued policies with little thought for the Christian theory of the conquest. He gave Yañez Pinzon permission to colonize Puerto Rico and to apportion land and Indians among settlers. He encouraged the enslavement of Indians, especially Caribs, granted the colonists the right to recover run-away slaves, and legitimized the kidnapping of Indians.

In Europe, theologians and canon lawyers raised several questions as to the nature of the natives and Spanish sovereignty over them⁹. Many saw in the discovery a continuation of the idea of the crusade, that is, to extend the kingdom of God to the infidels. This scenario was not new. The western crusading spirit was already four hundred years old and it was not easy to convince Europeans that the new infidels were different. In one way or another, theologians turned to the thirteenth century theologians for their sources. HENRY OF SUSA (d. 1271) had stated that the pope was the universal vicar of Christ and held power not only over Christians but also over the infidels. THOMAS AQUINAS had rejected this. For him infidels did not lose their dominion and sovereignty because they were infidels. Sovereignty stemmed from human right. The distinction between faithful and unfaithful pertained to divine right and could not annul human right. In the sixteenth century, there was a return to the philosophy of Aquinas. Cardinal CAJETAN, the most outstanding Thomist of the day, was clearly echoing the views of Aquinas when he said that infidels were legitimate possessors of their land and that no king or emperor had the right to make war against them to deprive them of their land. He contended that even Jesus Christ, who was given all power on heaven and earth, did not send soldiers or armies to take possession of the world but saintly preachers, like sheep among wolves. He advised the sending of good men who would convert the natives to Christianity by their preaching and example, and not men who would oppress them and deprive them of their property¹⁰.

One of the first commentaries on the discovery was given by JOHN MAJOR, the Scottish theologian who was lecturing at the university of Paris between 1505 and 1518. In his commentary to the second book of *Sentences*, published in 1510, he stated categorically that the pope was not the lord of the temporal world. Dominion was not founded on faith or charity but on titles of natural right. Infidels therefore possess true social and political dominion. However, in his opinion, they could lose this right if they opposed the preaching of the gospel. He justified the Spanish conquest as a preparation for the spreading of the gospel. In a subtle fashion, he linked the Spanish conquest with the process of civilizing the Indians because they lived like animals. Like so many anti-Indian advocates, he cited ARISTOTLE'S *Politics* that some men are by

⁹ LETURIA, *op. cit.*, pp. 261—298.

¹⁰ *Ibid.*, p. 276.

nature slaves and others free, that one race should rule and the other obey. In short, MAJOR was saying that the conquest was justified because it would bring civilization to the Indians¹¹.

In 1539, FRANCISCO DE VITORIA, the great Dominican professor at the university of Salamanca and perhaps the thinker who exercised the greatest influence in Spanish America, also affirmed in his lectures that neither the pope nor the emperor had the power to deprive the Indians of sovereignty. But Vitoria denied the need of an army to assist the missionaries as constituting the justification of the conquest. He contended that it was just to make war on them only if the Indians actually prevented the preaching of the gospel, killed or ill-treated the missionaries, or persecuted those Indians who were already converted to Christianity. However, he rejected all justifications of slavery. He conceived of a sort of paternalistic protectorate under the guidance of Spain. Yet, he hastened to add that this was to benefit the Indians, not the Spaniards¹².

Another theologian at the university of Salamanca, MATIAS DE PAZ (1512), wrote a treatise on the Indians in which he held that the pope, as vicar of Christ, had temporal jurisdiction over the whole world. He felt that it was not just for Christian princes to make war on infidels to dominate them for their wealth, but only to spread the faith. If the Indians refused obedience to the king and rejected Christianity, they could be enslaved. At the same time, he pointed out that Spaniards who forcefully converted Indians should make appropriate restitution to them¹³.

The conquest, therefore, raised much discussion in Europe. Since they accepted the supremacy of Spanish civilization and Christianity, they all felt that the Indians should become Christian and Spanish. Spain was certainly not the only imperial power to assume that its values were more civilized than those of its colonial peoples. Nevertheless, it was in this same assumption of superiority, which is nothing but a tragic blindness, that the germ of the failure of its colonial policy lay.

There were two aspects of the struggle for Indian freedom. On the one hand, the friars had to defend the Indians against the cruelty of the colonists. On the other, the struggle was more positive in that they strove to create conditions which would be more conducive to Christian values. To be sure, in an atmosphere of greed and inhumanity this was not easy. In Peru, where the conquest was attended by unspeakable atrocities and followed by civil war among Spaniards, the difficulties and the hope of those who worked tirelessly to bring about a more humane society was well expressed by the Dominican, VICENTE DE VALVERDE in a letter to the

¹¹ *Ibid.*, p. 286.

¹² *Ibid.*, p. 290; V. BELTRÁN DE HEREDIA y M. DE LOS HOYOS, *Fray Francisco de Vitoria Buralés. Contradicción y réplica respectivamente*, (Burgos, 1952).

¹³ J. LOPEZ DE PALACIOS RUBIOS y MATÍAS DE PAZ, *De las islas del mar océano. Del dominio de los reyes de España sobre los indios*, (Mexico, 1954).

king in 1539¹⁴. In this opinion, all the fruits of the earth should revere God because He was their creator. If this were done, then the world would be just. He said that the Indians should be defended against the snares of the colonists who were like wolves in their rapacity. He warned that unless the power of the colonists was curtailed the Indians would be in danger of being wiped out. Unreasonably, the Spaniards violated the freedom of the natives. To deprive an individual of his freedom was tantamount to depriving him of his life. In some ways, he continued, the condition of the Indian was worse than that of the slave. For the slave was the property of his master and could be traded to another. This at least gave the slave the hope of being free from a cruel master by being sold to another master. Lamentably, the Indians did not even have this option because they were bound in perpetuity to their master. He said that the law should be made public because it was unjust to condemn the Indians for an infringement of the law if they did not know the law. VICENTE thus suggested that the solution to the Indian problem lay in humane laws.

Fray TOMÁS DE SAN MARTIN, a colleague of VICENTE, saw the benevolent authority of the king as the hope for Indian freedom¹⁵. The king was, in his opinion, the *bona fide* representative of God. By participating in the enterprises of the king, one was actually doing the will of God. The first conquerors, he said, should have considered whether the tribute they exacted from the Indians was ill-gotten. He felt that their conquest was not just as the conditions for a just war did not exist. Self interest was the source of the cruelty they meted to the Indians. Openly flouting the laws of the king, they had subjected the land and exacted tribute indiscriminately and unscrupulously. Since the king did not know this, they possessed the land as if it was their own. TOMÁS insisted that the lands of the New World belonged to the king. He said that the fact that the Indians were not Christian could in no way justify the excesses of the colonists. He stressed that the colonist was obligated to educate the Indians in the Christian way of life, protect them, and look after them. Lamenting that there were few who observed the laws issued by the king, he related that he had seen more than twenty thousand Indians die as the colonists took away their food and sent them to the mines. He concluded by saying that the greed for wealth generally cost much sweat and lives. On another occasion, he related how the colonists made the Indians undergo extremes of heat and cold to bring barrels of wine from the ships to the interior. Always the moralist, he sarcastically said that when the barrels of wine arrived, the colonist thanked God, declaring that he was going to make a rich profit and would soon be wealthy.

¹⁴ *La iglesia en Peru. Colección de documentos*, vol. 1 (Seville, 1943), doc. 57.

¹⁵ L. A. EGUIGUREN, "Fray Tomás de San Martín", *Mercurio Peruano* 32 (1951) 195—204; —, *Alma mater*, (Lima, 1939), p. 30.

Implicit in the arguments of TOMÁS DE SAN MARTIN and VICENTE DE VALVERDE was the contention that fundamentally freedom could be achieved by humane laws issued by a wise king. They correctly saw that the problem was institutional. But law and freedom were ideal solutions that depended greatly on the interplay of political forces in Spain and America. It is to the credit of the Indian reformers that they did not limit their struggle over abstractions but also addressed themselves to tangible problems, offering realistic solutions to them.

The treatise of JERÓNIMO DE LOAYSA, protector of the Indians in 1542, is sufficient testimony of this. He recommended that a house be built in every village where an Indian chief resided which would serve as both church and school¹⁶. The Indians were to be told of their errors in worshipping stones and idols, that their souls did not die, and that those who were baptized would go to Heaven when they died. They were to be told of Adam and Eve and how all men inherited their sin, of the incarnation of Christ, and the redemption of mankind. No one was to be forced to become a Christian. Rather, he should be persuaded by the truth of the gospel, the law of grace, freedom, and the reward of happiness. He observed that many priests administered the sacrament of baptism indiscriminately, without investigating whether the Indians really wanted to be baptized. JERÓNIMO admitted that many offered to be baptized through fear or to please their masters. He advised that no one was to baptize a child unless prior consent was received from his father and that adults be instructed for a month before baptism. They should know to make the sign of the cross, say the credo, the *Pater Noster*, the *Ave Maria*, and the ten commandments. As for the regulations concerning fasting and abstinence, they were not to eat meat, cheese, milk, eggs, and butter on the vigils of the Nativity and the Resurrection, the Fridays of Lent, and other days stipulated by the church. The colonists were reminded that they could not ask the Indians to work on feast days. All priests were encouraged to learn the Indian language and emphasize to the Indians that all mankind tended to sin but that the sacrament of penance reconciled man to God's love and grace. This treatise by bishop LOAYSA is valuable in that it showed with great detail the teachings that informed the Christianization of the New World. One could applaud the emphasis on freedom, the importance of ideology, the encouragement to learn the Indian language. Although men like JERÓNIMO were genuine in their love for the Indian and almost heroic in their struggle for justice, they unconsciously contributed to the inferiorization of Indian culture by teaching Christianity in European forms. History is full of such ironies and we must not unduly take JERÓNIMO to task for a failing which all imperial nations have practiced.

Ideally, those who strove to Christianize the Indians ought to have canalized Christian ideas in Indian cultural forms. To do this means not

¹⁶ *La iglesia en Peru*, doc. 106.

only an understanding of Indian culture but also respect for it. This is why the efforts of Fray DOMINGO DE SANTO TOMÁS are significant¹⁷. Prior of the Dominican convent of the Rosary in Peru and professor of theology at the university of San Marcos, he wrote the first book on the grammar of the Indian language. As a theologian and teacher, he saw the need for an understanding of the Indian language to communicate effectively with the Indians. Much more importantly, he saw the logic and harmony of their language and commended its tone, its pleasing sound, and the facility with which it could be written. He concluded that most certainly the Indians were not uncivilized¹⁸. In the struggle for the Indians, DOMINGO was unique in that he was one of the first to seek to understand the cultural forms of the Indians and see in them the marks of a high civilization. His defense of the Indians then was based upon the understanding of the Indian consciousness and the certainty of the civilized nature of their culture.

An activist, his primary concern was to better the conditions of the native population. In a letter to the king in 1562, he implored him to be sympathetic to the needs of the Indians and pleaded for a humane solution to the problem. He said that crowds of allegedly aristocratic Spaniards were arriving daily and their attitudes were causing great discontent¹⁹. Nepotism and corruption were rampant and offices were given only to those who gave or lent money in return. In this climate of corruption, he observed little concern for the spiritual welfare of the Indians. As for their temporal welfare, it could not be worse. Saddled with innumerable hardships, they were forced to work in the mines. He reminded the king that a Christian king was morally committed to provide for the spiritual and temporal welfare of the Indians. Highly critical of the *encomienda*, he attacked the fact that it was granted in perpetuity. He felt that the power of the colonists was so great that they could make peace and war when they wanted and it was therefore necessary to restrict their power. He warned that if the *encomienda* continued to be held in perpetuity, the death-knell of royal authority would certainly sound. In addition, the Indians had sworn that they would rather die than allow it. He reported that many meetings of Indians were being held to discuss the question and present a strong protest against it. In another letter, he advised the king and queen not to come to Peru. Spain, he said, was an earthly paradise compared to the horrors that were practiced in Peru. He often went to the mines to investigate the conditions that prevailed there and suggested that the

¹⁷ R. PORRAS BARRENECHEA, "Fray Domingo de Santo Tomás, fundador de la universidad y descubridor del quechua", *Comercio*, May 12, 14, 1951; DOMINGO DE SANTO TOMÁS, *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru*, ed. by R. Porras Barrenechea, (Lima, 1951).

¹⁸ J. T. MEDINA, *La Imprenta en Lima* (Santiago de Chile, 1904), vol. 1, p. 62.

¹⁹ *La iglesia en Peru*, doc. 276.

physical facilities be improved, a greater quantity of maize be made available to the Indians, and that a Christian supervisor be appointed who had a wide knowledge of the land and genuinely shared the grief of the Indians.

His encouragement of the study of the Indian language did have some repercussions. In 1579 the viceroy declared that both religious and lay students had to take a course in Quechua and that no cleric was to receive the licentiate without completing a course in it. All parish priests were required to take an examination to test their knowledge of the language and could not hold their offices if they did not do this. Interestingly, as the struggle for the Indian was beginning to wane towards the end of the sixteenth century, many colonists intensified their campaign for the suppression of the chair of Quechua at the university, arguing that there were many Indian dialects and it would be more relevant to teach the Indians Spanish.

These friars, then, were actively involved in the political life of Peru, unafraid to stand up to the threats of the colonists. One finds them in the roles of critics and conciliators, always on behalf of the liberation of the Indians. Theirs was a charity of action. For them, charity meant confronting the authorities who perpetrated a system of injustice, building schools, learning and writing about Indian customs. By attacking the privileges of the colonists, they implied that privilege was not Christian.

The school was one of the main means of Christianizing America. Contact with the colonists could only alienate the Indians from Christianity preached by men who tried to win them over to a doctrine of peace and love but who were unable to influence their own people with such a philosophy. The hope then lay in educating Indian children in a cloistered situation where, separated from the ways of the colonists and their parents, they could live a disciplined Christian life. In one of the first schools, that of San José in Mexico, one sees the Indian students happy in their environment where joy and cooperation are stressed²⁰. Under the guidance of the Franciscan, PEDRO DE GANTE (Peter von Gent), the students were taught to read, write, and sing in the mornings while in the afternoons they received religious instruction. He allowed them to assist at all religious feasts and to sing the canonical hours with him. Selecting fifty of the more advanced students to help him preach the gospel on Sundays, he instructed them in the message of the gospel readings of the following Sunday, divided them in pairs, and sent them to areas around Mexico city. Though the orientation of the school was clearly towards a disciplined life, PEDRO did not dismiss the Indian tendencies of his students and encouraged them to sing and

²⁰ GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed by A. Millares Carlo, (Mexico, 1954), p. 91; E. A. CHAVEZ, *Fray Pedro de Gante. El primer de los grandes educadores de la América*, (Mexico, 1934).

dance when feast days were celebrated. His students easily learnt their lessons, the catechism, and music. When he introduced the study of Latin and the Latin chants, he found that they were able to grasp these subjects with such excellence that he once boasted to the emperor that he had Indian singers who could shine in the royal chapel. The curriculum later expanded to include embroidery, sculpture, painting, carpentry, and tailoring. The school of San José raised such hopes that in 1533 the archbishop of Santo Domingo wrote to the emperor suggesting the foundation of a college of higher education for the Indians²¹. He reported that the students at PEDRO DE GANTE'S school had performed so well as to leave no doubt that they were capable of doing equally well in more advanced subjects and said that the Franciscans had agreed to coordinate the proposed college.

The request did not fall on deaf ears and on Jan. 6, 1536, the college of Tlaltelolco was founded²². The plan of studies embraced the trivium, quadrivium, sacred scripture, medicine, and painting. The beginning classes were conducted in the Mexican language and the more advanced in Latin. The competence of the Indians in classical European studies was supported by the Dominican, JULIÁN GARCÉS, a former student of the Spanish humanist, ANTONIO DE NEBRIJA²³. In a letter to Pope Paul III, he defended the Indians against those who said they were intellectually inferior. He felt that the Indians displayed greater facility and aptitude for learning than the Spaniards. They wrote Latin and Castillian better than the Spanish students, were neither boisterous nor unruly, stubborn nor pretentious, harmful nor quarrelsome. Pleasant and obedient to their teachers, they did not indulge in complaints, gossip, insults, and other vices typical of Spanish students. He found their sense of discipline exceptionally good. At the dinner table, they never asked for more than they received. When told to sit or kneel, they did so willingly. They could count, read, write, paint, and generally performed every mechanical or liberal art clearly and quickly. In short, Fray JULIÁN found them intelligent and always willing to learn.

All the students had their meals together. The senior students were placed in charge of the others to insure that order was kept. At midnight, they awoke to recite matins and lauds. On certain days, they sang the *Te Deum* at the end of matins. The church bell woke them in the morning and they went in procession to the church where they recited softly the

²¹ FERNANDO OCARANZA, *El imperial colegio de indios de la Santa Cruz de Tlaltelolco* (Mexico, 1934), p. 31.

²² JUAN ESTARELLAS, "The College of Tlaltelolco in the problem of higher education for the Indians in XVIth century Mexico", *History of Education Quarterly* 2 (1962) 234—243; F. BORGIA STECK, *El primer colegio de America, Santa Cruz de Tlaltelolco*, (Mexico, 1944).

²³ GENARO GARCÍA, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de Mexico* (Mexico, 1907).

four minor hours of the breviary before hearing mass. When the students appeared in public, they had to wear their caps and gowns.

Many of the graduates of the college achieved renown. PABLO NAZAREO translated the epistles of St. Paul and the gospels into Mexican. He had lived with the Franciscans since he was a boy and was well trained in Latin, rhetoric, logic, and philosophy. His wife, María, was the daughter of Juan Axayaca, brother of the great Mexican chief, Moctezuma. PEDRO JUAN ANTONIO displayed such excellence that he went to Spain to attend the university of Salamanca and in 1574 published a Latin grammar, *Arte de la lengua latina*. ANTONIO ELEJOS who was Franciscan provincial in 1613 wrote two works: *Homilia sobre los evangelios de todo el año* and *Doctrina cristiana de la lengua Pima*. In 1552 MARTÍN DE LA CRUZ wrote a book in Mexican on the medicinal herbs used by the Indians which was translated into Latin by another Indian student, JUAN BADIANO. FRANCISCO BAUTISTA DE CONTRERAS became governor of Xochimilco. ANTONIO VALERIANO was a gifted Latinist and was considered another Cicero²⁴.

The Franciscans allowed the Indians to administer the college between 1546 and 1566 but the college did not do well under their control and reverted to the jurisdiction of the Franciscans in 1573. Still, the visitor of the Franciscan province in Mexico in 1569, JUAN DE OVANDO, was very satisfied with the college²⁵. He felt that the Indians were intelligent students and would prove to be useful to secular and ecclesiastical institutions as interpreters and translators. Replying to some criticism of the college, he argued that in his opinion the Indian students were well-mannered and loved to learn. To the charge that once the Indians became proficient in European studies they would not hesitate to be critical of authority and would become pompous and haughty, he replied that he doubted it.

The resentment of the colonists seemed to have taken its toll. When the list of graduates was published in 1606, the plan of studies was more typical of an elementary school than a college. Attempts by the Franciscans to restore the college as a center for the serious studies of the humanities proved futile because of inadequate financial assistance. The success of the college in a sense had shown clearly that the Indians were intelligent and capable of receiving an European education. It also showed that the transplanting of European institutions could be successful. But the colonists could not allow this. For Spanish social, economic, and political supremacy was based on the assumption of Indian inferiority and any evidence to the contrary must be hidden. The seventeenth century saw the introduction of the term, *limpieza de sangre*, whereby students had to present a certificate to prove that both of their

²⁴ BORGIA STECK, *op. cit.*, pp. 51—59.

²⁵ *Códice Franciscano del siglo XVI* (Mexico, 1941), pp. 62—65.

parents were of pure Spanish stock²⁶. At the Jesuit college of San Pablo, Indian and Negro boys could not sit on the top steps of the stairway which were reserved for Spanish boys²⁷. This institutionalization of racism provides still more evidence that the movement on behalf of the Indian had failed.

It is clear then that the struggle for Indian equality was a planned one. While the political battle was going on in Spain and the New World to reform the existing colonial institutions, the friars did not overlook the priority of educating the Indians in the Christian way of life. In the midst of a chaotic world, they strove to bring peace and order based upon freedom and equality. This association between universal freedom and Christianity is evidence that historically Christianity was a viable social philosophy in helping to restore the dignity of man. While the charge that Christianity in the New World was essentially European Christianity and the reformers wanted to Europeanize the Indians is not totally unfounded, there is little evidence that the earlier reformers denigrated Indian ways. More importantly, they stood up for the Indians in the concrete, lived and suffered with them, sincerely hoping that the world of peace and love was possible.

Ironically, the best known defender of the human rights of the Indians, BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, has been credited with the responsibility for the general insensitivity of Spaniards to the rights of Negroes. In his utopian memorial of 1517, he advocated the introduction of Negro slaves because he felt that they would be better able to withstand the work imposed by the Spanish colonists. But, when he learned that the slaves were captured unjustly and treated harshly, he declared that it was as unjust to enslave Negroes as it was Indians. Although there was some concern on the part of the Crown and the religious orders for the Negroes, generally there was no significant pro-Negro movement. In the first place, they were slaves and legally did not have rights. Secondly, men did not yet conceive that slavery was in itself immoral. The questions posed by humanitarians of the day were the treatment of slaves and whether they were enslaved in a just war.

As early as 1509 there was an order from the Casa de Contratación to send Negro slaves to Española. European business firms sought contracts to provide the colonies with Negro slaves. In 1528, the German firm of Welser received a contract to provide 4,000 slaves in four years; in 1600 the Portuguese Governor of Angola, Juan Rodríguez Coutinho, received the monopoly to bring 4,250 slaves from Africa to the center of the slave trade in the New World, Cartagena. With their hands and feet chained, huddled in an overcrowded compartment where they

²⁶ JOHN TATE LANNING, "Tradition and the enlightenment in the Spanish colonial universities", *Cahiers d'histoire mondiale* 10 (1967) 705—721.

²⁷ L. MARTIN, *The intellectual conquest of Peru*, (New York, 1968).

neither saw the sun nor moon, and fed a little bowl of flour and a small cup of water, their journey, which lasted for two months, was a nightmare of whipping and curses. On arrival, these living corpses marched out to a platform to be gazed at by the crowds who assembled "some motivated by greed, some by curiosity and others by compassion"²⁸. The majority of slaves came from West Africa, and the slave centers were Cacheu in Portuguese Guinea, Cabo Verde, São Tomé, and San Pablo de Loanda; slaves from Senegal, Guinea, Gambia, and Sierra Leone were sold at Cacheu and were considered good natured, happy slaves who did not lose an opportunity to play music and dance even when they were doing very difficult jobs; slaves from the Sudan were sold at São Tomé and were described as lazy and sensual; and the Bantus, considered a weak and disease prone tribe, were sold at San Pablo de Loanda.

This was the world in which ALONSO DE SANDOVAL intruded himself. Born in Seville on December 7, 1576, he came to the New World the following year with his parents, Don Tristán Sanchez and Doña Beatriz de Aguilera²⁹. On July 30, 1593, he entered the Society of Jesus, completing his studies in philosophy at the Jesuit college of San Pablo in Lima and theology at the Jesuit college in Cuzco. The education of Jesuits in Peru was directed towards preparing members to work among the Indians. Before being ordained, a Jesuit had to have a good command of the Indian language and, after ordination, he had to spend three years among the Indians. When Alonso became interested in the Negro slaves is uncertain. It could have been at the college of San Pablo where was a demand for courses in the language of the slaves and Father Luis Lopez was counsellor to some 2,000 slaves. Alonso was not the first to raise protests against the cruel treatment of slaves. In 1573, BARTOLOME DE ALBORNOZ criticized the hypocrisy of those who said that it was good for the Negroes that they were brought to the New World because they would then be exposed to the teachings of Christ. Sarcasically, he asked: "Is it the law of Christ that the freedom of the soul is to be paid with the servitude of the body? Now, the one whom they make Christian, they deprive of liberty which God naturally gave man." His work, *Arte de los contratos*, was banned and not reprinted. In 1587, TOMÁS MERCADO, professor of theology at the Dominican college in Mexico, condemned the deceit used by the slave dealers in bringing Negro slaves to the New World, who justified their action by the presumption that Africans were barbarians, irrational, and never motivated by any sense of justice. The

²⁸ ALONSO DE SANDOVAL, *De instauranda Aethiopia salute* (Bogota, 1956), bk. 1, ch. 18, pp. 107—108; J. BAUMGARTNER, "P. Alonso de Sandoval und die Neger-sklaverei". *Die Missionspastoral "De instauranda Aethiopia salute von 1627"*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1971, pp. 409—448.

²⁹ J. MANUEL PACHECO, *Los Jesuitas en Colombia* (Bogota, 1959), vol. 1, pp. 239—268; —, "El maestro de Claver, Alonso de Sandoval", *Revista Javeriana*, Sept. 1954, pp. 80—89, 146—155.

council of Lima of 1582 asked owners not to forbid their slaves from contracting marriages and not to separate couples³⁰.

ALONSO's concern then was in response to the intensification of the problems of slavery. For there were already 12,000 slaves in Lima in 1568. That the Jesuits should be in the forefront of this ministry should not be surprising. Founded in 1534 in Paris as a reaction against the irrelevance of the learning of the time, the Jesuits were in the vanguard of the missionary and humanitarian activity that was one of the results of the Catholic reformation³¹. Armed with considerable experience in Europe and India, the Jesuits arrived in Peru in 1568 to tackle the problem of instructing the new peoples in the Catholic faith. Undeniably, the Jesuit prescription for these peoples was European Christianity. But the European experience was not yet so broad as to acknowledge the diversity of civilizations. Uniformity was the order of the day and their attempt to create Europeanized Indians must not blind one to their successful attempts at bettering the Indian position in the educational and social fields.

ALONSO was sent to the Jesuit college of Cartagena which was founded in 1604 to train its members to work among the slaves. He responded with sincere anguish at the inhumane treatment meted to the slaves who "did not understand Spanish nor cared to, murmuring tearfully without anyone being able to understand"³². His first responsibility was to go from door to door, soliciting contributions for his order. In 1606 he accompanied the vice-provincial, Fr. DIEGO DE TORRES, to Urabá where they were well received by the Indians and built a small chapel. They then proceeded to Antioquía, Remedios, and Zaragoza, where he decided to work among the Negroes: "How great it would be to take these Negroes from the abyss of sin, since a single soul is of such importance, and return it to the grace of God even for a single night". With little thought for his own life, he committed himself totally to the cause of the Negro slaves. When in 1611 a boatload of slaves arrived from Cabo Verde and it was rumoured that the slaves were stricken with smallpox, the city officials forbade their entry into the city. Undaunted, ALONSO continued to visit the slaves, winning the admiration of his provincial, Gonzalo de Lyra; "His love for his ministry is great and he undertakes the task of fishing for souls with the utmost care, not bothering to rest either at night or during the day with such dedication that his superiors have personally intervened to moderate his zeal."³³ In a letter to Lyra, ALONSO urged the provincial to allocate more members for the mission

³⁰ J. SACO, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el nuevo mundo* (Havana, Cuba, 1938), vol. 2, p. 78.

³¹ *Monumenta missionum Societatis Iesu*, ed. Wicki (Rome, 1948), p. 166.

³² J. CASSANI, *Historia de la provincia de la compañía de Jesus del nuevo reino de Granada en la America* (Caracas, 1967), pp. 62—63.

³³ PACHECO, *op. cit.*, p. 249.

among the Negroes. It was to be expected that those involved in the slave trade would consider ALONSO their enemy. On one occasion he was denied entry into a compartment where a slave woman was ill. Barging his way into the room, he found her all skin and bone, on the verge of death. There was little he could do but hear her confession and remain with her until she died. Once sold, the slaves' lot was not bettered and they were treated more like beasts than human beings. Compelled to work in the mines, they worked from sunrise to sunset. Sometimes they had to work at night. It was no wonder, ALONSO remarked, that a man who was a captive in Argel among the Moors could say that Christians punished more slaves in one week than the Moors in one year.

The question of baptism disturbed him. He was told that the slaves were baptized before embarking for America but he doubted its legitimacy and was very critical of the way they were baptized. A cleric would ask the slaves in the ports of Cacheu or Cabo Verde if they wanted to be baptized. Upon their affirmative reply: "yes, yes, yes", they were baptized without being instructed as to its significance. Some accepted it unwillingly, believing it to be a device of whites to kill them; some thought that their heads were being washed to give them relief from the intense heat; and others, that it was a medicine against illness. Emphasizing that the slaves must be instructed before baptism, he was confronted by the problem of language. Recognizing that the slaves were from different tribes and spoke different languages, he made a note of those slaves who knew Spanish, what African language they spoke, and the name of their master, and persuaded them to act as interpreters. Eventually, the college of Cartagena hired eighteen Negro interpreters, some of whom mastered eight languages and one who spoke eleven. Having reasonably solved the problem of communicating with the slaves, he would enter the barracks where the slaves were herded on their arrival and try to allay their fears. He said that some of the slaves refused to be baptized, adamantly professing their faith in Islam.

In 1617 news arrived that he was to receive an assistant, the famous PEDRO CLAVER who, inspired and trained by ALONSO, would also make the mission to the Negro slaves his life's work³⁴. That year ALONSO went to Lima where he translated a biography of St. Francis Xavier written in Portuguese by JUAN DE LUCENA and collected his material for a book on the Negroes. Returning to Cartagena in 1620, PEDRO CLAVER and he continued to instruct the Negroes, but not without criticism. In a charge which might have arisen from envy, they were accused by the secular clergy of working for their own temporal benefit and were forbidden to administer baptism except to a person who was at the point of death

³⁴ ANGEL DE VALTIERRA, *El santo que libertó una raza: San Pedro Claver*, (Bogota, 1954).

or when there was no parish priest. The Jesuits responded by inviting some secular priests to join them in instructing the slaves. Finally realizing that the ministry to the Negro slaves was extremely difficult, these priests convinced the bishop to allow ALONSO to baptize the slaves. In 1624 ALONSO was named rector of the college of Cartagena where he encouraged his fellow Jesuits to work among the slaves. On retiring from this position in 1627, his colleagues paid homage to his untiring zeal: "No one doubted that he should be called apostle in every sense of the word since he was the first to dedicate himself to the instruction of the Negroes in the Indies."

His monumental book, *De instauranda Aethiopia solute*, was published in Seville in 1627. A mixture of geography, history, and religion, he synthesized existing scholarly knowledge of Africa with the accounts of travelers to Africa and his own first-hand experience. The major theme was the wretchedness of the life of the slaves and the need for a ministry among them. In his treatment of the customs of the various African tribes, he observed that the Madingas were active in proselytizing to the Islamic faith among the other tribes. The major Islamic influence originated from the Moslem Berbers who made trade agreements with the negroes of West Africa. He said that the attraction of Islam and the local tribal cults often caused Christian Negroes to renounce Christianity and return to their original cults. ALONSO placed great blame on the tribal chiefs who, whenever they needed money, would invite the Portuguese to their kingdom to buy slaves. With sarcasm, ALONSO related the justification of Negro slavery given by a chief: "Because God had created whites first and then Blacks who, because they were last, were ordered to serve their greater brothers."

Negroes from Guinea were intelligent, always happy beating their drums, singing, and dancing, and were excellent in running and jumping. They did not wear clothes but in the presence of Spaniards they did. Their king was always accompanied by a retinue of five or six thousand men. Commoners who visited the king had to kneel, bow their heads, extend both hands, then take a handful of earth three times and throw it over their heads. The nobility squatted and were required only to appear to grasp the earth. No one was allowed to speak directly to the king for reason of state, only through a mediator. All, including the king, sat on the floor to eat and were generally satisfied with a little. The Biojoes ate from the same plate. Wine made from the palm tree and a drink called *po* were very popular. Moments of happiness and grief were accompanied by intoxication. A person could consume great quantities of alcohol was highly honored. Polygamy was practiced and children were brought up by their mothers until they reached the age when they could take care of themselves. Some tribes punished adulterers and others did not. Kings beheaded their unfaithful wives and the adulterers; the rest of the populace could seize and sell the adulterer but no

harm was to be done to their wives. They buried their dead on a mound enclosed in a thatched house. When someone died, notice was sent to all the relatives and the different villages, who would then bring gold and other valuables which would be divided in three; the first they buried with the dead, the second they gave to the king, and the third to the relative who was looking after the funeral. Kings were buried secretly because the amount of gold was great and would lure thieves. In some tribes others were immolated with the dead king. At the funeral, the dead man's first wife led the gathering and was expected to remain in mourning for a year. After the burial, all returned to the village square where the young sang and danced in praise of the dead man while the old sat in the square. The dead man's cows were killed to feed the gathering and the hides given to his wives³⁵.

Several tribes worshipped statues of their ancestors but the Islamic religion was very popular. There were many mosques and Moslem schools where the Arabic language was used. ALONSO recalled with alarm the zeal of the Moslem missionaries and how easily they won converts. Families worshipped their own household god. Houses were covered with straw and great care was observed in supervising their cities. Every night certain men patrolled the very wide streets, shouting to families to put out their fires so as not to risk setting the city on fire. In the mornings they cleaned their teeth with a piece of branch called *cuaquo*, washed the floor and walls of their homes with water and combed their hair, wetting the comb with oil to make their hair shine. Then they began the ceremony of driving out evil spirits. They boiled feathers of different birds in a liquid called *mazamurra*. To the accompaniment of chants they drove the devil into the streets and then threw the brew into the street. The Negroes of the Congo and Angola loved cats and dogs. Good natured, they loved to play their six stringed guitar. In Angola, the people were docile and believed in one god.

Here was the first attempt to understand the slave by understanding his social environment in Africa. In an age when most Europeans saw only blackness and judged all Negroes to be similarly inferior to them ALONSO preferred to show that the slaves were products of different tribal groups and, more importantly, members of societies which had civilized political, social, and religious forms. Indirectly, he contrasted the annihilation of the personality of the slave in the New World with the sense of identity that he possessed in Africa. Cut off from his tribal and family ties, the slave, with his eyes constantly filled with tears, was perpetually sad as he became subject to the inhumanity of the slave traders and plantation masters.

What were ALONSO's views on Slavery? Confessing that he treated everyone as he thought just, he supported the views of LUIS DE MOTO-

³⁵ SANDOVAL, *op. cit.*, bk. 1, ch. 11, pp. 63—69.

LINIA who, in his *de iustitia et iure*, held that African slavery was unjust and all who participated in it had sinned grievously³⁶. The two conditions to justify enslaving a person, namely, to be made a prisoner in a just war and to be condemned to slavery as a punishment for crimes, did not obtain in the case of the African slaves. ALONSO was very much a man of his times in not condemning slavery as an institution. He could see clearly that the slaves' exposure to a new society was traumatic and the only new focus of relations was his cruel master. To expect ALONSO to conclude that all slavery was unjust would have been to see him in a context of religious, economic, and social values that did not take definitive shape until the eighteenth century. Very much the heirs of the Roman tradition, Spanish lawyers agreed that slavery was an institution whereby someone was subject to another contrary to nature. But no one drew the conclusion that what was contrary to nature ought to be abolished.

At any rate, African slavery was for ALONSO unjust. He laughed at those who said that the lot of the slaves was better in the New World than in Africa where they were all slaves of their kings: "It is known that in the beginning of the world Our Lord did not people the earth with masters and slaves." To demonstrate that slavery was contrary to nature, he cited TERTULLIAN that "everyman is by nature free but iniquity or adversity made him a slave" and SOLOMON that "the poor man and the king, the monarch and the shepherd, were born from one same lot and passed under the same laws; nature did not pay greater care in creating the prince than the plebeian. Both great and small have one beginning and must have one end."³⁶ ALONSO's pain at seeing the sick slaves left lying on the ground to die, unclothed, was genuine: "They usually died without anyone grieving or caring about their bodily and spiritual ailment. It is uncertain whether they die from neglect or from illness. I have seen this with my own eyes and wept... I remember seeing among many others two who were already dead, lying on the ground like animals, their mouths facing upwards, open and full of flies, their arms crossed as if to signify the cross of eternal condemnation for having died without receiving baptism... would to God that I could inflame the hearts of those who read this and encourage them to help these poor people who have so little assistance."³⁷ ALONSO died in 1652.

The motives of the conquest of the New World were complex. Many were simply interested in increasing their wealth and power. For them the discovery had no ideological significance and, with debateable justification, could argue that it was they who developed the New World. The attitude of the Crown was ambiguous. Viewing the New World as a Spanish colony, it sought to mitigate the exploitation of the colonists

³⁶ *Ibid.*, ch. 14, p. 97.

³⁷ *Ibid.*, p. 110.

by creating institutions like the Council of the Indies and the *audiencia* and issuing innumerable laws. But a colony exists for the good of the mother country and, in truth, the essential problem lay in the very notion of colony. In addition, Spanish institutions were hierarchical and certainly not representative of the native population. The Crown was also the patron of the Catholic Church in the New World and in theory was entrusted with the responsibility of promoting and defending Christian values.

The conquest, then, witnessed the interweaving of these different motivations. Those who struggled for Indian freedom tried to bring about the realization of the Christian conception of the conquest to extend the kingdom of God by peaceful means. Their crusade is more easily explicable if it is understood in a medieval context. In some ways, the scenario of the New World was the same as the twelfth century. While the Christian armies marched in battle array against the Moslems, Franciscan and Dominican friars were journeying to Islamic lands to win over the Moslem by peaceful means.

As the sixteenth century drew to a close, it appeared that the attempt of the pro-Indian movement to create a New World in which all men were brothers had failed. As for the African slave, the decline in the population of the Indians forced the colonists to turn to African slaves to satisfy the demand for cheap labor. Thus began the enslavement of the African, the horrors of which ALONSO DE SANDOVAL adequately described.

Though the church was unable to prevent the debasement of the negro, there were men who were active in the struggle for their dignity. Accepting the long held notion that though the body was enslaved the soul was free, they felt that by participating in the Christian way of life the slaves would enjoy the kingdom of God. But the failure of Spanish Christianity to achieve the harmonization of races in the New World must not blind one to the heroic efforts of those who saw in Christianity the hope of realizing true human dignity. There have been few instances of such a concerted effort to bring about the universal brotherhood of man by peace and love. Their defense of the principle of freedom, their struggle to get the authorities to make restitution to the Indians, their willingness to die for their ideals, are qualities that have inspired many.

ZUR BEDEUTUNG UND SITUATION DER PASTORALINSTITUTE IN DER DRITTEN WELT

von Hans Czarkowski

Bischofssynode in Rom und Pastoralinstitute

Die mögliche Relevanz der Pastoralinstitute in der Dritten Welt für den missionarischen Dienst und die Evangelisierung allgemein war kein zentrales Thema der Römischen Bischofssynode über die *Evangelisierung in der Welt von heute* (27. 9. 1974 — 26. 10. 1974). Und doch hat die Aufgabenstellung der Pastoralinstitute, wie sie im II. Vatikanum skizziert wurde, thematisch im Mittelpunkt der Bischofssynode gestanden. Die Weiterbildung der Priester nach dem Studienabschluß¹, die Ausbildung der Laien für die verschiedenen Dienste² und insbesondere die Ausbildung von Missionaren, von Spezialisten für die Missionsarbeit und für die wissenschaftliche Fundierung des Dialogs mit den nichtchristlichen Religionen und Kulturen³ sind in den Konzilstexten als Aufgabe der seinerzeit noch zu entwickelnden Pastoralinstitute genannt.

Auf die Bedeutung gleicher und ähnlicher Aufgaben haben die Bischöfe in Rom hingewiesen, wenn auch in einer Sprache, die bereits klarer die modernen pastoralen Bedürfnisse in der Welt von heute artikuliert. Denn die Leiter von Basisgemeinden sind pastoral zu schulen und ihre Lehrer sind wiederum in besonderen Kursen auszubilden, die stärkere Verselbständigung der Teilkirchen und der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen, wie sie im Mittelpunkt der Synode standen, verlangen eine entsprechende Ausbildung, wie sie bereits im II. Vatikanum als Aufgabe der Pastoralinstitute genannt wurde, und zeitgemäße Evangelisierung ist ohne Weiterbildung der Priester nicht denkbar. Dieser Zusammenhang zwischen der Zielsetzung der Bischofssynode und der durch das II. Vatikanum umrissenen Aufgabe der Pastoralinstitute drückte sich auch in den vorbereitenden Beiträgen verschiedener Pastoralinstitute für regionale, nationale und übernationale Bischofskonferenzen aus. Die Stellungnahmen einzelner Bischöfe dürften (was noch näher zu untersuchen wäre) sicher von der Erfahrung der Pastoralinstitute mit geprägt worden sein⁴.

¹ Vgl. Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 22

² Vgl. Dekret über das Laienapostolat, Nr. 32

³ Vgl. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Nr. 31; vgl. auch HORST RZEPKOWSKI, *Die Bedeutung der Kultur- und Pastoralinstitute für die missionarische Verkündigung*, in: *verbum svd.*, Vol. 13 (1972) 131—139, hier 135 f.

⁴ Vgl. z. B.: AMECEA *Preparations for Synod of Bishops*, Document No. 10, Position Paper on the *INSTRUMENTUM LABORIS*. Prepared by the Staff of the Pastoral Institute of Eastern Africa, Gaba, Kampala, Uganda

Wesentlich transparenter als im thematischen Bereich ist der Einfluß der Pastoralinstitute der Dritten Welt über die personelle Besetzung wichtiger Funktionen in der Synode gewesen. L. KAUFMANN hat in seinem Bericht *Bischofssynode ohne Manifest*⁵ die Bedeutung der Tatsache hervorgehoben, daß der zweite Spezialsekretär der Bischofssynode aus der Dritten Welt berufen wurde, D. S. AMALORPAVADASS, Direktor des NBCLC (National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, Bangalore/Indien).

Die Schwierigkeiten bei der Erstellung des Abschlußdokumentes sind nach L. KAUFMANN zu einem erheblichen Teil durch die unterschiedlichen Auffassungen der beiden Spezialsekretäre, D. S. AMALORPAVADASS und P. GRASSO (Pastoraltheologe der Gregoriana-Universität) entstanden⁶. In diesen beiden Personen standen sich also je ein Vertreter der Pastoraltheologie im universitären Raum, P. GRASSO, und des pastoralen Konzepts eines Pastoralinstituts der Dritten Welt, D. S. AMALORPAVADASS, gegenüber, wenn dies auch nicht die Diskussion in ihrer Gesamtheit nur annähernd klären kann. L. KAUFMANN hat in seinem Aufsatz sehr deutlich auf diese unterschiedliche Sicht pastoraltheologischen Denkens hingewiesen⁷. Wenn auch im Rahmen der Bischofssynode die aufgeworfenen pastoralen Fragen der Evangelisierung theologisch nicht abschließend in einem Schlußdokument geklärt werden konnten, so ist gerade in der theologischen Begründung einer fundierten pastoralen Ausbildung und Weiterbildung der Träger der Evangelisierung eine wesentliche Aufgabe für die Pastoralinstitute in den nächsten Jahren zu sehen.

Beiträge zur Klärung der Situation und Rolle der Pastoralinstitute

Unabhängig von der Bischofssynode wurden bereits vereinzelt Versuche im deutschsprachigen Raum unternommen, die Situation und den gegenwärtigen Entwicklungsstand der Pastoralinstitute in der Dritten Welt zu untersuchen. H. RZEPKOWSKI hat in dem bereits angeführten

⁵ L. KAUFMANN, *Bischofssynode ohne Manifest*, in: *Orientierung*, 37 (1974) 228—232.

⁶ L. KAUFMANN, a.a.O., 229 f.

⁷ L. KAUFMANN, a.a.O., 230. Der folgende Abschnitt läßt erkennen, wie sehr das Konzept von AMALORPAVADASS auf pastorale Erfahrungen zurückgeht: „AMALORPAVADASS allerdings hat da eine ganz andere Auffassung von Theologie. Gemäß dem von der Synode zuerst eingeschlagenen Erfahrungsweg bezeichnete er die verschiedenen Situationen und Realitäten der Welt als den ‚Umkreis, worin Gott gegenwärtig wird und sich uns offenbart‘. In ihnen als einer Vielzahl von ‚Zeichen der Zeit‘ zu lesen, sie als solche zu erspüren und zu deuten, sei die Aufgabe: Nur so könne die Synode zu der Einsicht gelangen, was Gott mit der Kirche vorhabe, und in diesem Sinne gelte es, zugleich eine ‚Theologie‘ wie einen ‚Weg‘ und ein ‚Programm‘ der Evangelisation zu erarbeiten.“

Aufsatz über *Die Bedeutung der Kultur- und Pastoralinstitute für die missionarische Verkündigung*⁸ sechs Pastoralinstitute knapp beschrieben, einen kurzen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Pastoralinstitute bis zum II. Vatikanischen Konzil gegeben und die Funktionen der Pastoralinstitute in der These zusammengefaßt: „Die Pastoral- und Kulturinstitute sind von der Missionstätigkeit her gefordert; denn nur eine angepaßte Missionstätigkeit kann nach dem Missionsdekret als eigentliche Missionierung gewertet werden. Darüber haben sie aber ihre spezifische eigene Funktion darin, das Stadium der Missionskirche zu beenden und die mündige Teilkirche mitbegründen zu helfen“.⁹

Alle drei Aspekte sind wissenschaftlich und pastoraltheologisch weiter zu klären; der Verlauf der Römischen Bischofssynode liefert dazu genügend Motive und Zielvorstellungen. Die historische Analyse der Entwicklung der Pastoralinstitute im Spannungsfeld zwischen einer von Europa abhängigen „Missionskirche“ und der wachsenden Eigenständigkeit von Teilkirchen in Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika ist fortzusetzen. Die Umschreibung der Zielsetzung der Pastoralinstitute ist verstärkt zu reflektieren und die Untersuchung ihrer pastoralen Relevanz für den missionarischen Dienst und die Evangelisierung allgemein ist neu zu konzipieren.

Darüberhinaus ist zu fragen, ob nicht gerade die Pastoralinstitute auf Grund ihrer Verbindung mit den Ansätzen an der Basis der Verkündigung Kontaktzentren für eine internationale ideelle und spirituelle Rückkoppelung zwischen den Teilkirchen sein könnten. Wenn auch im Rahmen dieses Aufsatzes nur einige weitere Bausteine für diese Beiträge geliefert werden können, so möchte er doch einen weiteren Schritt auf eine tiefergehende wissenschaftliche Auseinandersetzung über die Pastoralinstitute bedeuten.

H. RZEPKOWSKI geht in seiner historischen Beschreibung der Entwicklung der Pastoralinstitute nur bis zu den Aussagen des II. Vatikanum. Gerade durch die Impulse des Konzils, wie sie eingangs erwähnt wurden, hat sich die Bedeutung der Pastoralinstitute insbesondere in der Dritten Welt verstärkt. Diese Entfaltung der Pastoralinstitute in den ersten Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil wird aus den Arbeitsunterlagen und Ergebnissen einer Konferenz deutlich, die am 28. 1. 1970 in Aachen auf Anregung von W. WISSING stattgefunden hat. M. E. stellen diese Dokumente einen Schlüssel zum Verständnis der Aufgabe der Pastoralinstitute dar, da sie eine Bestandsaufnahme in der Halbzeit zwischen II. Vatikanum und Bischofssynode vornehmen. Zu dieser Tagung wurde von PRO MUNDI VITA ein Arbeitspapier eingebracht, das sich eingehend mit *Sinn, Möglichkeiten, Ausrüstung und Statut der*

⁸ Vgl. H. RZEPKOWSKI, a.a.O. 131—139

⁹ Vgl. H. RZEPKOWSKI, a.a.O. 139

Pastoralinstitute befaßt¹⁰. Es soll hier bis auf die Adressen der Pastoralinstitute ungekürzt wiedergegeben werden:

Sinn, Möglichkeiten, Ausrüstung und Statut der Pastoralinstitute

Einleitung

Seit dem Ende des 2. Vatikanischen Konzils, und besonders während dieser letzten Monate, stellen wir fest, daß die Kirchen überall in der Welt, besonders aber in Afrika, die Notwendigkeit erkennen, über Instrumente der Analyse, der Planung und der Beratung im Dienst der Leitung der Ortskirche zu verfügen. Dennoch gibt es nur wenige Gegenden, wo die Antwort auf diese Notwendigkeit konkrete Gestalt gefunden hat, und wo — regionale, nationale oder internationale — Pastoralinstitute errichtet worden sind.

Inzwischen verstärkt sich der Druck auf Einrichtung neuer Institute. So haben sich z. B. die Bischofskonferenzen (oder die Konferenzen der Ordensoberen) der folgenden Länder an PRO MUNDI VITA gewandt und um Hilfe bei der Errichtung solcher Institute gebeten: Malawi, Zambia, die Gemeinschaft der Bischofskonferenzen Zentralafrikas und des Caméroun (Caméroun, Congo-Brazzaville, Zentralafrikanische Republik, Tschad), Nigeria (wo das Institut von Ibadan ein nationales Institut werden sollte), Ghana (wo das Pastoralinstitut im Embryostadium sich zu einem wirklich leistungsfähigen Institut entwickeln möchte), Indonesien (wo zur Zeit einige vorbereitende Studien durchgeführt werden, und wo die Franziskaner und Jesuiten eine Equipe vorbereiten).

1. Sinn der Pastoralinstitute

1. Die Teilkirchen und die Bischofskonferenzen sind, ebenso wie die diözesanen und interdiözesanen Pastoralräte, durch Vatikan II und durch die beiden Römischen Synoden aufgewertet worden. Dennoch führen die Konzilsdekrete und die Perspektiven der Synoden nur sehr langsam zu einer Neuformung und ernsthaften Erneuerung der Instrumente der Seelsorgearbeit. Tatsächlich fehlt es fast überall an einer Infrastruktur für die Analyse und die Reflexion. Diejenigen, die Entscheidungen fällen müssen, und auch die neu geschaffenen Organe, deren Aufgabe es ist, Entscheidungen (decisiontaking) vorzubereiten (Pastoralräte, diözesane und interdiözesane Synoden usw.), verfügen nicht über die notwendigen Informationen, um schnell und sicher zu urteilen.

2. Weiterhin erfährt die Veränderung der modernen Gesellschaft eine solche Beschleunigung, daß der Dialog zwischen Kirche und Welt ein beobachtendes Instrument erfordert, das in der Logik von *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes* eine doppelte Funktion hat: Im Namen des Volkes Gottes und seiner Leitung die Welt und das Volk Gottes in seiner konkreten und lokalen Entwicklung beobachten.

3. Außerdem sind die jungen Kirchen verpflichtet, gleichzeitig die Probleme einer noch nicht dagewesenen sozio-kulturellen Revolution und der Verwirklichung einer nicht-abendländischen Kirche zu bewältigen. Dabei fehlt es ihnen zu oft an den notwendigen elementaren Mitteln, um sich ohne Entmutigung auf

¹⁰ PRO MUNDI VITA, *Sinn, Möglichkeiten, Ausrüstung und Statut der Pastoralinstitute*, vervielfältigtes Manuskript, 6 S., Januar 1970

den Weg machen zu können. Vergessen wir nicht, daß diese oft noch sehr schwachen (zerbrechlichen, der Übersetzer) Kirchen mit allen Problemen der abendländischen Kirchen konfrontiert sind (Säkularisierung, tatsächlicher Inhalt der christlichen Botschaft, Krise des Priestertums und des Ordenslebens, ökumenischer Dialog). Sie haben nicht die Zeit gehabt, eine erste Identität soziokulturell verwurzelter Kirche zu verwirklichen, und müssen sich schon wieder auf den Weg begeben in einer Welt (und oft auch in einer Kirche) der Unordnung.

4. Es sei auch auf den ständig wachsenden Bedarf der Kirche an Zentren hingewiesen, die auf interdisziplinärer Basis arbeiten. Wo einerseits der Dialog zwischen der Theologie und den Geisteswissenschaften institutionalisiert wird, und wo andererseits Priester und Laien, Spezialisten der Seelsorgearbeit und Spezialisten der Probleme der Menschen sich gegenseitig helfen, wahrhaft befreiende Antworten (*réponses libératrices*) zu finden.

5. Schließlich wird eine internationale und multilaterale Hilfe für die Seelsorgearbeit — obwohl eine der Notwendigkeiten von wachsender Bedeutung — ohne die Existenz nationaler oder regionaler Pastoralinstitute niemals in zufriedenstellender Form verwirklicht werden können. Der Mensch der westlichen Welt fordert ein Minimum an Vorausschau (*prospective*) und Programmierung, bevor er sich mit seinem Geld oder seiner Person engagiert. Die Verantwortlichen der Missionsgesellschaften und der Päpstlichen Missionswerke erfahren das täglich.

II. Möglichkeiten

1. Informationstätigkeit:

a) auf der Ebene der Verantwortlichen: die Analyse der Situation; die Vermittlung von Erfahrungen der Seelsorgearbeit im Lande selbst oder anderswo; die Vermittlung von wesentlichen Informationen über die anderen christlichen Kirchen des Landes.

b) auf der Ebene des Volkes Gottes: ein Presse- und Informationsdienst für die Öffentlichkeit durch die Massenmedien (in enger Verbindung mit dem Sekretariat der Bischofskonferenz).

2. Bildungsarbeit:

a) „Seminare“ für Bischöfe und höhere Führungskräfte durchführen;

b) weiterbildende Kurse für Priester und andere Mitarbeiter in der Seelsorge durchführen;

c) sonstige Bedürfnisse in diesem Bereich aufspüren und Lösungsmodelle vorschlagen oder durch geeignete Mittel zu ihrer Lösung beitragen (Ausbildung der zukünftigen Priester, der Seelsorgehelfer [*animateurs pastoraux*], der Religionslehrer, der Sozialhelfer [*animateurs sociaux*]; Kurse für Verlobte usw.);

d) über die Möglichkeiten der Ausbildung und der Weiterbildung im Land selbst und im Ausland informieren.

3. Forschungsarbeit im Dienst der Verantwortlichen und der nachkonziliaren Organe des *decision-making*:

a) Umstrukturierung der Organisation der Ortskirche;

b) neue Formen der Liturgie und des Gebetes;

c) Berichte über das Verhältnis der Kirche zu bedeutenden Sektoren des menschlichen Lebens (gesellschaftliche Organisation, Wirtschaft, Bildung, Caritas);

- d) Berichte über das Verhältnis Kirche-Staat;
- e) Berichte über andere christliche Kirchen auf nationaler Ebene;
- f) Berichte über andere katholische Kirchen.

N. B. Das Pastoral-Institut muß nicht notwendigerweise selbst alle diese Aufgaben übernehmen; es muß sie, dank seiner Verbindungen, anderen, besser spezialisierten Leuten, anvertrauen können oder Studiengruppen ad hoc bilden.

III. Ausrüstung

1. Es ist nicht notwendig, daß jedes Land ein eigenes Pastoral-Institut errichtet; kleine afrikanische Länder sollten sich zusammenschließen, um ein gemeinsames Pastoral-Institut unterhalten zu können.

2. Für große Länder wird ein Institut nicht genügen; hier müßte man an ein gut ausgerüstetes Nationalinstitut und an ihm angeschlossene Regionalzentren denken (z. B. Indien).

3. In anderen Ländern muß man an ein internationales Institut denken mit ihm angeschlossenen Zentren (vielleicht genügt eine Seelsorgeabteilung, die dem Sekretariat der Bischofskonferenz angegliedert ist).

4. Personal und Baumaßnahmen sollen auf das notwendige Minimum beschränkt bleiben; es ist viel wichtiger, daß diese Institute von den Bischofskonferenzen ernstgenommen werden, als daß sie zwar beeindruckend, aber nicht arbeitswirksam sind.

5. Allgemein sollte ein Pastoral-Institut verfügen über:

a) einen Theologen, der vor allem in Pastoraltheologie ausgebildet ist und der über eine sehr gründliche und persönliche Kenntnis der religionssoziologischen Probleme des Landes verfügt;

b) einen Soziologen (oder Anthropologen mit einer guten soziologischen Ausbildung);

c) ein kleines Arbeitsteam (Sekretariat, Organisation der Bildungsseminare usw.).

Es ist unmöglich, detailliertere Angaben zu machen; jeder Fall sollte getrennt geprüft werden.

IV. Statut

1. Grundsätzlich sollte das Pastoral-Institut gleichzeitig von der Bischofskonferenz, den Konferenzen der Ordensoberen und dem interdiözesanen Seelsorgerat abhängen. Tatsächlich ist es nicht als ausführendes Organ der Bischofskonferenz gedacht (wie es die Sekretariate [Catholic Secretariates] der Bischofskonferenzen in der Regel sind).

Es muß genügend unabhängig sein, um tatsächlich im Dienst aller Mitglieder des Volkes Gottes stehen zu können und nicht nur oder ausschließlich im Dienst der kirchlichen Hierarchie. Im letzteren Falle würden sein Ansehen und seine Glaubwürdigkeit leiden. Andererseits darf es nicht ein Fremdkörper, ein autonomes Zentrum innerhalb der Ortskirche werden. In diesem Fall würde es aufhören, im Dienst dieser Kirche und ihrer Leitung zu arbeiten.

2. In der Praxis wird es nicht leicht sein, die rechte Mitte zwischen einer übertriebenen Unabhängigkeit und einer allzu begrenzten, und darum zur Frustrierung führenden, Freiheit zu finden. Dort wo keine interdiözesanen Seelsorgeräte bestehen, scheint es, daß das Kontrollorgan der Institute aus Vertretern der Bischofskonferenz, der Versammlung der Ordensoberen (der Männer-

und der Frauenorden) und der wesentlichsten und dynamischsten Laienorganisationen zusammengesetzt sein sollte.

(Bibliographie: siehe G. TOUSSAINT, *Church Leadership*, in: *Modern Mission Dialogue (Theory and Practice)*, ed. PRO MUNDI VITA, Ecclesia Press, Shannon, Irland, 1969, 183—198.) — Januar 1970¹¹.

Das Ergebnis der Arbeitsbesprechung, an der Vertreter verschiedener Werke teilnahmen, wurde in 5 Punkten zusammengefaßt und nannte vor allem Kriterien für die weitere strukturelle und finanzielle Förderung der Pastoralinstitute in der Dritten Welt. Auch dieses Dokument soll im Wortlaut wiedergegeben werden:

„1. Als Ziel der Pastoral-Institute wurde formuliert: Die Kirche muß sich wandeln und sie muß sich ständig wandeln, weil die Umweltbedingungen und Lebensverhältnisse des Menschen sich ständig ändern. Hier liegt zugleich das grundsätzliche Problem der Pastoral-Institute (wie aller Institutionen), daß sie den Anforderungen der ‚Welt in Entwicklung‘ gewachsen sein müssen.

Kriterien für den Aufbau eines Pastoral-Instituts sind bisher nicht allgemein festgelegt, doch werden in steigendem Maße vorgängig zur Errichtung solcher Institute pastoral-soziologische Untersuchungen durchgeführt, deren Ergebnisse dann als Grundlage für entsprechende Entscheidungen dienen.

2. Unter den Aufgaben der Pastoral-Institute kristallisierten sich drei große Bereiche heraus: Analyse/Forschung/Information, Planung/Vorausschau sowie (Aus-)Bildung. Dabei bilden die Bereiche Analyse/Forschung/Information sowie Planung/Vorausschau die zeitlich und sachlich primäre Aufgabe, da sich jedes Bildungsprogramm auf Analysen und Planungen beziehen muß. Jedenfalls wurde die Verbindung dieser Bereiche mehrfach gefordert, da sie untrennbar sind und sich gegenseitig beeinflussen.

Wichtig ist, daß die Initiativen für solche Institute (wie allgemein für die Pastoralplanung) von der Ortskirche ausgehen müssen. Damit ergeben sich notwendigerweise verschiedene Formen der Pastoralplanung, hier speziell der Pastoral-Institute.

3. Der Begriff *Pastoral-Institut* ist hier sehr weit gefaßt. ‚Alles, womit die Kirche zu tun hat, ist pastoral.‘ Anlaß zu dieser Klarstellung war die Frage, ob nicht die soziale Aktion in den Aufgabenbereich eines solchen Instituts hingenommen werden müsse.

Die soziale Thematik gehört eindeutig in die Diskussion und Planung der kirchlichen Tätigkeit. Doch wurde befürwortet, Sozial-Institute getrennt von den Pastoral-Instituten zu errichten. Dafür spricht vor allem die Erfahrung, daß die soziale Aktion fast unweigerlich zu Konfliktsituationen mit der staatlichen Gewalt führt. — Eine Zusammenarbeit zwischen Instituten beider Art soll jedoch angestrebt werden.

4. Das entscheidende praktische Hindernis für die Arbeit solcher Institute ist der Mangel an qualifizierten Mitarbeitern. In Afrika und Asien werden dazu überwiegend weiße Missions-Kräfte für diese Aufgaben eingesetzt, wodurch das Problem noch verschärft wird. Denn gerade an diesen für die Zukunft entscheidenden Stellen werden einheimische Mitarbeiter gebraucht. Und, die jungen

¹¹ PRO MUNDI VITA, *Sinn, Möglichkeiten, Ausrüstung und Statut der Pastoral-institute*, a.a.O., 1—4

Kirchen wollen eigenes Personal für diese Aufgaben, so wie ja auch der Aufbau ihrer Nation wesentlich von Menschen des eigenen Volkes getragen wird. — In der gegenwärtigen Situation kann man nur sagen, daß die jungen Kirchen für die Aufgaben der Pastoralplanung einheimische und fremde Spezialisten brauchen. Die Frage der Nationalität muß dabei eine sekundäre Rolle spielen. (Es geht nicht um eine nationale Selbstbesinnung).

Einheimische Fachkräfte, in Europa ausgebildet, haben oft die dortige Mentalität übernommen und sind darum nicht freier als ihre weißen Kollegen. Unabdingbare Qualifikation muß für sie sein, daß sie den Anforderungen der ‚Welt in Entwicklung‘ an die kirchliche Gemeinschaft entsprechen können (vgl. 1.).

Es ist in diesem Zusammenhang zu überlegen, ob der (notwendige) Einsatz nicht-einheimischer Spezialisten nicht grundsätzlich im Rahmen zeitlich begrenzter Aufträge erfolgen sollte.

5. Folgende Vorschläge entwickelten sich aus der Diskussion:

a) eine Erfassung aller verfügbaren Fachkräfte für Aufgaben der Pastoralplanung (*PRO MUNDI VITA*, Brüssel, hat schon aus eigener Initiative damit begonnen);

— es sollen sowohl alle einheimischen Fachleute wie Missionskräfte erfaßt werden, fertig ausgebildete wie auch noch in der Ausbildung stehende (oder noch auszubildende) Fachkräfte;

— die Ausbildung muß den Anforderungen (vgl. unter 1 und 4) gerecht werden, notwendige Sprach- und Landeskenntnisse vorausgesetzt;

— für die Arbeit der Pastoral-Institute und somit auch für den Bereich der Ausbildung soll eine ökumenische Ausweitung grundsätzlich möglich sein und bei Möglichkeit angestrebt werden;

— es soll grundsätzlich eine kombinierte Ausbildung ermöglicht werden, damit diesen Leuten eine Ausweichmöglichkeit offensteht, wenn sie — aus den verschiedenen Gründen — ihre spezielle Aufgabe abgeben;

— die Erfassung (und Vermittlung) der Spezialisten, ebenso die Förderung ihrer Weiterbildung, muß möglichst schnell durchgeführt werden;

— entsprechend sollen die Hilfsorganisationen Stipendien für die Ausbildung von Fachkräften anbieten (die Verwaltung der Stipendien u. U. einem Counterpart im jeweiligen Land übertragen);

— einzige Bedingung für die Zusage der Stipendien soll sein, daß die Ausbildung dieser Spezialisten für das bestimmte Land nötig ist und von dort gewünscht wird;

b) Die Hilfsorganisationen fördern Maßnahmen nach Priorität; entsprechend wurde klargestellt: Pastoral-Institute können solange gefördert werden, wie sie Priorität haben¹².

¹² PWG — Projektenabteilung, Zusammenfassung des Arbeitsgespräches am 28. 1. 70 in Aachen über „Sinn, Möglichkeiten, Ausrüstung und Statut der Pastoralinstitute“, vervielfältigtes Manuskript, 2 S. — Über den Teilnehmerkreis findet sich folgende Angabe: „Teilnehmer an dem Arbeitsgespräch waren Vertreter von *PRO MUNDI VITA*, Brüssel (verantwortlich für das Arbeitspapier); *Lumen vitae*, Brüssel; *Fastenopfer der Schweizer Katholiken*, Luzern; *PWG Schweiz*; *SEDOS*, Kommission der Propaganda fide für Katechistenfragen, Rom; *MISEREOR*, Aachen; *ADVENIAT*, Essen; *Ludwig-Missionsverein*, München (heute: *MISSIO* München); *PWG*, Aachen (heute: *MISSIO* Aachen) sowie Kardinal KIM, Seoul.“ (Aachen, 4. Februar 1970)

Um die bessere Wertung der beiden Dokumente zu ermöglichen, ist darauf hinzuweisen, daß in dem Anhang zum Arbeitspapier folgende Zahlen für Pastoralinstitute angegeben werden: Afrika 6, Europa 3, USA 1, Asien 3, Lateinamerika 11 (jedoch enthält diese Angabe für Lateinamerika auch regionale Zentren für Katechese, während in den Angaben für die anderen Kontinente Katechistenzentren und katechetische Zentren für den Religionsunterricht etc. nicht enthalten sind)¹³.

Eine Zusammenstellung der Auslandsabteilung von *MISSIO* (Aachen) aus dem Jahre 1975 ergibt folgende Zahlen für die Pastoralinstitute in Afrika, Asien und Ozeanien: *AFRIKA* fünf Pastoralinstitute im engeren Sinn (keine Katechistenzentren, keine theologischen Fakultäten o. ä.): 1. Gaba (Uganda, für die AMECEA-Länder), 2. Lumko (Südafrika), 3. Ibadan (Nigeria), 4. Abidjan (Elfenbeinküste), 5. Butare (Rwanda). — *ASIEN* neun Pastoralinstitute (ebenfalls im engeren Sinn): 1. Manila (*EAPI*-East Asian Pastoral Institute, überregional für Ostasien und Südostasien), 2. Solo (Indonesien), 3. Flores (Indonesien), 4. Taipeh (Taiwan), 5. Bangalore, 6. Hyderabad, 7. Ernakulam-Cochin, 8. Tindivanam (5 bis 8 alle Indien), 9. Multan (Pakistan). — *OZEANIEN* ein Institut: Goroka (Papua-Neuguinea)¹⁴.

Die Zahlen lassen erkennen, daß sich insbesondere für Asien eine zahlenmäßig starke Entwicklung der Pastoralinstitute in den letzten Jahren abzeichnet. Sicher ist die Abgrenzung der Pastoralinstitute von anderen kirchlichen Institutionen nicht einfach; als Kriterium wurde bei der Aufstellung dieser Zahlen die umfassende pastorale Weiterbildung und Ausbildung als Ziel der Institute gewählt. Die regionalen katechetischen Zentren und die pastoraltheologischen Abteilungen an Seminaren und theologischen Hochschulen in der Dritten Welt wurden nicht genannt, auch wenn dort ein wesentlicher Teil der pastoralen Arbeit mitgeleistet wird. Um noch klarer die Arbeit der Pastoralinstitute in der Dritten Welt zu verstehen, ist eine Einzeldarstellung erforderlich. Diese soll nach möglichst gleichbleibenden Aspekten erfolgen, wie Zielsetzung, Struktur, Programme, Effizienz.

Eines der ältesten Pastoralinstitute ist das *East Asian Pastoral Institute* (*EAPI*, Manila), dessen erste Ansätze auf das Jahr 1953 zurückgehen. Es soll darum zuerst vorgestellt werden. In weiteren Aufsätzen werden die Pastoralinstitute in Asien (Indien, Indonesien, Pakistan, Taiwan) vorgestellt und die Arbeit des *Melanesien Social Pastoral Institute* in Ozeanien beschrieben. Die Darstellung der Pastoralinstitute Afrikas und Lateinamerikas ist im Rahmen dieser Serie vorerst noch nicht geplant.

¹³ Vgl. *PRO MUNDI VITA*, *Sinn, Möglichkeiten, Ausrüstung und Statut der Pastoralinstitute*, a.a.O., 5 f.

¹⁴ Vgl. *Bericht*, *Melanesian Social Pastoral Institute*; in: *ZMR*, 54 (1970) 73 f.

DARSTELLUNG DER PASTORALINSTITUTE IN ASIEN UND OZEANIEN

1. EAPI — East Asian Pastoral Institute — Manila/Philippinen

Zur Geschichte und Zielsetzung

Das EAPI wurde 1953¹⁵ von P. JOHANNES HOFINGER S.J. nach seiner Ausweisung aus China gegründet. Er leitete das Institut bis zum Jahre 1965. Während dieser Zeit war das Pastoralinstitut noch in sehr bescheidenen Räumen in Mandaluyong in der Nähe von Manila untergebracht. Hauptakzente der Arbeit der ersten Jahre lagen auf der Verbreitung katechetischer und pastoraler Publikationen sowie in der Förderung einer an die asiatischen Kulturen angepaßten Liturgie und Katechese durch Vorträge und Kurse.

Im August des Jahres 1965 erfolgte eine Neuorganisation des EAPI mit dem Ziel, eine breiter angelegte missionarische Pastoral auf der Grundlage der Ergebnisse des Zweiten Vatikanum zu entwickeln und diese in Kursen auf akademischem Niveau Missionaren und einheimischen Führungskräften der Kirche in Asien zu vermitteln.

Um dies zu ermöglichen, wurde das Institut als eigenständige Einrichtung ausgebaut und erhielt neue Gebäude auf dem Gelände der Universität der Jesuiten *Ateneo de Manila*. Diese Lage war auch für eine enge Zusammenarbeit mit der sozialwissenschaftlichen Fakultät des *Ateneo de Manila* günstig. Außerdem konnte auf die Bibliothek des *Loyola House of Studies*, einer Ausbildungsstätte für Theologiestudenten, die sich auf dem gleichen Terrain befindet, zurückgegriffen werden.

Die Leitung des neu konzipierten Instituts übernahm P. A. NEBREDÁ SJ, der zuvor längere Zeit in Japan tätig gewesen war¹⁶. Das EAPI verfolgt

¹⁵ Vgl. Informationsheft für Teilnehmer, *East Asian Pastoral Institute, Program*, gedruckter Prospekt, keine weiteren Angaben. — In früheren Prospekten findet sich auch die Angabe 1955 als Jahr der Gründung des EAPI. — Nach J. HOFINGER, *Katechetik heute* (Freiburg 1961) 44 wurde das Institut 1954 gegründet und hieß damals *Institute of Mission Apologetics*.

¹⁶ Vgl. biographische Angaben zu P. A. NEBREDÁ, in: *Students Handbook*, EAPI, 1974, Offsetdruck, nicht ediert, 48 S.; hier: S. 27: „Father ALFONSO M. NEBREDÁ, S.J., S.T.D. (Gregorian), Director

Father Nebreda has been Director of the East Asian Pastoral Institute since it was established as an interprovincial work of the East Asian Jesuit Assis­tancy, August 15, 1965. Born in Bilbao, Spain, he has spent a considerable time in the East, working in Japan from 1950 to 1958 and returning to Sophia University in 1964 after teaching at the Lumen Vitae Institute in Brussels and the Gregorian University and Regina Mundi Institute in Rome. From Sophia he was appointed to his present position.

Father Nebreda is constantly called upon to give courses not only in the various countries of Asia but all over the world. Recent years took him to Hong Kong, Bangkok, Taiwan, South America, Africa, United States, and Australia where he gave talks at the National Seminar on Catechetics which preceded the Eucharistic Congress of February 1973. He has written several books, as

in seinen pastoralen Weiterbildungskursen folgende Ziele: spirituelle Erneuerung, theologische Weiterbildung, Studium pastoraler Methoden zur Sicherung einer besseren Effizienz pastoraler Arbeit in der Evangelisierung allgemein und speziell für den missionarischen Dienst in Südostasien¹⁷.

Um in seiner Arbeit möglichst wirksam zu sein, richtet sich das *EAPI* vor allem an Personen, die in der Pastoral ihrer Lokalkirchen eine führende Stellung einnehmen, wie z. B. Leiter von Katechistenzentren, Mitglieder diözesaner Pastoralräte, Verantwortliche für die Katechese und die Planung katechetischer und religionspädagogischer Programme. In den letzten Jahren werden aus dem gleichen Motiv Gruppen von Teilnehmern aus den verschiedenen asiatischen Regionen Einzelteilnehmern vorgezogen. Kamen früher hauptsächlich Missionare zu den Kursen, so werden gegenwärtig mehr und mehr einheimische kirchliche Führungskräfte ausgewählt¹⁸.

In den Weiterbildungskursen des *EAPI* geht es nicht ausschließlich um eine Vermittlung von theologischem Wissen und von pastoralen Methoden, sondern um eine grundlegende Einstellungsänderung der Teilnehmer, wie es bereits GEORGE S. MELLIS (Hong-Kong) in einer ausführlichen Darstellung der Ziele des *EAPI*¹⁹ hervorgehoben hat. Die Zielvorstellung eines *neuen Menschen*²⁰, das *Leben in der Gruppe*²¹ und eine *conversion*²² sind wesentliche Komponenten dieses den ganzen Menschen erfassenden Bildungskonzeptes. In seiner pastoralpsychologischen Methodik und Thematik orientiert es sich vor allem an der Arbeit des Internationalen Zentrums *Lumen Vitae* in Brüssel²³, sucht aber auch gerade im psychologischen Bereich der asiatischen Mentalität gerecht zu werden, denn unter den Dozenten für Gruppendynamik und Psychologie sind eine philippinische Dozentin (Miss TERESITA NITORREDA) und eine vietnamesische Ordensschwester (Schwester To THI ANH, O.S.U.) tätig²⁴.

well as articles for a wide variety of publications in many languages, and has played a prominent part in International gatherings such as the International Study Weeks of Bangkok (1962), Manila (1967), Medellin (1968) and San Antonio (1969) and the East Asian Jesuit Secretariate Conference in Hong Kong (1968).“

¹⁷ Nach einer Mitschrift des Verf., Vortrag von P. A. NEBREA zur Eröffnung des Aggiornamento-Kurses 1973, (1. 5. 73), *EAPI*

¹⁸ Vervielfältigtes Informationsblatt zum Basis-Kurs 1973/74, 1 Seite

¹⁹ GEORGE S. MELLIS (Hong-Kong), *L'Institut de Pastorale pour l'Extrême-Orient*, in *Lumen vitae*, Vol. XXIV, (1969) Nr. 2, 325—334 (hier finden sich auch weitere bibliographische Angaben zum *EAPI*)

²⁰ Vgl. G. S. MELLIS, a.a.O., 329

²¹ Vgl. a.a.O., 330

²² Vgl. a.a.O., 331

²³ Vgl. Informationsschrift, a.a.O., unter: *History and Aims*

²⁴ Vgl. *Students Handbook, EAPI*, a.a.O., 28 u. 34

Struktur

Nach dem neuesten Organisationsplan des *EAPI*, der sich seit 1965 in struktureller und personeller Hinsicht mehrfach verändert hat, stehen dem Direktor, P. A. NEBREDÁ, fünf Mitglieder des *Central Board* bei der Leitung des Instituts zur Seite: Rev. JOSE CALLE (Community Life), Rev. ANTONIO LEETAI (Administrator), Rev. FRANCIS CLARK (Finances), Miss TERESITA NITORREDA (Academic Affairs), Rev. MARTIN RAMSAUER (Publications)²⁵.

Der Dozentenstab umfaßt 28 Personen aus elf Nationen, davon sind neun Asiaten. Die Jesuiten stellen mit 21 Patres den größten Teil des Stabes. Fünf Mitarbeiter gehören anderen religiösen Gemeinschaften und Orden an, zwei sind Laien²⁶. Die meisten Dozenten nehmen noch zahlreiche andere wichtige Funktionen im kirchlichen Bereich wahr, zwei sind einheimische Bischöfe von den Philippinen: Bischof FRANCISCO CLAVER (Bukidnon, Mindanao) und Bischof JULIO X. LABAYEN (Chairman of the Office for Human Development of the Asian Bishops Conference).

Die Bildungsarbeit des Instituts wird in zwei verschiedenen Kurstypen geleistet, die jedes Jahr seit 1967 angeboten werden: 1. *Basic pastoral training course* (dieser Kurs dauert 7 Monate, jeweils vom September bis April), 2. *Aggiornamento-Kurs* (jeweils ca. vier Wochen im Frühjahr). Darüber hinaus können Teilnehmer sich zum Weiterstudium an der Universität ATENEÓ einschreiben und den Basiskurs fortsetzen.

Für die Kursteilnehmer steht eine Spezialbibliothek mit pastoralen Schriften und Zeitschriften zur Verfügung. Außerdem verfügt das *EAPI* über eine eigene Publikationsabteilung mit modernen Offsetmaschinen und seit 1973/74 über eine Abteilung für audiovisuelle Hilfen, die noch im Aufbau begriffen ist²⁷.

Programm

Das Programm des pastoralen Basiskurses umfaßte im Jahr 1973—1974 folgende Themen und Schwerpunkte, die hier im englischen Originaltext wiedergegeben werden:

„The East Asian Pastoral Institute offers a stimulating program of integrated studies and experiences, listed as follows:

Philosophy — man's constant search for a better understanding of life and himself in past and present cultures;

²⁵ Vgl. *Students Handbook, EAPI*, a.a.O., 5

²⁶ Vgl. *Students Handbook, EAPI*, a.a.O., 28 u. 33

²⁷ Vgl. East Asian Pastoral Institute-Audio-Visual Department, *Sonolux-EAPI*, Informationstext, 4 Seiten. Vgl. auch: Findings of the Asian Audio-Visual Seminar for Catechetics, Yogyakarta, August 11 to 20, 1974, Bericht 16 Seiten; beide Texte sind nicht ediert worden.

- Behavioral Studies* — man's action and growth through interpersonal relationship in community;
- Liturgy* — the community celebration of life in Christ;
- Revelation* — God's saving presence and action in man's history;
- Faith* — living total response to God's saving action among us;
- Moral Theology* — faith in action: the mature responsible Christian;
- Christ* — center and culmination of God's revelation and man's response in faith;
- Church* — the community of faith with the mission of witnessing to God's saving presence and action in the world;
- Holy Scripture* — Israel's and the Early Church's witness to their experience of God's loving presence and saving action among them;
- Community Living* — fostering ecclesial response in mutual service, witness and unity;
- Intercultural Exchanges* — the enriching experience of living with people from different cultures: personal research into cultural and religious conditions for evangelization;
- Catechetics* — the Christian community sharing and explaining the life of faith;
- Communications Media* — translation of Christ's message into the language of contemporary man so powerfully affected by the audio-visual²⁸.

Alle Kurse werden in englischer Sprache durchgeführt, die Teilnehmer werden auf ihre Kenntnisse hin geprüft. Es besteht jedoch die Möglichkeit am „Linguistics Departement of the University, Ateneo Manila“ in einer Art Vorkurs die notwendigen Englischkenntnisse zu erwerben.

Überlegungen zur Effizienz des EAPI

Wenn auch in diesem Rahmen keine exakte Abschätzung der pastoralen Wirksamkeit des *EAPI* gegeben werden kann, wenn dies überhaupt möglich ist, so sollen doch einige Hinweise zusammengetragen werden. Dabei kann zunächst von den statistischen Daten des *EAPI* ausgegangen werden.

P. RAMSAUER (*EAPI*) plant eine umfassende statistische Auswertung der Teilnehmerzahlen an den Basiskursen und an den Aggiornamento-Kursen. Aus den bisher zugänglichen Unterlagen²⁹ geht hervor, daß von 1967 bis zum Kurs 1974/75 670 Missionare, einheimische Priester, Schwestern und Laien an den Basiskursen des *EAPI* teilgenommen haben. An den Aggiornamento-Kursen nahmen in der Zeit von 1969 bis 1974 352 Personen teil.

<i>EAPI</i> -Basiskurse-Teilnehmer: 1967—1974	Asien	489
	Ozeanien	132
	Afrika	12
	Amerika	30
	Europa	7
		<hr/> 670

²⁸ Vervielfältigter Text des *EAPI*, 1 Seite, keine weiteren Quellenangaben.

²⁹ Handschriftliche Auswertung der Teilnehmerzahlen für die Kurse des *EAPI*, von P. RAMSAUER SJ (*EAPI*), Dezember 1974 (nicht ediert)

Asien	310
Ozeanien	26
Afrika	5
Amerika	8
Europa	3
	<hr/> 352 ³⁰

An den Basiskursen nahmen in den letzten Jahren regelmäßig zwischen 80 bis 90 Personen teil. Hingegen waren die Aggionarmento-Kurse unterschiedlich stark besucht; 1974 zählte der Kurs sogar 100 Teilnehmer. Insgesamt läßt sich bereits aus diesen Zahlenangaben ein zunehmendes Interesse an den Kursen des *EAPI* bei den Führungskräften der Kirchen in Asien und auch sogar in Ozeanien feststellen. Nach Mitteilungen von P. RAMSAUER können bei weitem nicht alle Interessenten an den Kursen teilnehmen. So ist insbesondere für die Zulassung zu den Basiskursen ein positives Abschneiden in einem psychologischen Auswahltest erforderlich. Dieser Test umfaßt verschiedene persönlichkeits-theoretische Verfahren, die von dem Psychologen und Mitglied des Dozentenstabes, P. FRANCIS PARISI S.J., konzipiert worden sind und insbesondere der Auslese psychisch nicht stabiler Teilnehmer dienen. Personen, die bei dem Auswahltest nicht positiv abschneiden, werden nicht zur Teilnahme zugelassen oder ihnen wird von der Teilnahme abgeraten. Durch diese Vor-Auswahl wird seitdem erreicht, daß während des Pastoralkurses zwischen den Teilnehmern keine zu krassen Spannungen auftreten und kaum jemand den Kurs wegen intellektueller, sozialer oder persönlicher Überforderung abbrechen mußte.

Psychologische Auswahl, begleitende Statistiken sind jedoch nicht die einzigen Faktoren zur Sicherung der Wirksamkeit des *EAPI*-Programmes. Auch nach Abschluß der Kurse hält das *EAPI* über seine „Publikationsabteilung“ Kontakte mit den früheren Studenten. Sie erhalten z.B. Listen der im *EAPI* vorhandenen Sonderdrucke und Bücher, die dort bestellt werden können. Außerdem werden vom *EAPI* drei Zeitschriften herausgegeben, die die Impulse der Kurse fortsetzen:

Good Tidings, eine sechsmal jährlich erscheinende katechetische Zeitschrift,

Amen, eine sechsmal jährlich erscheinende liturgische Zeitschrift,

Teaching All Nations, eine vierteljährlich erscheinende theologische Zeitschrift zu missionarischen, pastoralen u. katechetischen Problemen im asiatischen Kulturbereich.

Die Wirksamkeit des *EAPI* wird noch verstärkt durch den Einfluß auf das katechetische Programm der Philippinen *CCP* = *Christian Commu-*

³⁰ a.a.O.

nity Program³¹, das in mehr als 30 Diözesen der Philippinen durchgeführt wird. Darüber hinaus ist das *EAPI* an der Herausgabe einer weiteren liturgischen Zeitschrift³² für die Philippinen mitbeteiligt und wird in der jüngsten Zeit gezielter in der Anwendung von audiovisuellen Hilfen für die Pastoral tätig.

Aus diesen Angaben läßt sich bereits eine hohe Bedeutsamkeit und Wirksamkeit des *EAPI* für die pastorale Arbeit in Südostasien und Ostasien folgern. Struktur und Programm des *EAPI* dienen vor allem der Zielsetzung, Multiplikatoren der Pastoralarbeit zu schulen. Ob und inwieweit diese Führungskräfte ihrerseits nun die gewonnenen Erkenntnisse und erlernten Methoden mit den neuen Einstellungen in der pastoralen Praxis ihrer Länder wirksam werden lassen, bedarf sicher einer eigenen Untersuchung. Aller Voraussicht nach werden sich aber zahlreiche neue pastorale Initiativen, z. B. im Bereich der Katechese und Gemeindefarbeit in Asien, auf die Arbeit des *EAPI* zurückführen lassen.
(Fortsetzung folgt)

³¹ Vgl. JOSE M. CALLE SJ, *Catechesis for the Seventies with CCP Sample Lessons, EAPI*, Manila, o. J., 96 S. Vgl. Report for 1973, Episcopal Commission on Education & Religious Instruction of the Philippines, by BEN J. ALMONEDA, Secretary, ECERI, Vervielfältigung, 5 S.

³² *The Liturgical Information Bulletin*, Editorial Office: National Liturgical Commission of the Philippines, Editor: CAMILO J. MARIVOET cicm; Office of publisher and business Manager: East Asian Pastoral Institute

WÜRZBURGER CHINABEZIEHUNGEN

Bericht und Bemerkungen

von Gert Naundorf

Die Verbindungsfäden, die Würzburg in der Vergangenheit zum Fernen Osten knüpfen konnte, haben bisher unterschiedliche Beachtung gefunden. Während die Berührung mit Japan immer im Blickfeld eines weiteren, nicht einmal nur auf den wissenschaftlichen Bereich beschränkten Interesses lag, blieb die naturgemäß zwar nicht sehr umfangreiche, aber auch nicht unbedeutende Geschichte der Beziehungen Würzburgs zu China bisher unverdient vernachlässigt. Im Hinblick auf Japan verbindet sich mit den Namen der gebürtigen Würzburger PHILIPP FRANZ v. SIEBOLD (1796—1866) und MAX DAUTHENDEY (1867—1918) weithin eine Vorstellung. DAUTHENDEY verdanken wir die Novellensammlung *Die acht Gesichter am Biwasee*¹. Die große Leistung des Arztes und Japanforschers SIEBOLD aber liegt auf landeskundlichem Gebiet. Sein Hauptwerk *Nippon, Archiv zur Beschreibung von Japan*, sowie die von ihm betreuten Lieferungswerke *Fauna Japonica* und *Flora Japonica* gehören zu den „Klassikern“ ihrer Gattung. Noch heute lernt jedes Schulkind in Japan PHILIPP FRANZ v. SIEBOLD kennen; in Würzburg erinnert an ihn die Stadtteilsbezeichnung Sieboldhöhe und ein Denkmal am Sanderring nahe der Neuen Universität². Dagegen ist selbst in Würzburg der 1655 am heutigen Domvorplatz geborene KILIAN STUMPF S.J., Chinamissionar und lange Jahre Direktor des Kaiserlichen Astronomischen Amts in Peking, kaum ein Begriff, und daß P. ATHANASIVS KIRCHER S.J., der Verfasser der berühmten *China monumentis illustrata*, vor dem Schwedeneinfall (1631) Professor in Würzburg war, ist ebenfalls wenig bekannt. Des Desiderats über China hat sich jedoch jetzt BERNWARD H. WILLEKE mit seinem Aufsatz *Würzburg und die Chinamission im 17. und 18. Jahrhundert* angenommen und sich dabei u. a. auf vier bisher unveröffentlichte Dokumente gestützt, die im Anschluß an seine Ausführungen abgedruckt sind³. Das Hauptaugenmerk ist

¹ Zu DAUTHENDEYS Biographie und Oeuvre siehe *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 3, Berlin 1957, S. 531—533

² Eine ausführliche Biographie SIEBOLDS findet sich bei H. KÖRNER, *Die Würzburger Siebold. Eine Gelehrtenfamilie des 18. und 19. Jahrhunderts*, Reihe: Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg, Bd. 3, Neustadt a. d. Aisch 1967, S. 356—491, dort (S. 483—491) auch eine 41 Nummern umfassende Bibliographie der Schriften SIEBOLDS.

³ Erschienen in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter*, 35/36 (1974) = Aus Reformation und Gegenreformation, Festschrift für THEOBALD FREUDENBERGER, S. 417—429; (abgekürzt zitiert als: Würzburg und die Chinamission). Die Dokumente tragen die folgenden von B. H. WILLEKE gewählten Überschriften:

- a) WILHELM WEBER S.J. bittet, in die Chinamission gesandt zu werden [22. September 1693];
- b) LEONARD PIERTZ S.J. bittet, in die Mission gesandt zu werden [11. Oktober 1692];
- c) Der Kölner Nuntius an den Rektor der Universität Würzburg zur Kontroverse über die chinesischen Riten [8. März 1710];
- d) Der Rektor der Universität Würzburg an den Kölner Nuntius zur Kontroverse über die chinesischen Riten [29. März 1710]

zwar auf die beiden in der Überschrift genannten Jahrhunderte gerichtet, doch wird auch kurz ein zeitlich früher liegendes Ereignis gestreift und die Gegenwart nicht ausgelassen. So wird zunächst noch des päpstlichen Gesandten JOHANNES VON PIANO DEI CARPINI gedacht. Der Vertraute des hl. FRANZISKUS VON ASSISI suchte bekanntlich im Jahre 1246 den mongolischen Großkhan KUYUK auf, welcher seinerzeit auch den Norden Chinas beherrschte. JOHANNES war in besonderer Weise mit Würzburg verbunden, gehörte er doch 1221 zu den Mitbegründern des dortigen Franziskanerklosters.

Die Chinabeziehungen Würzburgs im 17. und 18. Jahrhundert sind nahezu deckungsgleich mit dem Wirken der Jesuiten in der Stadt sowie mit der China-mission des Ordens. Dieser hielt 1567 seinen Einzug in Würzburg und nahm in der Folgezeit starken Einfluß auf die Bildungsstätten, zunächst das Gymnasium, später die Universität. Seit eben dieser Zeit begann er auch seine missionarische Tätigkeit in China, wo er seine führende Rolle in der Mission bis zu deren Niedergang im 18. Jahrhundert ausbauen und bewahren sollte. Beide Lebenskreise des Ordens überschritten sich, wie in manch anderer süddeutschen Stadt, auch in Würzburg, und zwar in der Weise, daß die mit unzulänglichen Mitteln ausgestattete chinesische Mission in Europa entweder durch reisende Missionare oder durch Propagandaschriften für ihre Anliegen, nämlich Geld und Missionare zu senden, warb. Die Berichte führten zumal in den von den Jesuiten beeinflussten Theologen-Fakultäten immer wieder zu neuen Wellen der Begeisterung für die Mission. Ein berühmtes Beispiel dafür ist der Besuch des belgischen Chinamissionars NICOLAS TRIGAULT S.J. an geistlichen und weltlichen Höfen Europas. Der Verlauf seiner Propagandareise wurde von TRIGAULT selbst aufgezeichnet. Dieser Bericht ist uns erhalten und von EDMOND LAMALLE S.J. veröffentlicht worden⁴. Der Besuch TRIGAULTS, der von dem für die China-mission entschlossenen Freunde GALILEIS, JOHANNES TERRENTIUS S.J., begleitet wurde, galt auch Würzburg. In seiner Arbeit stellt B. H. WILLEKE den auf die Stadt bezogenen Ausschnitt des Trigaultschen Berichts in einen weiten lokalen Rahmen.

Die Begeisterung, welche durch die reisenden Missionare und die Schriften geweckt wurde, griff auch auf Würzburg über und verfehlte ihre Wirkung nicht. Immer wieder richteten junge Jesuiten Bittgesuche an den Ordensgeneral in Rom, um nach China entsandt zu werden. Ihr Anliegen wurde jedoch für die deutschen Mitglieder meistens abschlägig beschieden, und zwar mit der Begründung, daß sie im eigenen Land Aufgaben genug hätten. P. LEONARD PIERTZ bewarb sich 1692 eindringlich, wurde jedoch nicht angenommen und blieb in Würzburg, wo er später Professor für Theologie wurde. Nur zwei jungen Würzburger Jesuiten gelang es, tatsächlich hinausgeschickt zu werden. Der eine war WILHELM WEBER, der nach Beendigung seines theologischen Studiums in Würzburg und nach mehreren Gesuchen Europa verlassen konnte. Er starb jedoch auf der Reise⁵. China zu erreichen und auch dort zu wirken war nur dem zweiten,

⁴ E. LAMALLE, La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616), in: *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 9 (1940), S. 49—120

⁵ In andere überseeische Missionen gingen im 18. Jahrhundert ferner die aus Würzburg und Umgebung stammenden Jesuiten P. FRANZ WEISS (Indien), LEOPOLD SCHENK (Chile, Philippinen, Mexiko), P. JOSEPH OCH, P. MICHAEL GERSTNER (beide Mexiko).

dem eingangs schon erwähnten KILIAN STUMPF gegönnt⁶. Er sollte eine der bedeutendsten Gestalten in der Chinamission werden⁷. Nach seinem Tode widmete ihm IGNAZ KÖGLER S.J., sein Nachfolger im Astronomischen Amt, einen erschütternden Nachruf⁸, in dem er STUMPFs aufopferungsvolle Tätigkeit bei gleichzeitigem schwerem Siechtum schildert. Insbesondere im Ritenstreit, dem Streit um die Missionsmethoden, führte STUMPF eine eindrucksvolle Feder. Die Mission hatte sich seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts nicht ungetrübt weiterentwickelt, und schon der berühmte, als Missionar und Astronom in Peking wirkende MATTEO RICCI S.J., (1552—1610) hatte sich mit Ritenfragen auseinandersetzen. STUMPF neigte nun hier — wie fast alle seiner Ordensgenossen — zu der Auffassung, der chinesische Ahnenkult sei „ziviler“ Natur und mit dem christlichen Glauben vereinbar, während die meisten Angehörigen der übrigen Missionsorden die Verehrung des Konfuzius und die der Ahnen als heidnisch-religiöse Handlung ansahen und damit ablehnten. Die römische Kurie teilte ebenfalls letzteren, strengen Standpunkt. Dieser blieb denn der chinesischen Obrigkeit auch nicht verborgen und die harte Reaktion der chinesischen Kaiser führte nun langsam zum Niedergang und vorläufigen Erlöschen der katholischen Mission in China. STUMPF selbst trat in den Auseinandersetzungen um die Riten hervor, indem er seine, den chinesischen Christen weit entgegenkommende Meinung standhaft verteidigte. Gleichzeitig prüfte er sich ständig, um seine Gehorsamspflicht gegenüber der Kirche nicht zu verletzen. Der darin aufkeimende Konflikt wurde noch dadurch vertieft, daß der Kaiser K'ANG-HSI (1654—1662—1722) in seinen späten Jahren eben diese Kirche verfolgte, STUMPF selbst aber mit besonderer Huld bedachte, weil er ihn persönlich sehr hoch schätzte.

Der Ritenstreit wurde aber nicht nur in China ausgetragen, sondern griff auch auf Europa über. Er erhitzte auch hier die Gemüter, wovon unter anderem eine ganze Woge von Streitschriften zeugt⁹; und so kam es auch in Würzburg zu einem Wetterleuchten des Ritenstreits. Es nimmt nach oben Gesagtem nicht wunder, daß es der Einfluß der Jesuiten an der Würzburger Theologenfakultät war, der einen jungen Theologen im Jahre 1709 bewog, trotz bereits erfolgter offizieller Verurteilung des Standpunktes von der zivilen Natur der Riten, diesen in seinen Thesen dennoch zu vertreten. Wir sind über den Vorgang durch zwei Briefe unterrichtet¹⁰. Im ersten vom 8. März 1710 wird die

⁶ Erst nach langer Pause kamen im 20. Jahrhundert wieder Würzburger und unterfränkische Missionare nach China. Vgl. B. H. WILLEKE, Würzburg und die Chinamission, S. 426

⁷ Zur Zeit bereitet P. SEBALD REIL O.F.M. Conv. in Würzburg eine Gesamtdarstellung von STUMPFs Leben und Wirken als Missionar, Theologe und Naturwissenschaftler vor.

⁸ *Elogium R. P. Kiliani Stumpf S. J. Mission. Sinensis*. Eigenhändiges Manuskript Köglers im Archivum Romanum Societatis Jesu, Rom; zur Zeit ohne Signatur

⁹ Vgl. B. H. WILLEKE, Würzburg und die Chinamission, S. 423

¹⁰ Die Briefe gehören zu den Dokumenten, die B. H. WILLEKE zum ersten Mal veröffentlicht hat (vgl. diese Arbeit Anm. 2, dort c und d). Sie befinden sich als Abschriften in den „Academiae Herbipolensis Fontes“, die von FRIEDRICH ANTON LEOPOLD REUSS (1810—1868) zusammengetragen wurden. Seit 1967

Meinungsäußerung des Kandidaten durch den Kölner Nuntius G. B. BUSSI beim Rektor der Universität gerügt. Im zweiten vom 29. März 1710 antwortet der Rektor, die Angelegenheit sei bereinigt; dabei versteht er es, sich geschickt aus der Affäre zu ziehen und den Namen des Angeschuldigten nicht preiszugeben. Die eine inkriminierte These wurde beim Druck der ursprünglich insgesamt sieben Thesen weggelassen, die betreffende Manuskriptseite wahrscheinlich vom Verfasser vernichtet. Aus diesem Grund läßt sich heute auch das Druckwerk und damit der Urheber des Streits nicht mehr identifizieren. — Soweit das von B. H. WILLEKE dargestellte „Innenverhältnis“ des Falles, nämlich welche Behandlung er in Würzburg erfuhr.

Der Verfasser dieser Zeilen ist nun ganz unabhängig davon dem „Außenverhältnis“ weiter nachgegangen, also der Frage, welche Kreise damals ein Fall des Ritenstreits ziehen, wie tief die Empfindlichkeit gehen konnte. Das Bistum Würzburg gehörte damals in den Zuständigkeitsbereich der Nuntiatur Köln¹¹, die von 1706 bis 1713 mit dem genannten Nuntius GIOVANNI BATTISTA BUSSI (1656—1726) besetzt war¹². Er muß in Köln oft ziemlich glücklos gewesen sein und dort einen ungünstigen Eindruck hinterlassen haben. So wurde zum Beispiel der Generalvikar, der seinerzeit die zu Köln gehörige Diözese Lüttich verwaltete, von BUSSI bei einer Meinungsverschiedenheit in Visitationsfragen kurzerhand „a divinis“ suspendiert¹³.

Erstaunlich schnell, innerhalb weniger Wochen, muß die Würzburger Ritenangelegenheit nach Köln gemeldet worden sein. B. H. WILLEKE vermutet den Urheber der Meldung in dem Rektor selbst. Dieser war der Domherr HARTMANN FRIEDRICH VON FECHENBACH, der den Jesuiten nicht wohlgesonnen war, der aber wohl auch dem Studenten — wie die weitere Behandlung des Falles gezeigt hat — nicht schaden wollte. — Ob für die Anzeige auch Ordensrivalitäten eine Rolle gespielt haben, läßt sich heute nicht mehr feststellen.

existiert ein, wenn auch nicht immer ganz zuverlässiger Katalog: E. SCHUBERT, *Academiae Herbipolensis Fontes, Friedrich Anton Leopold Reuss und seine Materialien zur Geschichte der Universität Würzburg*; Reihe: Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg, Beiheft 3, Würzburg 1967. Die Briefe sind dort S. 68, Nr. 65 katalogisiert. Standort: Universitätsbibliothek Würzburg Handschriftenabteilung, *Materialien zur Geschichte der Universität Würzburg*, Bd. 4, Abteilung XXVI (= Jesuitenkolleg) fol. 70/71. Signatur: M.ch.f. 660/4

¹¹ Zur Zuständigkeit der Kölner Nuntiatur für Würzburg siehe H. RAAB, Sieben Jahrhunderte päpstlichen Gesandtschaftswesens, in: *Historisches Jahrbuch*, 89 (1969), S. 418. Siehe auch A. MEISTER, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Johann Baptista Bussi, in: *Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte*, 13 (1899), S. 354 (abgekürzt zitiert als: Finalrelation). Dort umreißt der Nuntius selbst seinen Zuständigkeitsbereich.

¹² Lebensdaten: Viterbo 31. März 1657 — 23. Dezember 1726 Rom. Seine neueste Biographie findet sich in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 15, Rom 1972, S. 572—574

¹³ K. WALF, *Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159—1815)*, Reihe: Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, Band 24, München 1966, S. 151/152. M. STIGLOHER, *Die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München und der Emser Congreß*, Regensburg 1867, S. 31

Für die Frage der Wirkungsgeschichte des vorliegenden Falles kommen nun verschiedene Quellengattungen in Betracht, und zwar zunächst die Nuntiaturakten, die während der Amtsführung am Sitz des Nuntius anfielen. Sie verblieben im allgemeinen im persönlichen Besitz der Nuntien und kamen auch später nicht in die päpstlichen Archive, sondern wurden häufig von der Familie des Nuntius aufbewahrt¹⁴. Sie entfalteten daher von Anfang an keine Außenwirkung, so daß sich im Falle Bussis eine Nachforschung nach ihnen nicht lohnen würde. Anders verhält es sich bei den Nuntiaturberichten mit Korrespondenzen und bei der Finalrelation. Erstere wurden laufend an die Kurie gerichtet. Sie sind alle im Vatikanischen Archiv vorhanden¹⁵. Die Finalrelationen wurden vom Nuntius nach Ablauf der Amtszeit vor dem Papst oder Kardinal-Staatssekretär als Vortrag gehalten. Obwohl im 17. und 18. Jahrhundert wohl allgemein für sie Schriftform bestand, sind wenige erhalten, weil sie nach geleistetem Vortrag im Privateigentum des Nuntius verblieben¹⁶. Bussis Finalrelation, die übrigens von seinem Auditor ALESSANDRO BORGIA verfaßt wurde, ist erhalten geblieben und auch veröffentlicht worden¹⁷. Sie enthält jedoch keinen Hinweis auf die Würzburger Ritenangelegenheit. So bleiben denn noch die Nuntiaturberichte und Korrespondenzen in Rom, unter denen diejenigen vom Frühjahr 1710 durchgesehen wurden¹⁸; aber auch hier fand sich kein Hinweis¹⁹, obwohl die Bistümer im engeren und weiteren Nuntiaturbereich ständig Gegenstand der Akten sind. Nach diesem negativen Ergebnis nun läßt sich sagen, daß der Würzburger Theologenstreit ein Fall aus dem Nuntiaturalltag war, der keine nachhaltige Wirkung haben sollte. Übrig bleibt jedoch ein Anflug von historischer Ironie, der darin liegt, daß Bussi 1710, also gerade in dem Jahr in Ritenangelegenheiten tätig wurde, in dem sich der Todestag MATTEO RICCIS zum hundertsten Mal jährte. Der Tod RICCIS aber war der Augenblick, in dem sich durch den Verlust dieser überragenden Persönlichkeit in der ostasiatischen Mission die Ritenfrage für seine Nachfolger zum ersten Mal als Problem stellte; und Bussi

¹⁴ A. MEISTER, Finalrelation, S. 348

¹⁵ Seit dem vergangenen Jahrhundert laufen renommierte Vorhaben, welche die Herausgabe der Nuntiaturberichte oder deren Regesten zum Ziel haben. Siehe dazu: H. LUTZ, Nuntiaturberichte aus Deutschland, Vergangenheit und Zukunft einer „klassischen“ Editionsreihe, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 45 (1965), S. 274—324

¹⁶ Siehe Anm. 14

¹⁷ Siehe Anm. 14

¹⁸ Vatikanisches Geheimarchiv. Archivio Segretaria di Stato, Nunziatura di Colonia, Index Nr. 1027.

Cod. 95, Briefe des Kölner Nuntius Bussi an das Staatssekretariat, 5. Januar — 28. Dezember 1710

Cod. 229, Register der Briefe des Staatssekretariats an den Kölner Nuntius Bussi, 25. September 1706 — 8. Januar 1714. Hier 4. Januar 1710 — 30. August 1710, fol. 205—239

Cod. 230, Briefe des Staatssekretariats an den Kölner Nuntius Bussi, 1. Januar — 27. Dezember 1710

¹⁹ Bussis Auditor ALESSANDRO BORGIA blieb noch ein Jahr nach dem Weggang des Nuntius in Köln und arbeitete eine Ergänzung zur Finalrelation aus (siehe A. MEISTER, Finalrelation, S. 349). Sie wird auch nicht mehr als die ausführlichsten Quellen, nämlich die Nuntiaturberichte, enthalten haben.

bekämpfte nun genau hundert Jahre später die Grundsätze, die einstmals die *Societas Jesu* in zunächst innerer Auseinandersetzung gewann.

Das Interesse an China und der Chinamission ist heute in Würzburg nicht erloschen. So ist die Chinamission eines der bevorzugten Forschungsgebiete an dem von Prof. Dr. BERNWARD H. WILLEKE O.F.M. geleiteten Seminar für Missionswissenschaft der Universität Würzburg²⁰.

B. H. WILLEKE verweist übrigens in seinem Aufsatz²¹ auch auf die gegenwärtige Pflege der Chinawissenschaften in Würzburg, soweit sie außerhalb des Missionsinteresses liegt, nämlich auf das Seminar für Sinologie der Universität. Es wurde seit 1965 von seinem Vorstand Prof. Dr. HANS STEININGER aufgebaut und widmet sich der Philosophie, der Religion und der Kulturgeschichte des fernöstlichen Landes.

An dieser Stelle sei noch auf eine wenig bekannte Berührung Würzburgs mit China hingewiesen, die zwar auch nicht unter das Stichwort Chinamission fällt, aber eben als eine weitere Beziehung nicht ausgelassen werden soll. Sie ist KARL GRAF V. LUXBURG (Würzburg 1872—1956 Buenos Aires), wie SIEBOLD Sproß einer mit Würzburg und Franken verbundenen Familie, zu verdanken. Die diplomatische Laufbahn, die er nach juristischem Studium eingeschlagen hatte, führte ihn zweimal nach China²². Sein Wirken sollte im Zusammenhang mit unserem Thema insofern nachhaltig sein, als er dort die Gelegenheit ergriff, eine Sammlung chinesischer Kunstgegenstände zusammenzutragen, die er im Jahre 1955 mit seinen übrigen Sammlungen und ihrem Aufbewahrungsort, Schloß Aschach, dem Regierungsbezirk Unterfranken schenkte. Die chinesische Abteilung umfaßt überwiegend Keramik aus zwei Jahrtausenden. Sie ist der Öffentlichkeit zugänglich und wird im Rahmen der gesamten Schenkung vom Mainfränkischen Museum Würzburg betreut²³.

²⁰ Vgl. B. H. WILLEKE, Das Seminar für Missionswissenschaft der Universität Würzburg, in: ZMR 56 (1972), S. 42—45

²¹ Siehe Anm. 3

²² Über LUXBURGS Leben sind wir durch seine Selbstbiographie unterrichtet. K. GRAF V. LUXBURG, *Nachdenkliche Erinnerung*, Schloß Aschach/Saale 1953. Die Chinaaufenthalte fielen in die Jahre 1905—1906 und 1909—1912.

²³ Zur Geschichte des Hauses und der Sammlungen vgl. M. H. VON FREEDEN, *Schloß Aschach, Bilder aus der Geschichte des Schlosses und seiner Bewohner*, 4. Aufl., Würzburg 1970, Reihe: Mainfränkische Hefte, Heft 37. S. 123—135 zeigen Beispiele aus den chinesischen Beständen.

BERICHTE

MYTHOS UND ETHOS: *Das Erzählgut, Garant und Mitte der tradierten Sinnwelt.* (8. Studienkongreß des *ceeba*, Bandundu, Republik Zaire)

Vom 26. bis zum 30. September 1974 fand in Bandundu der 8. Studienkongreß des *ceeba* (*Centre d'Etudes Ethnologiques*, Bandundu) statt, der sich mit dem Thema *Mythos und Ethos* befaßte.

Als Vorarbeit zu dieser Tagung lagen 16 veröffentlichte Mythensammlungen (*ceeba*, série II, vol. 4—19) und eine Reihe unveröffentlichter Manuskripte vor. Dieses Erzählgut wurde in den Jahren 1971 bis 1974 aufgenommen und in den Lokalsprachen niedergeschrieben (Sprachgruppen: Buma, Hungana, Kwese, Mbala, Mbun, Mputu, Ngala, Ngongo, Nku, Nkundu, Pende, Sakata, Suku, Teke, Tere und Yansi).

Der Leiter der Vorstudien und der Tagung, P. Dr. HERMANN HOCHEGGER SVD, konzentrierte die Aufmerksamkeit der Teilnehmer auf die Interpretation des Erzählgutes und seiner ausdrucksstarken Symbolik. Um die Mythen in ihrer Beziehung zur gelebten sozialen Situation auf dem Hintergrund der lokalen Kultur besser zu verstehen, kontaktierten die jüngeren Mitarbeiter erfahrene Männer und Frauen. Ihre Erläuterungen erlaubten auch den jüngeren Teilnehmern des Kongresses, ein wertvolles Deutungsmaterial vorzulegen. Die dem europäischen Betrachter oft fremd und unverständlich anmutenden Erzählungen stellen für den Zentralafrikaner noch kein totes Kulturgut dar. Manchem Kenner der *Oraltradition* gelingt es, den Sitz im Leben eines *Mythos* spontan aufzuzeigen und in seinem Verhältnis zum *Ritus*, beziehungsweise zum *Ethos* zu deuten.

Im Gegensatz zu den Riten, die als *Aktsymbole* betrachtet werden können, erweisen sich die Mythen als *Wortsymbole*. Symbole (und Mythen) verdanken ihr Dasein der schöpferischen Kraft des menschlichen Geistes und sie existieren nur auf Grund der Bedeutung, die ihnen ein bestimmter Blickpunkt des Menschen gibt mit Rücksicht auf Dinge, die ihm Zeichen für eine „andere“, unsichtbare Wirklichkeit sind. Mit Hilfe dieser Symbolsprache erfaßt der Mensch das Unfaßbare. — Ein Außenstehender kann die Symbolik des tradierten Erzählgutes nur schwer verstehen. Wer die Mühe aber nicht scheut, dem eröffnet sich in der kulturgebundenen Sprache der Mythen eine faszinierende geistige Welt.

Wie vielfältig die Symbolsprache der Mythen ist, mögen einige Beispiele zeigen: „Jemanden in Stücke hacken“ heißt: ihn verfluchen; „ihn wieder zusammenfügen“ = den Fluch (durch Riten) aufheben. „Dem Mächtigen die Zähne zerschlagen“ = seine Macht brechen. „Einen Gegner im Feuer braten“ = ihn dem Zorn einer Gruppe ausliefern. „Auf einen hohen Baum steigen“ = einen weiten Weg machen. — Trennende Instrumente wie Messer und Hacken symbolisieren Spaltung und Zwietracht. Die Nadel als Instrument des Zusammenfügens bedeutet Eintracht, Friede, Versöhnung. Auf dieser Ebene werden die Erzählungen von der verlorenen Nadel verständlich, die oft zu tödlichen Konflikten führen. Das Symbol Nadel nimmt mitunter eine Zweitbedeutung an, denjenigen bezeichnend, der die Eintracht bewirkt, z. B. ein Kind, das die zerrüttete Ehe eint.

Eine reiche Symbolik umgibt die Sexualität. Ein Ei bedeutet eine Frau. Der Eierdieb ist der Ehebrecher. Ein Vogel symbolisiert einen Mann. Die Frau, die sich nur von Vögeln ernähren will, ein Freudenmädchen. Ein unnahbares Mädchen dagegen erscheint in der Mythe als ein schönes Mädchen in einem Stein.

Das von einem Mann beherrschte Mädchen wird als ein im Tambour festgehaltenes Mädchen dargestellt. Die großen Gegensätze Tag und Nacht stehen in der Symbolik von Gut und Böse. Das Oppositionspaar „naß — trocken“ und „grün — dürr“ in der Bedeutung „Fruchtbarkeit — Unfruchtbarkeit“.

Folgende Themen kamen in der Deutung des Erzählgutes auf der Tagung zur Sprache:

1. Das Problem der Autorität

Insbesondere eine Mythe von der vaterlosen Gesellschaft. Die jungen Männer, die die hierarchische Struktur ihrer Gesellschaft zerschlagen (indem sie alle Väter und Onkel töten), sehen ihre neue Gesellschaft schließlich als Monstrum: ein Organismus ohne Kopf (Väter) und Beine (Onkel, Klanälteste). Auf mythischer Ebene vollzogen und ad absurdum geführt, braucht dieses Experiment auf konkreter sozialer Ebene nicht mehr wiederholt zu werden (sinngebende Sozialfunktion des Mythos).

2. Die Ethik des Eigentums:

- Die soziale Funktion des Eigentums: Verpflichtung zum Teilen mit der Gruppe, Erzählungen über Konflikte asozialer Mitglieder der Lokalgruppe.
- Eigentumsverletzung mit seinen unzähligen Konflikten.

3. Die Normen des Sexualverhaltens:

- Sexualität und Tod: Mythen von den unsterblichen Frauen, die keine Männer kannten.
- Inzestverbot
- Ehekonflikte
- Bedrohung der Sexualmoral durch Geldgier

4. Ethos und menschliches Leben:

- Töten durch Blutvergießen, Blutrache
- Unblutiges Töten: Töten mit einem glühenden Eisen, symbolisches Töten, bezeichnend für Verhexen. Die Bedrohung des Lebens durch unsichtbare Feindschaften (die nur Hellseher aufdecken können) wird durch den allgemein verbreiteten Hexenglauben als das häufigste Vergehen am menschlichen Leben angesehen.

5. Gerichtsbarkeit und Gerechtigkeit:

Die Erzählungen geißeln ausgiebig jene Richter, die aus Furcht vor den Mächtigen den kleinen Mann verurteilen. Die kleinen Diebe werden gehängt, die großen freigesprochen. Mit „Mächtigen“ werden auch große Hexenmeister bezeichnet.

Zum Abschluß des 8. Studienkongresses wurde ein neues Thema für den nächsten Kongreß gewählt. Die Teilnehmer entschieden sich für die bereits häufig berührte Frage:

Mythos und Ritus. Die Wechselbeziehung von Wort- und Akt- (oder Objekt-)Symbolen.

Das Ergebnis der 8. Tagung wird in der Reihe *Rapports et Comptes Rendus des Colloques de Bandundu* als Band 8 veröffentlicht werden.

Hermann Hohegger SVD

IN MEMORIAM
ERZABT PROF. DR. SUSO BRECHTER

Am 12. Februar 1975 verstarb nach längerer Krankheit der ord. Professor für Missionswissenschaft im Fachbereich für Katholische Theologie der Universität München Dr. SUSO BRECHTER, Erzabt von St. Ottilien und Abtpräses der Ottilianer Benediktinerkongregation. Am 17. August 1910 zu Dorndorf bei Ulm geboren, trat er 1930 in den Benediktinerorden ein, wurde 1936 zum Priester geweiht und 1941 nach Spezialstudien der mittelalterlichen Geschichte an der Universität München zum Dr. phil. promoviert. Seine Doktordissertation behandelte „Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Großen“. Nachdem er mehrere Jahre an der Philosophischen Hochschule St. Ottilien gelehrt hatte, erhielt er 1952 den Ruf auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Universität München als Nachfolger des Prof. Dr. J.B. Aufhauser. Diesen Lehrstuhl und das gleichnamige Seminar hat er bis zu seinem Tode verwaltet.

Als Suso Brechter 1957 zum Erzabt von St. Ottilien und zum Präses der Kongregation gewählt wurde, übernahm er eine neue und große Bürde im Dienste der Weltmission. Die Leitung des großen Hauses, viele Äbtekongresse und -synoden, Visitationen und Neugründungen nicht nur in Europa, sondern auch in Nord- und Südamerika, in Afrika und Asien haben seine Zeit und Lebenskraft stark in Anspruch genommen. Trotzdem veröffentlichte er noch mehrere kleinere Arbeiten, wirkte als Abtpräses am II. Vatikanischen Konzil und dem Zustandekommen des Missionsdekretes „Ad Gentes“ mit und trat besonders durch seinen eingehenden Kommentar zum Missionsdekret (LThK, Konzilsdokumente III) hervor. Zu seinem 60. Geburtstag ehrte ihn seine Kongregation mit einer bedeutsamen wissenschaftlichen Festschrift: „Der fünfarmige Leuchter. Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von St. Ottilien“ (2 Bände, St. Ottilien 1971). Sein Wunsch, sich nach seiner Emeritierung (Sommer 1975) wieder ganz der Wissenschaft widmen zu können, wurde ihm leider nicht erfüllt. Vielen aus den Kreisen der Missionswissenschaft wird die Erinnerung bleiben, wie er im Mai 1974, schon von seiner Krankheit gezeichnet, viele Missionswissenschaftler Bayerns nach St. Ottilien einlud, um gemeinsam Probleme der Mission und der Missionswissenschaft zu besprechen. — R.I.P.

Bernward H. Willeke OFM

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bohr, Paul Richard: *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform, 1876—1885* (= Harvard East Asian Monographs, Nr. 48) Harvard University Press/Cambridge, Mass. 1972; 285 S., mit chinesischen Holzschnittillustrationen

Der englische Baptistenmissionar TIMOTHY RICHARD (1845—1919) war für K. S. LATOURETTE „einer der größten“ von allen Missionaren, die je nach China kamen. Er begann in traditioneller Weise, erlebte dann die große Hungersnot von 1876 bis 1879, die 15—20 Millionen Menschen dahintrug. Angesichts der großen Not wurde RICHARD zum Organisator von Hilfsaktionen und zu einem Missionar, der sich als Vermittler des Heils im umfassenden Sinne verstand. Er war überzeugt, es hätten nicht so viele Menschen zu sterben brauchen, wenn die damaligen Führer Chinas jene Methoden gekannt hätten, die Europa vom Hunger befreiten und die China erst in jüngster Zeit anwendet. So entwarf er Pläne zur sozialen und wirtschaftlichen Reform, die von fortschrittlichen Kreisen in China offen oder heimlich übernommen wurden, die sich aber damals nicht durchsetzen konnten.

Die Hauptgedanken dieser Arbeit sind nicht neu. Neu ist jedoch die Bearbeitung des Themas aufgrund der Korrespondenz RICHARDS, die sich heute im Archiv der *Baptist Missionary Society* in London befindet, und vieler chinesischer Quellen. Nachdem der Autor kurz die geistige Heimat und Ausrichtung des Missionars vor 1876 gezeichnet hat, beschreibt er die Ausmaße dieser Hungersnot, vergleicht dann die Hilfsmaßnahmen der Regierung mit dem, was RICHARD für notwendig hielt, ebenfalls die späteren Richtlinien der Regierung für den Wiederaufbau mit den Ideen RICHARDS und würdigt schließlich dessen Reformpläne in chinesischer Perspektive. Durch die Zusammenschau der Schriften RICHARDS, der englischen wie der chinesischen, mit dem sonstigen chinesischen Quellenmaterial dieser Zeit gelingt dem Autor ein imponierendes Bild des Mannes und seiner Ideen. Dabei ist die Studie sehr sauber gearbeitet und sorgfältig dokumentiert, wie es bei Monographien dieser Serie üblich ist.

Das heutige China hat versucht, auch TIMOTHY RICHARD als Wegbereiter des westlichen Imperialismus abzustempeln. Doch kann diese missionswissenschaftlich wie sinologisch wertvolle Studie zu einem gerechteren Urteil verhelfen. Persönlich war TIMOTHY RICHARD ein Missionar, der China uneigennützig helfen wollte und dem China viel zu verdanken hat.

Würzburg

Bernward H. Willeke

Böttcher, Walter: *Rückenansicht*, Perspektiven japanischen Christentums. Mit einem Nachwort von KATSUMI TAKIZAWA. Kreuz Verlag/Stuttgart-Berlin 1973; 175 S., Pappband DM 19,80

Vf. hat sich 1971 für zwei Monate in Japan aufgehalten und nach intensiven Kontakten und Gesprächen mit japanischen Theologen den vorliegenden „Reisebericht“ geschrieben. Bei diesem Bericht handelt es sich um die Wiedergaben persönlicher Erlebnisse und Begegnungen, unter die sich Reflexionen über die theo-

logische Bedeutung des Erlebten mischen. Dazu sind einige Predigten des Vf. vor japanischen Gemeinden aufgenommen.

Es ist schwer, diesem Werk gerecht zu werden. Auf der einen Seite weiß Vf. um die Vorläufigkeit und das „Überziehen“ (vgl. S. 114) seiner Deutungen. Er ist sich bewußt, daß die Zeit seines Aufenthaltes zu kurz war, um manche seiner Folgerungen zu begründen. Fehlende Kenntnis des Japanischen bedeutet, daß alle Gespräche in Übersetzung stattfanden. Andererseits macht der Bericht die Begeisterung des Erlebens und das Erfahren des Neuen und Anderen sehr deutlich. Aber es bleibt die Frage, ob dies genug ist, um ziemlich weitgehende Folgerungen zu tragen. Aussagen über das *Pachinko*-Spiel — ein japanisches Glücksspiel (20ff) — und über die Unbestimmtheit der japanischen Sprache (23ff) sind so deutlich überzogen, daß sie einfach falsch werden. Manches Schwärmerische der Berichterstattung würde sich von selbst erledigt haben, wenn Vf. etwas länger im Lande gelebt hätte. Bei allem Eingeständnis der eigenen Schwächen erwecken manche Bewertungen innerjapanischer theologischer Probleme — z. B. zum Problem der Einwurzelung (56ff) und des *Yasukuni*-Schreins (132ff) — den Eindruck einer schwer erträglichen Besserwisseri. Die zentrale Aussage des Buches ist schon mit dem Titel „Rückenansicht“ genannt. B. ist der Auffassung, daß der Schlüssel zum Verständnis der japanischen Weltsicht darin liegt, daß in Japan eine andere Perspektive herrscht. Anstelle der westlichen „horizontal-zentralen“ Perspektive, die den Begriff der „Transzendenz“ mit sich bringt, möchte er für Japan eine „vertikal-azentrale“ Perspektive annehmen, die es ermöglicht, die „Rückseite der Welt“ zu sehen (58ff). Mit dieser Fragestellung einer „vortheologischen Perspektivenlehre“ (63) kommt B. dem Problem der Einwurzelung des Christentums in Japan näher. B. hat deutlich in Gesprächen mit japanischen Theologen die Schwierigkeit gesehen, die das Hantieren mit Begriffen aus einer fremden „Perspektivenwelt“ mit sich bringt. Diese Intuition des Vf. müßte allerdings sorgfältiger ausgeführt werden und in einen weiteren Rahmen gestellt sein, um fruchtbar zu werden.

Das umfangreiche und dichte Nachwort, das KATSUMI TAKIZAWA zu den Ausführungen des Vf. geschrieben hat (154—175), scheint dieser zentralen Aussage B.'s recht zu geben. TAKIZAWA macht in höflichen Worten seine Vorbehalte zu einigen Schlußfolgerungen des Vf. deutlich, bestätigt aber die andere japanische Perspektive der „Rückenansicht der Welt“. TAKIZAWAs Ausführungen zum Thema „Japan und das Christentum“ (161ff) stellen einen knappen, aber sehr lesenswerten Essay dar, aus dem deutlich wird, worin die besonderen Möglichkeiten einer japanischen Theologie liegen, die auch für den Westen von Bedeutung sein könnte. Der Beitrag einer japanischen Theologie würde darin liegen, den Menschen von „seinem eigenen isoliert-entleerten Ich“ (169) zu befreien und der westlichen Irrlehre entgegenzutreten, die „Jesus als eine fleischliche Gestalt unversehens im Namen des allmächtigen Gottes und der ‚Glaubensentscheidung‘ vergrößert und als das absolute Zentrum der ganzen Welt setzt“ (171).

Bewertet man das Buch von den Intentionen seines Vf. — das immer noch weitgehend unbekanntes Japan deutschen Lesern näher zu bringen —, so wird man diese Aufgabe als wenigstens anfanghaft gelungen ansehen. Jedenfalls für den Leser, der sich dann intensiver mit Japan und dem Christentum in Japan befaßt. Das würde dann auch voraussetzen, das ganze japanische Christentum in den Blick zu bekommen und über die konfessionelle Grenze hinausgehen.

Georg Evers

Dalbesio, Anselmo: *Guglielmo Massaja*. Bibliografia-Iconografia 1846—1967 (= Sussidi e Testi, 2) Centro Studi Massajani/ [Via Maresciallo G. Giardino 35] Torino 1973; XXIX + 436 S., 32 Tafeln. L. it. 13 000,—

In mehr denn zehnjähriger Kleinarbeit hat Vf. gut hundert Archive durchforscht und alles zusammengetragen, was von dem großen Galla-Missionar GUGLIELMO Cardinale MASSAJA (1809—1889) und über ihn geschrieben worden ist. Die 2152 Nummern umfassen den Zeitraum 1846—1967 und bieten nicht nur die bibliographischen Daten, sondern auch eine Inhaltsangabe mit kritisch-wertenden und korrigierenden Anmerkungen. Eine Chronologie des Lebens MASSAJA's (xxvi-xxix) erleichtert die Einordnung der verschiedenen Daten. Die Bibliographie MASSAJA's ist chronologisch geordnet, die Publikationen über ihn alphabetisch. Maschinenschriftliche Dissertationen sind nicht aufgeführt. Eine eigene Abteilung „Ehrungen“ beginnt mit Ehrenmitgliedschaften, verzeichnet Orden und Auszeichnungen, Plätze- und Straßennamen, Schauspiele und Kompositionen zu Ehren MASSAJA's, und schließt mit dem Seligsprechungsverfahren. Den Teil: Ikonographie (NNr. 878—965) veranschaulichen 32 Tafeln, die mit den umfangreichen *Indices* (391—436) den Band abschließen. — Eine fleißige Arbeit und wertvolle Handreichung zum Studium eines der größten Missionare des vorigen Jahrhunderts!

Münster

Josef Glazik MSC

Edwards, Fred E.: *The Role of Faith Mission: A Brazilian Case Study*. William Carey Library/South Pasadena, Calif. 1971; 139 p.

Gates, C. W.: *Industrialization: Brazil's Catalyst for Church Growth. A Study of the Rio Area*. William Carey Library/South Pasadena, Calif. 1972; 78 p.

Die im Offsetverfahren hergestellten Broschüren sind interessante und für Theorie und Praxis der protestantischen Mission in Brasilien aufschlußreiche Studien, aus denen sich durchaus neuartige und bedenkenswerte Perspektiven ergeben, wenn man sich einmal dazu entschließt, Brasilien als Missionsland zu betrachten. Die katholische Kirche des Landes wäre gut beraten, wenn sie sich manche Vorüberlegungen und gewisse Methoden planmäßiger zu eigen machen würde, anstatt im großen und ganzen noch immer nach dem Grundsatz zu handeln (oder nicht zu handeln!): „Sei im Besitze, und du wohnst im Recht.“ Es könnte sonst der Augenblick kommen, wo sowohl der Besitz verloren wie das Recht nicht mehr einklagbar ist.

Rom

Paulus Gordan OSB

Kitamori, Kazoh: *Theologie des Schmerzes Gottes* [japan.: *Kami no Itami no Shingaku*] (= Theologie der Ökumene, 11). Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1972; 172 S., kart. DM 21,—.

Mit der Übersetzung dieses Buches, das in der japanischen Theologie bereits als Klassiker angesprochen werden kann, wird eine lange bestehende bedeutende Lücke geschlossen. In einer Zeit, in der Theologen des Westens der Erlösung, der Rolle des „gekreuzigten Gottes“ (J. MOLTMANN), der „Leidensgeschichte“ (J. METZ, J. MOLTMANN) erneute Aufmerksamkeit schenken, erhält die Veröffentlichung

lichung darüber hinaus eine eigentümliche Aktualität. Der Übersetzer, verheiratet mit einer Japanerin — warum nennt nur KITAMORI sie als Mitübersetzerin? —, bietet zusammen mit T. KATO im übrigen die Gewähr für eine sachgerechte und zugleich lesbare Wiedergabe des Textes. Allerdings muß dann auch zugestanden werden, was C. H. RATSCHOW in seiner *Einführung* schreibt: „...Nun muß man aber sagen, daß man bei der Lektüre seiner Gedanken als Westeuropäer nicht empfindet, daß an diesen Gedanken ‚Japanisches‘ oder Fremdartiges gedacht oder empfunden wäre. Das ist etwas Erstaunliches an diesem Buch: seine Gedankenabfolge hätte auch in Europa gedacht sein können“ (6). Hierzu muß gesagt werden, daß es auch der besten Übersetzung selten gelingt, das eigentümlich Japanische auf den Leser zu übertragen, wenn es nicht hier und dort in einigen unmittelbaren Passagen angesprochen wird. Die Mehrschichtigkeit bzw. Hintergründigkeit der japanischen Sprache, ihre emotional wie kontextural, von Milieu, Religiosität, Weltanschauung und -gefühl bestimmten Konnotationen und Untertöne werden in einer Übersetzung nur selten weitergegeben: Entweder opfert man die Verständlichkeit, oder man verzichtet auf das Schillernde der Sprache. Hilfreich wäre vielleicht ein stärkerer Einsatz von kommentierenden Anmerkungen oder Erklärungen von Seiten der Herausgeber, wie es vorzüglich LUZ und YAGI in ihrer Aufsatzsammlung *Gott in Japan* (Kaiser/München 1973) getan haben. Doch wie auch immer, — diese Bemerkungen sollen die Leistung selbst keineswegs mindern.

Neu ist das Vorwort KITAMORI's zur deutschen Ausgabe, in dem die Intention des Buches nochmals deutlich umrissen wird: Das Buch soll mehr sein als eine „Stimme aus Asien“; es geht um nichts anderes „als seine Stellungnahme zu der universalen, wesentlichen Frage: ‚Was ist das Evangelium?‘“ (10). Es ist ein Stück Auseinandersetzung mit K. BARTH, ohne daß damit ohne weiteres eine Parteinahme für die bultmannsche Richtung erfolgen würde. Im Folgenden sei kurz der Grundansatz des Buches beschrieben unter besonderer Berücksichtigung der „japanischen Elemente“:

K. sieht das Verhältnis Gottes zu dieser Welt, wie es vom Christentum verkündet wird, am besten ausgedrückt mit dem Stichwort des *Schmerzes Gottes* (1. K.). Dabei geht er aus von *Jer* 31,20, dem er zusammen mit *Jes* 63,15 auch die Schlußmeditation widmet. Als „Gott im Schmerz“ hat Gott sich selbst geoffenbart. Weder SCHELLINGS Suchen noch SHOTOKU TAISHIS (574—622), jenes Prinzen, der den Buddhismus in Japan einführte, *Yuimakyō-Gishō*, in dem Satz steht: „Die Krankheit der Menschen kommt aus einer törichten Liebe, die stellvertretende Krankheit des Bosatsu (= Bodhisattva) kommt aus dem Erbarmen“ und: „Krankheit wird durch Krankheit geheilt“ (23), noch das Motiv des einhüllenden Gottes bei HEGEL, den K. vor allem von H. TANABE, dem Nachfolger NISHIDA's in Kyoto, her kennt, vermögen ihn zufriedenzustellen, auch wenn er in den drei Ansätzen „das Suchen und das Hinweisen jener Gedanken“ auf die Theologie des Schmerzes Gottes erkennt (25). Auf der Suche nach dem Begriff stößt K. dann auf eine weitere Beobachtung in seinem Land; er zitiert aus dem Kommentar zum *Kojiki* von N. MOTOORI im Blick auf die Tragödie des Prinzen Yamamoto: „Er verlor nie seinen Mut und vollbrachte sein Werk im Gehorsam gegen den Befehl seines kaiserlichen Vaters. Aber trotz seines mutigen und gerechten Herzens beklagte er, was zu beklagen ist. Er trauerte über das, was zu betrauern ist. Das ist wahre Menschlichkeit. Wenn er ein Chinese wäre, würde er es verbergen, obwohl er in seinem Herzen Trauer und Klage empfindet. Selbst zu solcher Zeit würde er wie gewöhnlich etwas Mutiges sagen. Verstehen wir an

Hand dieses Beispiels die ehrliche Offenheit des alten Japaners im Vergleich mit dem Fremden, der sein Herz zu verbergen sucht“ (27f). Das Aussprechen des Wortes vom „Schmerz Gottes“ hält K. folglich auch für größer als die Vermeidung des „ärgerliche(n) Wort(es) vom Schmerz Gottes“ (27). — Der Schmerz Gottes wird wahrgenommen im Blick auf den geschichtlichen Jesus (2. K.). Die Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie des beginnenden 20. Jh. darf hier übergangen werden, macht aber ein Stück des Hintergrundes der in Japan vorgetragenen evangelischen Theologie sichtbar. — Von Jesus her begreift K. den „Schmerz als Wesen Gottes“ (3. K.). Allerdings ist für ihn das „Wesen“ Gottes ein Wesen, „das sein Wesen verloren hat“, weil „der durch diesen Begriff ‚Wesen‘ bestimmten Gottesvorstellung etwas Entscheidendes fehlt“ (43). Etwas unvermittelt stellt K. fest, daß es „die letzte und größte Aufgabe der heutigen, und besonders der japanischen, Theologie (ist), dieses verlorene Wesen wieder zu entdecken“ (ebd.). K. selbst sieht in der Aussage des Evangeliums, daß der Gott des Evangeliums der Gott ist, „der als Vater seinen Sohn sterben läßt und in solchem Handeln Schmerz erleidet“ (44) die Hauptaussage, in der Zeugung des Sohnes durch den Vater die diese Hauptaussage ermöglichende Nebenaussage. — Gottesdienst und Verkündigung sind folglich „der Dienst am Schmerz Gottes“ (4. K.). In diesem Zusammenhang greift K. das Problem der *analogia entis* auf. Die Schwierigkeit des katholischen Verständnisses sieht er darin, „daß das Subjekt ‚des Wagnisses einer Aussage‘ nicht Gott, sondern der Mensch ist“. „Die unvermeidbare Fragestellung an die katholische *analogia entis* ist darin begründet, daß sie dieses ‚eigen‘ nicht ernsthaft bedenkt, sondern darüber hinweg zu einer unbegründeten positiven Antwort schreitet.“ (53) Die einzige Möglichkeit, den Ungehorsam, der auch dem Analogieverständnis anhaftet, zu überwinden, ist für K. die „*analogia Doloris*“, weil „der Schmerz Gottes... die Kraft Gottes (ist), die den Ungehorsam, der alles Handeln des Menschen durchdringt, völlig überwinden kann“ (ebd.). — „Das Symbol des Schmerzes Gottes“ (5. K.) ist unser eigener Schmerz, insofern als er dem Zeugnis für den Schmerz Gottes dient und zum „Akt der Fürbitte“ für den Nicht-Glaubenden wird (59). — Die Vereinigung des menschlichen Schmerzes mit dem Schmerz Gottes nennt K. „die Mystik des Schmerzes“ (6. K.) — eine Formel, die allerdings weiterer Diskussion bedürfte. — Diese Sicht des Schmerzes hat zur Folge, daß der Schmerz Gottes nun einen unmittelbaren Bezug zum ethischen Verhalten des Menschen erhält (7. K.). Immer deutlicher tritt dabei die Beziehung von Schmerz und Liebe Gottes in den Vordergrund. (Wieso von einer „gerade(n) Linie von AUGUSTIN über KANT zu LUTHER“ (97) gesprochen werden kann, leuchtet mir allerdings nicht ein.) — Die letzten Kapitel zeigten zugleich, daß Gottes Schmerz dem Schmerz der Weltwirklichkeit immanent ist. Die Frage nach Immanenz und Transzendenz behandelt K. im 8. K. — Dem schließt sich ein Kapitel an, das der lutherischen Theologie von altersher und neuerer Zeit wieder in verstärktem Maße lieb ist: *Deus absconditus* (9. K.). Für K. gilt, „daß das wahre Wesen des ‚deus absconditus‘ der Schmerz Gottes, und umgekehrt, daß der Charakter des Schmerzes Gottes der ‚deus absconditus‘ ist“ (112). (Auch am Ende dieses Kapitels steht eine Formulierung, die mit dem Original überprüft zu werden verdiente: „... der Schmerz Gottes, der aus zwei *personae* besteht, im Wesen aber eins ist“ (114). — Das 10. K. spricht von den drei Ordnungen der Liebe, der unmittelbaren „Liebe Gottes“, dem „Schmerz Gottes“, der „im Schmerz begründeten Liebe

Gottes“, und bietet einen zusammenfassenden Überblick des bisherigen Gedankenganges. — Das 11. K. spricht vom Schmerz Gottes und der „Evangeliumsgeschichte“, d. h. dem Bezug des Evangeliums auf die geschichtliche Wirklichkeit, der Raum-Zeit-Ordnung. Das gibt K. Anlaß, erneut von der Affinität des japanischen „Herzens“ zu handeln, was im Anschluß an ein Drama der Tokugawa-Zeit *Terakoya* geschieht, wo im Anschluß an den stellvertretenden Tod eines Jungen die Worte fallen: „Frau, freue dich! Unser Sohn hat seine Pflicht erfüllt“ (132ff). K. sieht das Herz Japans durch das Herz der japanischen Massen repräsentiert; „das Herz der Massen findet seinen künstlerischen Ausdruck in der japanischen Tragödie; der Grundcharakter der japanischen Tragödie wird am tiefsten erfaßt durch ‚*tsurasa*‘.“ (135) Damit ist jener Schlüsselbegriff genannt, von dem aus K. das Verständnis für das, was Schmerz Gottes ist, wecken möchte. Was erklärend dazu gesagt wird, kann aber für einen westlichen Leser nicht ausreichen: „Japanisch ausgedrückt: Ein Mensch, der Tiefe hat, der ‚das Menschliche gut versteht‘, der weiß auch, was *tsurasa* ist. Wer *tsurasa* nicht kennt, ist ein oberflächlicher und langweiliger Mensch, kurz, er ist kein Japaner. Und in diesem Punkt ist der Sinn der Massen schärfer ausgebildet als der der oberen Schichten“ (134f). Wichtig ist zum Verständnis dieses Begriffes, daß er auf die „Beziehungen zwischen Menschen“ (134) hinweist; nicht ganz glücklich, aber doch hinreichend deutlich ist das zum Ausdruck gebracht, wo es heißt: „Das japanische Herz, das im ‚Schmerz‘ die tiefste Gestalt des relativen Menschen erkannt hat, wird auch im ‚Schmerz‘ die tiefste Gestalt des absoluten Gottes erkennen.“ (136 — meine Hervorhebung.) „Relativ“ ist hier zweideutig; es meint aber auch die Hinordnung auf andere Menschen. Es geht aber dabei um eine Form des Schmerzes, die notwendig bei aller Pein körperlicher wie seelischer Art ein Leiden mit und um anderer willen einschließt. Das Mitleid Gottes in die ganze Welt hinein artikulieren helfen, — darin sieht K. einen eigentümlichen Beitrag des „japanischen Herzens“ (137); das schließt nicht aus, daß K. auch hier noch einmal selbstkritisch bleibt (137f). — Das 12. K. sieht den Schmerz Gottes im eschatologischen Horizont, ehe das 13. K. das Schlußwort spricht.

Theologisch wird man abschließend sagen dürfen, daß die katholische Theologie sich weniger für die konfessionsinternen Kritikansätze, um so mehr für die vom gemeinsamen Quellgrund geprägten Aussagen und Anstöße interessieren müßte. Der evangelischen Theologie gerade des deutschsprachigen Raums möchte man wünschen, daß sie die Engführung ihres Blickes auf die Auseinandersetzung mit der Theologie des ersten Drittels unseres Jahrhunderts aufgibt und sich den positiven Anfragen dieses großen evangelischen Theologen stellt. Den Wunsch, den wir alle an KITAMORI haben dürfen, hat RATSCHOW bestens umschrieben: KITAMORI müßte vielleicht, wenn es ihm die Zeit erlaubt, in umgekehrter Reihenfolge, d. h. beginnend von der japanischen Szene, dem Verständnis von *tsurasa*, dem eigentümlichen japanischen Leids- und Mitleidsverständnis her, seine Konzeption vom Schmerze Gottes für die westliche Theologie noch einmal aufrollen. Um es noch konkreter zu sagen: Ich wünschte mir bei einer Neuauflage ein besseres Vorwort des Verfassers, das die Geschichte des Evangeliums in Japan berücksichtigt und sich weniger an BARTH und BULTMANN stört, dafür aber als „Stimme aus Asien“ für die Ökumene sagt, was das ist — das Evangelium vom Kreuz und Schmerz Gottes.

Düsseldorf

H. Waldenfels

Ian Linden with Jane Linden: *Catholics, Peasants and Chewa Resistance in Nyasaland 1889—1939.* Heinemann/London 1974; XII + 223 p. 6 engl. pfd.

Der vorliegende Band behandelt ein wichtiges Stück Missionsgeschichte des heutigen Malawi. Die Geschichte dieser Mission ist spannungsreich. Die ersten katholischen Missionare des 19. Jahrhunderts gerieten in den Streit um den Besitz der Kolonie zwischen Portugal und Großbritannien. Zugleich begann auch der „geistliche Buschkrieg“ zwischen den christlichen Konfessionen. Das Land und seine Bevölkerung wurden in die kolonialen Kämpfe des Ersten Weltkrieges verwickelt. Was sollte der Afrikaner von einer Religion denken, die dieses gegenseitige Töten nicht verhindert hatte, ja rechtfertigte? So verliert das Christentum in der Folgezeit an Zeugniskraft. — Ausführlich wird der Kampf gegen das „Heidentum“ dargestellt, der sich besonders auf die Bekämpfung bestimmter Tänze konzentrierte. Nicht erst in diesem Kapitel wird die anthropologische Fachberatung durch Prof. M. SCHOFFELEERS deutlich. Trotzdem bleiben Fragen offen: Waren nicht manche Formen dieser rituellen Tänze wirklich obszön? Sind die Missionare in der Bekämpfung der „Nyau Societies“, die das Tanzen besorgten, zu weit gegangen? — Der Entfaltung des Missionsschulwesens ist ein weiteres Kapitel gewidmet. Hier finden die Autoren erneut ihre These bestätigt, daß der konservative Katholizismus des 19. Jahrhunderts den bäuerlichen Schichten des Landes entsprach und daß es aus der einseitigen Entwicklung des Grundschulwesens — neben den überbetont stark geförderten Seminaristen für Priesternachwuchs — zu erklären ist, wieso heute noch die Mehrheit der Christen Malawis zwar katholisch sind, ihre gebildete Oberschicht jedoch überwiegend aus Protestanten besteht. Die Autoren vermuten von vornherein (S. VII), daß keiner ihrer Informanten in den Schlußfolgerungen voll übereinstimmen wird und sie sogar beklagen mag. Warum, so fragt man sich? Vielleicht, weil man stellenweise den Eindruck gewinnt, daß die Bewertung der Quellen von einer These ausgeht, die im nachhinein „bewiesen“ wird. Nicht immer befriedigt der Beweis, obwohl jedes Kapitel mit einem gewichtigen Apparat an Anmerkungen schließt. Weniger Quellen, diese aber ausführlicher zitiert, hätten das Buch vielleicht lesbarer gemacht, wie auch der Verzicht auf manche nebensächliche Einzelheiten, auf viele Namen, die nur dem Fachmann für dieses Stück Missionsgeschichte etwas sagen. Andererseits kann man natürlich verstehen, daß nach einer solchen Fleißarbeit auch das gesamte Ergebnis unterbreitet werden soll. Ein Verzeichnis der afrikanischen Vokabeln, die, einmal genannt, als bekannt vorausgesetzt werden, am Schluß des Buches wäre hilfreich gewesen.

Manche Bemerkungen lassen daran zweifeln, ob sich die Autoren in der katholischen Glaubenswelt genügend auskennen. Ein Beispiel sei zitiert (S. 28). Dort heißt es, die Missionare hätten aufgehört, die hl. Messe zu feiern, da der „Kommunionwein“ ausgegangen sei. Und weiter: „There was a plentiful supply of palm wine, but since the rubrics demanded pure grape wine, they did not make use of it. To have used palm wine would have brought crashing down the ordered world of Church Law, and the specific regulations for the religious life.“ Das ist doch ein arges Mißverständnis. Außerdem gibt es bessere Beispiele für Enge und mangelnden Mut zu echter Anpassung. Ähnliches wäre über die Kurzfassung der Geschichte des Zölibats zu sagen (S. 166).

Das Buch dürfte auch auf afrikanischer Seite unterschiedliche Aufnahme finden. Während sich die einen in ihren Ressentiments gegen die Kirche bestätigt fühlen,

werden andere mit der Bewertung der Tatsachen nicht zufrieden sein. Daß sie überhaupt dargestellt wurden, ist das Verdienst dieses Buches. Vielleicht gab es auch bislang noch keine vergleichbare Missionsgeschichte Malawis, weil die Beurteilung der Entwicklung so schwierig ist.

Bonn

Wolfgang Hoffmann SJ

Luykx, Boniface: *Culte chrétien en Afrique après Vatican II* (= Supplementa NZM, vol. XXII), Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Imensee 1974; 190 p.

L'auteur, le Père LUYKX, à la fois liturgiste et africaniste, ancien professeur au Lovanium de Kinshasa (Zaïre) livre dans cet ouvrage ses réflexions personnelles sur les retombées, en Afrique, du mouvement et du renouveau liturgique suscité par le Concile de Vatican II. Il donne ses prises de positions autour de quelques constituants de la vie liturgique: le calendrier, le lectionnaire, la liturgie des heures, l'Eucharistie, l'initiation chrétienne et la consécration d'une église. A propos de chacun de ces constituants, l'auteur fait une lecture critique des normes et des principes de la réforme liturgique, pensée, en grande partie, en Europe. Puis, il décrit, en s'appuyant sur de nombreux exemples concrets, les conditions d'un enracinement de la vie liturgique en terre africaine, plus particulièrement en Afrique centrale. Ses réflexions, souvent pertinentes, montrent que l'acte liturgique est lié à une culture: une liturgie, si elle veut être signifiante, doit s'élaborer dans les catégories culturelles du groupe humain qui célèbre ainsi sa relation à Dieu. C'est surtout à propos de l'Eucharistie et de l'initiation chrétienne (l'auteur fait un rapprochement intéressant entre l'initiation africaine traditionnelle et l'initiation chrétienne) que la contribution de l'auteur est la plus originale. Sans nier l'universalité du sacrement, bien au contraire, il affirme concrètement les différences dues à l'enracinement culturel. Le sacrement est perçu ainsi dans la continuité de l'Incarnation.

Dans ses réflexions, le Père LUYKX se réfère souvent à l'héritage liturgique des Eglises orientales, en particulier des Eglises coptes et éthiopiennes. La vie et la tradition liturgique de ces Eglises est plus proche de la mentalité africaine que les rites latins dans lesquels trop souvent s'est exprimée et s'exprime encore la foi chrétienne en Afrique. Cette vie liturgique, si elle ne veut se réduire à un rite, à la limite insignifiant pour un milieu culturel précis, doit pouvoir devenir célébration: elle ne peut alors courtcircuiter toutes les données anthropologiques. Nous regrettons, à ce sujet, que l'auteur n'ait pas davantage insisté sur les catégories de parole, de symbole et d'alliance, ces réalités nous semblant affectées d'un coefficient original en Afrique. Une liturgie qui ne se fonderait pas sur ces catégories, tout en les dépassant, ne saurait exprimer une foi chrétienne vraiment enracinée en Afrique. Mais l'auteur a surtout voulu s'en tenir à des expériences concrètes et à des expériences en cours. Cependant, il restera le problème fondamental, qui est celui de l'expression de la foi chrétienne dans les catégories de la pensée africaine. La liturgie, à moins de s'évader, ne saurait éviter la confrontation avec ce problème: en effet, n'est-elle pas le lieu privilégié où peut s'exprimer la foi d'un peuple en Jésus-Christ? Mais, trop souvent, n'a-t-elle pas occulté cette même foi, surtout en Afrique, où elle apparaissait comme la transplantation des rites occidentaux? — L'ouvrage donne à penser. Il stimulera bien des prêtres africains et des missionnaires à poursuivre la recherche liturgique et, en même temps, la recherche anthropologique, pour une

meilleure expression et communication de la foi chrétienne en Afrique, à travers la vie liturgique.

F—94 Chevilly-Larue

Gérard Meyer

Perumalil, Hormice C., CMI/Hambye, E. R., SJ (Ed.): *Christianity in India. A History in Ecumenical Perspective.* Prakasam Publications/Alleppey, S. India (1973); 355 pp., 3 maps. Rs 15,—, DM 10,—

Anlaß dieser *Geschichte der Christenheit in Indien* ist die 1900-Jahr-Feier des Todes des Apostels Thomas im Jahre 1972. Sie fiel in eine Zeit, da die indischen Christen aller Riten und Denominationen bemüht sind, ihre wahre Identität in Indien und vor der Welt zu finden. Deshalb haben die Hrg. es für geboten gehalten, ihre Rückblende auf die Vergangenheit *ökumenisch* einzustellen, zumal Indiens Christenheit beachtlich zum Zustandekommen der ökumenischen Bewegung beigetragen hat. Es ist den Hrg. gelungen, anerkannte Historiker verschiedener Kirchenzugehörigkeit zur Mitarbeit zu bewegen, die E. R. HAMBYE in seiner *Introduction* vorstellt (9f). Die Vf. waren in der Wahl des Themas frei. Das erklärt, daß die Geschichte der indischen Christenheit nicht lückenlos dargestellt wird und daß manche Wiederholungen unvermeidbar waren. Gleichwohl ergibt sich ein ziemlich geschlossenes Bild, wie ein Blick auf den Inhalt zeigt: A. M. MUNDADAN beschreibt die Anfänge der Christenheit in Indien. Die mittelalterliche Geschichte der östlichen Kirche zeichnet E. R. HAMBYE, die der lateinischen G. M. MORAES. J. WICKI stellt das portugiesische *Padroado* im 16. Jh. dar und das Wirken des hl. Franz Xaver. A. MEERSMAN behandelt teilweise das gleiche Sujet in seinem Beitrag über die lateinische Mission unter der Jurisdiktion des *Padroado*. Die schmerzlichen Erfahrungen der östlichen Kirche im 16. und 17. Jh. finden in A. M. MUNDADAN einen beredten Interpreten. Während der Karmelit P. DOMINIC OF ST THERESA die lateinischen Missionen der Propaganda-Kongregation von 1637 bis 1838 darstellt, behandelt G. M. MORAES nochmals weitläufig die katholische Kirche unter dem *Padroado*. Umfassend sind die Darstellungen von E. R. HAMBYE über die katholischen Thomaschristen von 1653—1970, von N. J. THOMAS über die orthodoxe Kirche in Indien von 1653—1972 und von Miss M. E. GIBBS über die anglikanischen und protestantischen Missionen zwischen 1706 und 1857. Die Geschichte der kath. Kirche seit Mitte des 19. Jh. umreißt A. MEERSMAN, die der protestantischen Christenheit seit 1858 T. V. PHILIP. Schließlich gibt E. R. HAMBYE in einem *Appendix* noch einige Details über die armenischen Christen in Indien. Es folgen eine Zeittafel (306—313) sowie Bibliographien und Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln (314—340) und ein Personen- und Ortsregister (354—355). — Es bleibt zu wünschen, daß die Erwartungen der Herausgeber sich erfüllen und das Buch zu einem tieferen Verständnis der Kirche unter den Nichtchristen sowie zu einer besseren Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in Indien beitrage.

Münster

Josef Glazik MSC

Seuemois, André: *Théologie Missionnaire.* (Subsidia Missiologica.) Bureau de Presse O. M. I. Rome. Bd. I. *Délimitation de la Fonction Missionnaire de l'Église.* 1973. 183 p. — Bd. II. *Théologie de l'Implantation Ecclésiale.* 1974. 229 p.

In den beiden Bänden legt der bekannte Professor der römischen *Propaganda-Universität* seine missionstheologische Konzeption vor. Sie bieten einen inter-

essanten Einblick, wie in Rom heute Missionstheologie an die Studenten aus den Ländern der Dritten Welt weitervermittelt wird. Bd. I bezeichnet als eigentliche Funktion der missionarischen Tätigkeit der Kirche die *implantatio Ecclesiarum particularium*. Der Erweis dieser These setzt an bei einer Beschreibung des Gebrauchs des Wortes *Mission* in der Geschichte, geht dann den Aussagen des Lehramtes in der neueren Zeit nach, verfolgt die These in Schrift und kirchlicher Tradition und möchte ihr dann Raum verschaffen innerhalb der Ekklesiologie. Im zuletzt genannten Teil bemüht sich Vf. vordringlich um eine Abgrenzung von Mission und Apostolat, wobei er zwar in der *Münsterschen Schule* zu unterscheiden sucht, jedoch SCHMIDLIN einen Mangel an präziser Abgrenzung vorwirft. Die Argumentationsweise wirkt äußerst positivistisch, vermag aber, wenn man nur an die großen Kompendien von OHM und KLOSTERMANN erinnert, in ihrer Simplifizierung nicht zu überzeugen. Erstaunlich ist auch, daß die neueren mitteleuropäischen Bemühungen um eine vertiefte und dem Adressaten angemessenere Klärung dessen, was „missionarischer Auftrag“ besagt, sowohl im katholischen wie im ökumenischen Bereich defacto nicht zur Kenntnis genommen werden (vgl. das ärmliche Kapitel 5, 173—178). Daß es inzwischen eine Missionstheologie gibt, die jenseits des müßigen Streites um den Vorrang von *Seelenrettung* und *Kirchenpflanzung* sich um eine Klärung dessen bemüht, was *Welt-Mission* bedeuten kann und muß, ist offensichtlich unbekannt.

Die Weltlosigkeit des Ansatzes wird im 2. Bd. noch deutlicher. Ausgangspunkt bildet die räumliche Ausbreitung der *Catholica*. Die Verwirklichung einer Teilkirche, die in ihrer Selbständigkeit kollegial mit den anderen Kirchen und mit Rom verkehrt, ist sehr stark von der Verwirklichung kirchlicher Strukturen her bestimmt. Wo dann die *Evangelisation* als Mittel zum Zweck bestimmt wird, wird die Zweideutigkeit dieser Konzeption letzten Endes offenkundig. Kann man denn im Ernst heute noch vertreten, daß die Verkündigung Mittel zur Ausbreitung der Kirche ist, wo alles dahin drängt, die Kirche wieder in ihrer Dienstfunktion zu sehen, die sie dann als Mittel der Verkündigung der Botschaft erkennen läßt? Steht die Verkündigung nicht im Dienste der Heilsmittelung Christi an die Menschen, die in unterschiedlicher Weise nach Heil verlangen? Muß nicht die Kirche selbst hinter ihrem Auftrag zurücktreten? Nach den Überlegungen der Römischen *Bischofssynode* im Herbst 1974 darf man auf die Feststellungen des deutschsprachigen Zirkels zurückgreifen: „Cum nomen finis potius relationem ad scopum ultimum connotet et Ecclesia catholica huic fini primario tamquam instrumentum pro mundi vita inserviat, formula ‚fines evangelizationis esse dilatationem catholicae Ecclesiae‘ hodie in errore ducere potest et in forma relata melius evitanda videtur.“ Das Thema der Lokalkirche hat gerade im Anschluß an die genannte Synode neue Brisanz gefunden. Auch wenn der 2. Bd. zu diesem Thema eine Reihe der sich damit ergebenden Problemstellungen berührt, so kann in dieser Darstellung dennoch keine grundsätzliche Lösung der Frage erblickt werden, weil das Gefälle und die Blickrichtung nicht stimmen. Eine introvertiert auf sich selbst starrende Kirche aber schaut in die falsche Richtung. Eine überzeugende Missionstheologie muß sich orientieren an der Frage nach der *Relevanz* und nach der *Identität*: Relevanz hinsichtlich der Übermittlung der Botschaft und ihrer Ankunft bei den Adressaten, Identität mit dem Sendenden und seinem Wollen, der Gestalt Christi. In diesen beiden fundamentalen Fragen leistet diese Missionstheologie zu wenig.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Biser, Eugen: *Theologie und Atheismus*. Anstöße zu einer theologischen Aporetik (= Kleine Schriften zur Theologie), Kösel Verlag/München 1972; 94 S., kart. DM 11,80.

Dieses dem Andenken HERMAN SCHELLS gewidmete Büchlein versucht, den neuzeitlichen Atheismus als eine Gegenwehr gegen die zentralen Behauptungen der Theologie zu verstehen. Dies bedeutet nach BISER insbesondere, daß eine allzu gewaltig und erhaben aufgefaßte „Absolutheit Gottes“ den Widerspruch des Menschen geradezu herausgefordert habe. Damit wird ein Gedanke vorgebracht, der sehr wohl Beachtung verdient. Gegenüber manchen Formulierungen und Urteilen des Buches sind Vorbehalte anzumelden, so z. B. gegenüber der Verallgemeinerung „das christliche Gemüt“ (14), dem Ausdruck „unüberdenklich“ in Bezug auf ANSELMS Argument in *Proslogion* (19), der Rede von einem „atheistischen Affekt“ bei CAMUS (52). Nachdem Verf. drei fundamentale theologische Aporien aufgezeigt hat, auf die im Kontext der Atheismus-Problematik einzugehen ist, nämlich die Aporien der „Absolutheit“, der „Kontingenz“ und der „Vermittlung“ (vgl. S. 68—84), handelt er im Schlußabschnitt — leider recht knapp — über den „Ausweg des Wortes“ (85—90): „... nichts wird die Theologie so sehr zu einer Neubesinnung auf ihre Voraussetzungen und ihren Weg bewegen wie der Anblick der Aporien, in die sich der spekulative Gedankengang verstrickt“ (90). Dieses Urteil ist sicher nicht ganz unbegründet (ob SCHELL ihm zugestimmt hätte?); es fragt sich jedoch sehr, ob der Satz: „Die Grenze des Denkens ist der Anfang des Wortes“ (88), der nach BISER auch für das Wort der Offenbarung gilt, nicht zwangsläufig zu einem Neofundamentalismus führt. Es mag heute schwer sein, diese Position zu vermeiden, aber wenn dies nicht mehr möglich sein oder werden sollte, müßte das Christentum erst recht in dem zur Zeit wieder häufiger beredeten Ghetto verbleiben.

Bonn

H. R. Schlette

Chemparathy, George: *An Indian Rational Theology*. Introduction to UDAYANA's *Nyāyakusumāñjali* (= Publications of the De Nobili Research Library, ed. by Gerhard Oberhammer, I), Indologisches Institut der Universität Wien 1972; 202 p. — Commission Agents: E. J. Brill/Leiden—Gerold & Co/Vienna—Motilal Banarsidass/Delhi.

In India today seminary professors, bishops and even a few thoughtful Christian lay men regretfully speak of the lack of Indian-Christian thought and of the innate Indian inclination to beg and to borrow. The theology we teach in our seminaries and scholasticates is nothing but a digest, often second hand of the works appearing in the West. Yet very few of us realise that a genuine Indian-Christian thought can arise only (a) from a deep, prayerful and sympathetic study of our double heritage, Indian and Christian and (b) above all from a harmonious and creative way of life and praxis that spring from and synthesize both these legacies.

Secondly, even after 26 years of independence we Indians have done little research into our past. Unless we can discover our authentic past, its repercussions on the present and its thrust towards the future, we will not be able to discover ourselves or our task. It is from these two angles, one Christian the other national we should examine and evaluate the present work.

In the Preface to the book, Dr. CHEMPARATHY formulates the purpose of his book thus: "The present work is a modest attempt to give a brief introduction to the doctrine of God as found in Udayana's works in general and in Nyāyakusumāñjali in particular. The writers's aim has been to give as faithful an interpretation of Udayana's ideas as possible in the given amount of space" (p 8). The objective the author sets to himself is perhaps limited, but he has creditably achieved it.

The work is divided into two unequal parts. The first part with two chapters deals with UDAYANA, his life and works, especially with his 'magnum opus' *Nyāyakusumāñjali*. The second part with five chapters deals with his doctrine of God (*Īśvara*). Proofs for the existence of God; His relation to the world; Motives for His activity; His ontological determination and Concluding remarks from the five chapters of the second part. — An exhaustive bibliography, a list of the editions, commentaries and translations of *Nyāyakusumāñjali* and a detailed subject index enhance the value and easy use of the book.

While discussing the date of UDAYANA, the author at first gives a brief summary of the views of other scholars on the point; he shows an inclination to the view that UDAYANA wrote his major works in the first half of the 11th century. Dr. CHEMPARATHY writes: „It is on set purpose that I have abstained from a more approximate determination of the date of Udayana. The research which I have hitherto made on this point raised so many problems that I thought it advisable to carry on further study before making a definite statement about it" (p 21, Note 10). This cautious attitude is to be seen in the whole book. Apart from stating a explaining the main ideas of UDAYANA, Dr. CHEMPARATHY refrains from any personal comments or critical remarks.

The authors effort to make the text of UDAYANA intelligible by placing it in its historical context is something commendable. By any standard UDAYANA is a difficult author. His *Nyāyakusumāñjali* is the most difficult of all his works. The constant use of *Nyāya* technical terms make his works unintelligible to the uninitiated. Hence Dr. CHEMPARATHY's exposition of UDAYANA's *Īśvara*-doctrine, which is the result of long and accurate study of the basic texts and the detailed analysis of *Nyāyakusumāñjali* given at the end of the first part of the book are of great help to all students of Indian thought.

UDAYANA's principal preoccupation was to prove the existence of God by means of inference (*anumāna*). He adduces nine reasons (*hetu*) for the existence of God. By the dexterous use of the poetical ornament, *śleṣa* (double entendre) he has put in two significations into each of these reasons. In fact one or two reasons offer the possibility of more than two interpretations. Thus we have over 18 proofs for the existence of *Īśvara* in UDAYANA's works! The ingenuity and dialectical skill manifested in the exposition of the arguments and especially in the refutation of the objections raised by the opponents are astounding. But the proofs themselves seem to possess only questionable philosophical value. All the arguments either fully or at least partially are based on specific Hindu religious tenets and myths or on the doctrines of particular philosophical schools. The elaboration of the proofs manifest hardly any metaphysical depth. The other points of UDAYANA's teaching on God, Viz His relation to the world, His motives in acting etc. are to a large extent nothing more than skillful and elaborate restatements of traditional *Nyāya* tenets as found in his time.

While admitting the fact that the book offers a faithful digest of the *Īśvara* doctrine of UDAYANA and hence in one way helpful in the Indian-Christian

quest for an authentic indigenous theology and in our national search for our past, it must however be remarked that there is an absence of philosophical questioning and probing in the book. Philosophical and theological texts of the past to be understood and appreciated demand more than philological analysis. Apart from the analysis of their thought content, one must lay bare their philosophical presuppositions, study their implications and show their relevance for the present. For example UDAYANA's assertion that all schools of thought including materialism (*cārvāka*) accept the existence of a Supreme Being calls for a deeper questioning and analysis than the few remarks Dr. CHEMPARATHY makes (pp 81—82). That statement has a modern theological ring about it. UDAYANA's whole attitude to the proofs for the existence of God — "this study which is to be designated as reflection (*mananam*) is made as an act of worship (*upāsana*) that comes after listening to the scriptures (*śruti*)" — is very meaningful to us today. But when we take the proofs themselves we notice that they lack the depth and sharpness of these above remarks. The very first proof: „Earth etc have a maker as their cause, because they have the nature of effect“, for example raises innumerable philosophical problems. What is the idea of cause and effect underlying the proof? What are the philosophical implications of the argument? From what notion of being does this argument originate? Can we really prove the existence of a transcendent cause by means of this argument? The absence of such questions and analysis in the book may be because Dr. CHEMPARATHY's aim is very limited.

A more general remark about the book is that it is slightly repetitious. These two rather minor points have been mentioned with the sincere hope that we will in future get still better books from the erudite pen of Dr. CHEMPARATHY on classical *Nyāya*.

Kodaikanal-4/India

Ig. Puthiadam s. j.

Enomiya-Lassalle, Hugo M.: *Zen unter Christen*. Styria/Graz-Wien-Köln 1973; 78 S., DM 7,80

Wie unterscheiden sich die verschiedenen Schriften von ENOMIYA-LASSALLE? Der Autor gibt in einer ersten ausführlichen Fußnote selbst darüber Auskunft: *Zen — Weg zur Erleuchtung* (Wien 1960) vermittelt erste Eindrücke, „gibt eine erste Interpretation des Zen nebst genauen Anweisungen für den Vollzug“. *Zen-Buddhismus* (Köln 1966) ist die grundlegende Darstellung des Zen aufgrund von Erfahrungen und vergleichenden Studien der buddhistischen Methoden und der christlichen Mystik. *Zen-Meditation für Christen* (München 1969) faßt An- und Aussprachen mit Teilnehmern der mehrtägigen Zen-Übungen des Autors zusammen und arbeitet vor allem die Möglichkeit heraus, Zazen im Sinne einer christlichen Meditation zu verwenden. In *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung*. Eine Anleitung zum mystischen Gebet. (Köln 1972) wertet ENOMIYA-LASSALLE überdies Erwägungen C. ALBRECHTS aus, die von der Tiefenpsychologie her das Geschehen während der objektlosen Meditation zu erhellen sucht (vgl. 77). Wer nach Anweisungen für die Praxis sucht, wird also vor allem nach der ersten und der dritten Veröffentlichung greifen. Die neue Schrift greift in die entstandene Diskussion im christlichen Raum ein. Es ist eine Bekenntnisschrift, die nachdrücklich Raum fordert für den Weg der objektlosen Zen-Meditation, wo „Pluralität in manchen, sogar wichtigen Fragen der Theologie“ (28) inzwischen selbstverständlich ist. Sie will vor allem jene bestärken, die unsicher

werden, ob sie als Christen den neuen Weg fortsetzen sollen oder nicht. Das Büchlein ist wie eine Art Rundbrief an all die vielen Bekannten und Unbekannten im Lande, die einen persönlichen Kontakt mit einem „Meister“ bräuchten und ihn aus den verschiedensten Gründen doch nicht haben können. In diesem Sinne ist es auch keine ausführliche Stellungnahme zur Diskussion in unseren Breiten, die ENOMIYA-LASSALLE trotzdem recht gut kennt. In seinen Verweisen geht er über die bekannten Gewährsleute jedenfalls nicht hinaus. Das Buch ist insofern auch kein Buch für die Theoretiker. Deutlicher als früher ist die Zukunfts- und die gesellschaftliche Komponente und Bedeutsamkeit der Übungen angesprochen. Von J. GEBSEER her wird wiederholt die Erwartung einer „Überwindung des Dualismus“ (vor allem 68 ff, auch 34) formuliert. Ich habe selbst bei anderer Gelegenheit bereits darauf hingewiesen, daß die inzwischen bei uns auftretende, aber im ganzen viel zu selbstverständlich vorgetragene Polemik gegen „den“ Dualismus m. E. eine asiatische Komponente besitzt. Gerade um dieser Diskussion willen müßte aber der Autor auch jetzt wieder nach der Rolle Christi und der Zweiheit von Christus und Gläubigen, Gott und Mensch in aller mystischen Einigung gefragt werden. Die Fragen, die in diesem Zusammenhang auftreten, sind mit dem Nebeneinander von christlicher und buddhistischer „Nächstenliebe“ (30ff.) nicht beantwortet. Allerdings bin ich mit ENOMIYA-LASSALLE der Ansicht, daß „trotz der Wichtigkeit theoretischer Erwägungen ... sich auf diese allein hin die Frage der Relevanz östlicher Meditationsmethoden für Christen nicht entscheiden“ läßt: „Die Erfahrungen sind sogar viel wichtiger, da es um die praktische Anwendung der Methoden geht.“ (10)

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Gott in Japan, Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern. Hrsg. von YAGI SEIICHI und ULRICH LUZ. Kaiser Verlag/München 1973; 215 S., DM 19,80

Um in der Bewertung dem vorliegenden Sammelband verschiedener Essays gerecht zu werden, ist es notwendig, die Zielsetzung der beiden Herausgeber YAGI und LUZ zu kennen. Angeregt ist dieser Sammelband offensichtlich von LUZ, der nach zweijährigem Japanaufenthalt als theologischer Lehrer etwas gegen sein angestautes Unbehagen über den „geistigen Einbahnverkehr“ zwischen Japan und Europa tun wollte. Ziel des Buches ist es, „europäischen Lesern, Theologen und Nichttheologen, zu zeigen, welche Fragen und Gegenfragen der christliche Glaube in Japan hervorruft, und sie zu fragen, inwiefern diese Fragen und Antworten auch ihre eigenen sein können“ (Vorwort, 7). Bei ihrem Versuch, theologische Grundfragen in Japan europäischen Lesern näher zu bringen, beschränken sich die Herausgeber nicht auf die „christlichen Schultheologen“, sondern lassen zwei Schriftsteller — den protestantischen Autor RINZO SHIINA und den katholischen Schriftsteller SHUSAKU ENDO — zu Wort kommen. Daneben wird die in der japanischen Philosophie einflußreichste Gruppe, die sog. „Schule von Kyoto“, in ihren wichtigsten Vertretern — KITARO NISHIDA, HAJIME TANABE und SHINICHI HISAMATSU — vorgestellt. Zu diesen nichtchristlichen Autoren gesellt sich SHOJUN BANDO als Vertreter des Amida-Buddhismus, der sich mit KARL BARTHS Verständnis des Buddhismus vom Reinen Land (72—93) auseinandersetzt. Die übrigen vier Autoren sind protestantische japanische Theologen, von denen — wie es im Vorwort heißt — gegenwärtig nur einer an einer christlichen Universität Theologie lehren kann. Wie die Herausgeber selber einräumen, kann man

schon aus diesem Grund nicht erwarten, daß ihre Auswahl der Theologen repräsentativ für die japanische Theologie überhaupt ist. Dies ist schon deswegen nicht der Fall, weil die katholische Theologie in diesem Band vollständig unberücksichtigt bleibt, wenn man von der Hereinnahme S. ENDOS absieht, der kaum für den japanischen Katholizismus „typisch“ sein dürfte.

Die Hrsg. haben auf eine längere Einführung in die Lage der japanischen Kirche und ihrer Theologie sowie den geistesgeschichtlichen Hintergrund verzichtet und sich damit begnügt, den Beiträgen jeweils eine kurze biographische und geistesgeschichtliche Einführung voranzustellen, die bei aller Kürze für einen vorgebildeten Leser hinreichend Information bietet. Ob diese Einführungen für einen gänzlich mit der Materie unvertrauten Leser hinreichen, kann füglich bezweifelt werden. Da ist es schon hilfreicher, mit dem letzten Beitrag des Bandes „Anstöße zum Gespräch“ von YOSHIO NORO zu beginnen (192—215). NORO will mit seinem Beitrag dem Leser zeigen, „in welcher Weise etwa in Japan die in diesem Band aufgenommenen Thesen aufgenommen und diskutiert werden“ (192). Dabei gibt er einen Überblick über die Situation der japanischen Kirchen der Nachkriegszeit, wobei er sich auf die Darstellung „einiger Wirbel im christlichen Japan der Nachkriegszeit“ (194) konzentriert. Bei aller Subjektivität, die in seiner Darstellung liegt, wird doch deutlich, daß sich der Schwerpunkt der theologischen Diskussion in Japan oft verschoben hat. Von der Diskussion des Beitrags von KAZO KITAMORI, der mit seinem Buch *Theologie des Schmerzes Gottes* einen großen Einfluß auf viele japanische Theologen hatte, wandte sich die theologische Arbeit den Fragen der Bibelinterpretation in der Folge einer Übernahme der BULTMANNschen Bibeltheologie zu. Von der mehr philosophisch-theologischen Fragestellung um das Verhältnis von Immanenz zur Transzendenz hat sich die theologische Auseinandersetzung in der jüngsten Zeit auf den Konflikt mit der Neuen Linken konzentriert.

Im Rahmen einer kurzen Besprechung ist es nicht möglich, auf die einzelnen Beiträge ausführlicher einzugehen. Die theologisch ergiebigsten Beiträge sind sicher die von KATSUMI TAKIZAWA und SEICHI YAGI. TAKIZAWA befaßt sich mit dem Verhältnis von „Zen-Buddhismus und Christentum im gegenwärtigen Japan“ (139—159). TAKIZAWA ist ein Schüler NISHIDAS und hat bei seinem Aufenthalt in Europa sich intensiv mit KARL BARTH befaßt. In seinem Beitrag setzt er sich mit HISAMATSU auseinander, der in diesem Band mit dem Beitrag „Satori (Selbsterwachen). Zum post-modernen Menschenbild“ (127—138) vertreten ist. Darüber hinaus geht es TAKIZAWA um eine vertiefte Begegnung von Buddhisten und Christen. Dabei bedauert er die gegenseitige Unwissenheit und die Vorurteile, die eine echte Begegnung immer wieder behindern. —

YAGI setzt sich in seinem Beitrag „Buddhistischer Atheismus und christlicher Gott“ (160—191) mit der Gottesfrage auseinander. YAGI versucht zu zeigen, wie man von der auch den Buddhisten gemeinsamen Frage nach dem Selbst zu einem neuen Verständnis des christlichen Theismus gelangen kann. Man wäre gespannt, auf diese Neuformulierung des Theismus eine qualifizierte buddhistische Antwort zu hören.

Geht man von der Zielsetzung der beiden Herausgeber aus, so wird man den vorliegenden Band als eine gute Einführung in das theologische Gespräch in Japan bezeichnen können. Daß die katholische Theologie gänzlich unberücksichtigt bleibt, ist schon angemerkt worden. Es ist dies jedoch nicht nur ein Versagen der Hrsg., sondern viel eher ein Hinweis darauf, daß der katholischen Theologie in Japan immer noch die einheimischen Vertreter fehlen, die sich über den Rahmen

der Rezeption europäischer Theologie hinaus einen Namen gemacht hätten. Die vorliegende Einführung und Einladung zu einem Gespräch verlangt eine weitgehende Beschäftigung vor allem im Hinblick auf die Durchbrechung des „geistigen Einbahnverkehrs“ zwischen Japan und Europa, den die Herausgeber mit Recht beklagen. Hier muß leider festgestellt werden, daß die Selbstgenügsamkeit der europäischen und vor allem der deutschen Theologie es bisher weitgehend verhinderte, daß neue Fragestellungen etwa aus japanischer Sicht angegangen werden. Der vorliegende Band könnte dazu beitragen, diese Selbstzufriedenheit etwas zu beeinträchtigen, wenn er entsprechende Leser findet.

Georg Evers

Italiaander, Rolf (Hrsg.): *Eine Religion für den Frieden.* Die Rissho Kosei-kai, japanische Buddhisten für die Ökumene der Religionen (= Erlanger Taschenbücher, Bd. 23) Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1973; 172 S.

Als Herausgeber des vorliegenden Buches hat ITALIAANDER sich die Aufgabe gestellt, die *Rissho Kosei-kai*, die mit 4 Millionen Anhängern zu einer der stärksten der sog. „Neuen Religionen“ in Japan gehört, deutschen Lesern näher zu bringen. Dabei läßt er vornehmlich Vertreter der *Rissho Kosei-kai* selber zu Wort kommen und gibt damit einen unmittelbaren Eindruck von der eigenen Spiritualität dieser buddhistischen Laienreligion. Vorangestellt ist jedoch ein knappes, informatives Vorwort von Prof. W. KOHLER (9—19), der als Kenner der modernen Religionen Japans (vgl. sein Werk: *Die Lotus-Lehre u. die modernen Religionen in Japan*, Zürich 1962) eine Charakterisierung der *Rissho Kosei-kai* gibt. Durch die Bodhisattva-Lehre, die Hoza-Technik der Gruppengespräche und die Offenheit für den Dialog mit den anderen Religionen stellt die *Rissho Kosei-kai* eine buddhistische Religionsgemeinschaft dar, die eine besondere Herausforderung an die christliche Theologie ist.

In der „Geschichtlichen Selbstdarstellung“ (20—43) wird vor allem das Leben des Gründers der Bewegung NIKKYO NIWANO dargestellt. NIWANO, der vom Milchhändler zum Gründer der *Rissho Kosei-kai* avancierte, ist eine faszinierende und imponierende Persönlichkeit. Ob die im Stil einer schlechten Hagiographie gehaltene Biographie ihm wirklich gerecht wird, ist dagegen zweifelhaft. Aber als Beispiel der in der Gemeinschaft offensichtlich üblichen Weise, vom „Gründer“ zu sprechen, ist dieser Beitrag nützlich. Die Grundlehren der Gruppe werden im „Katechismus“ der *Rissho Kosei-kai* (44—51) in knappen Fragen und Antworten dargestellt. Wie schon das Wort „Katechismus“ deutlich macht, wird hier bewußt eine christliche Form der Darstellung nachgeahmt. Unmittelbarer als in der etwas verklärenden Sicht durch die eigene Gemeinschaft wird uns der Präsident NIWANO im Interview mit ITALIAANDER (52—75) näher gebracht. NIWANOS Offenheit für den Dialog mit anderen Religionen und sein Einsatz für den Weltfrieden sind die hervorstechenden Punkte dieses Interviews. Wichtig zum Verständnis der Arbeitsweise der *Rissho Kosei-kai* sind die Ausführungen über das Hoza von MASUO NEZU (72—78). Diese Form des Gruppengesprächs spielt eine große Rolle im Leben der einzelnen Anhänger und ist ein wichtiger Anziehungspunkt für potentielle Konvertiten. Jedes Mitglied hat die Möglichkeit, an den von einem geübten Leiter(in) geführten Gruppengesprächen (18—20 Mitglieder) teilzunehmen und dabei persönliche Probleme zur Sprache zu bringen, einfach dabei zu sein oder sich über allgemeinere Fragen auszusprechen. Wichtig ist

jedenfalls die Erfahrung der Gruppenzugehörigkeit und die Möglichkeit der Beratung, die hilft, die eigene Einsamkeit zu überwinden. Vom Leben der *Rissho Kosei-kai* erfahren wir in den Konversions- und Erlebnisberichten einiger Mitglieder (96—120), die eindrucksvoll zeigen, welch tief religiösen Erfahrungen in dieser Religion möglich sind. Ausgezeichnet sind die Ausführungen von J. SPAE „Marginalien zum populären Buddhismus der *Rissho Kosei-kai*“ (121—140), die den Zusammenhang der Lehren der *Rissho Kosei-kai* mit den allgemeinen Doktrinen des Mahayana-Buddhismus zeigen. M. TAKENAKA gibt einige Hinweise auf eine Theologie der nichtchristlichen Religionen, die allerdings nicht direkt die *Rissho Kosei-kai* zum Thema haben. Am Schluß informiert M. A. LÜCKER über die Bemühungen der *Rissho Kosei-kai* um den Frieden im Rahmen der „World Conference of Religion for Peace“, deren Vizepräsident NIWANO ist.

Die einzelnen Beiträge dieses Buches sind von unterschiedlicher Qualität. Man spürt deutlich, daß sie nicht für dieses Buch geschrieben wurden, sondern in ihrer Mehrzahl vom Hrsg. gesammelt wurden. In der Zusammenschau, die sie von der *Rissho Kosei-kai* vermitteln, ist es ITALIAANDER gelungen, ein lebendiges Bild dieser überaus aktiven Religionsgemeinschaft zu zeichnen. Es wird deutlich, daß die *Rissho Kosei-kai* bei aller Verwurzelung in buddhistischer Tradition des Lotus-Sutra eine für den Dialog mit dem Christentum erstaunlich offene Gruppe darstellt. Das Gespräch mit Repräsentanten der verschiedenen christlichen Gemeinschaften wird vornehmlich vom weltoffenen und konzilianten Präsidenten der *Rissho Kosei-kai* NIWANO geführt. Dieses Gespräch aufzunehmen und zu vertiefen, sind die Christen nicht nur in Japan gerufen. Als Einleitung für dieses Gespräch wird das vorliegende Buch gute Dienste tun.

Georg Evers

Italiaander, Rolf: *Sokagakkai, Japans neue Buddhisten* (= Erlanger Taschenbücher). Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1973; 422 S., Ln. DM 28,—

Den Schwerpunkt des Buches bildet ein im ganzen doch eher subjektiv zu nennendes Tagebuch des Vf., der als Gast der bekannten neobuddhistischen Laienbewegung Japans unter Führung eines von der Organisation gestellten Dolmetschers Aktivitäten und Orte beobachten und Gespräche führen konnte. Den besten Teil des Buches und zugleich den eigentlichen Einstieg in das Buch bietet jedoch der 4. Teil von W. KOHLER, der unter der Überschrift „Reflexionen eines Christen über die Sokagakkai“ steht, tatsächlich aber den — gelungenen — Versuch einer Einordnung der Sokagakkai in den Gesamtablauf buddhistischer Entwicklungsgeschichte darstellt. Die Texte der *Sokagakkai*, die im 2. Teil zusammengestellt sind, setzen ebenso wie die NICHIREN-Dokumentation im 3. Teil die Grundkenntnis der Entwicklung des japanischen Buddhismus im besonderen, der Grundlehren des Buddhismus im allgemeinen voraus. Das häufig pauschale Sprechen vom Buddhismus, z. B. auch im 6. Teil, in dem das von einem amerikanischen *Sokagakkai*-Mitglied verfaßte „Glossar buddhistischer Begriffe“ übersetzt ist, das jedoch nur eine recht spezifizierte Aufschlüsselung von *Sokagakkai*-Termini bietet, ist ärgerlich, weil es zugleich irreführend ist. Aus meiner eigenen Kenntnis der *Sokagakkai* heraus möchte ich mich dem Urteil eines der führenden Leute in ihr anschließen, der auch nach der Veröffentlichung dieses Buches dabei blieb, daß die Darstellung von H. DUMOULIN in *Buddhismus der Gegenwart* (Herder/Freiburg 1970) unübertroffen ist.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Mbiti, John S.: *Afrikanische Religion und Weltanschauung* (= de Gruyter Studienbuch) W. de Gruyter/Berlin-New York 1974; 375 Seiten u. eine Landkarte, DM 48,—

Die 1969 im Heinemann-Verlag (London-Ibadan-Nairobi) erschienene englische Ausgabe *African Religions and Philosophy* liegt jetzt in deutscher Sprache vor.

Der afrikanische Verfasser widmet sich anfangs den Versuchen in den letzten hundert Jahren, die traditionellen afrikanischen Religionen und die afrikanische Weltanschauung darzustellen und zu deuten. Er betont, daß man erst seit der Mitte unseres Jahrhunderts „diesen Gegenstand geziemend und mit dem notwendigen Respekt“ (7) betrachte. In den dann folgenden Teilen beschäftigt er sich mit der Gottesvorstellung der Afrikaner (Natur Gottes; Werke Gottes; Gott und die Natur; Gottesverehrung; Geistwesen, Geister und Totenseelen). MBITI sieht im Zeitbegriff einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis afrikanischer Religionen und afrikanischer Weltanschauung (Zweidimensionalität der Zeit, Fehlen der Zukunftsdimension). Ausführlich befaßt sich der Verfasser anschließend mit dem Afrikaner und seinem Leben im Dorf, mit seinen Verwandtschaftsbeziehungen, mit bedeutsamen Zeiten im Leben eines Afrikaners. Hier wird sehr deutlich gezeigt, wie alle Lebensbereiche von Religion durchdrungen sind. Die das Buch abschließenden Partien befassen sich mit dem raschen Wandel in Afrika, mit dem Christentum, dem Islam und anderen Religionen. Das Christentum und der Islam werden — interessanterweise — nicht als fremdländische, sondern als „afrikanische“ Religionen bezeichnet.

MBITI bringt viel Licht in das Dunkel unserer Vorstellungen von afrikanischen Religionen. Besonders wichtig finde ich seine Bemühungen, den Bereich der Geister (Geistwesen, „Geister“, Totenseelen) differenziert darzustellen. Daß alle Lebensbereiche der Afrikaner in Verbindung mit der Religion zu sehen sind, weist der Verfasser überzeugend nach. MBITI belegt seine Aussagen durch sehr viel „Anschauungsmaterial“. Als sehr wichtig scheint mir sein abschließender Versuch, die Rolle der Religionen Afrikas (mit Christentum und Islam) im modernen Afrika zu diskutieren.

Störend wirken in dem Buch von MBITI m. E. die relativ häufigen Wiederholungen diverser Aussagen (auch wenn sie sehr wichtig sind). Der Verfasser hätte fernerhin seine Materialien geordneter einbauen sollen. Vielleicht hätten auch weniger Beispiele, diese aber breiter dargestellt, ausgereicht.

Diese wenigen kritischen Bemerkungen können natürlich den großen Wert des Buches von MBITI nicht schmälern.

Würzburg

Rudolf Laumann

Müller, Klaus E.: *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen*, Teil I (= Studien zur Kulturkunde, Bd. 29 = Veröffentlichungen des Frobenius-Instituts an der J. W. Goethe-Universität zu Frankfurt/Main) Franz Steiner Verlag/Wiesbaden 1972; XII + 386 S. mit 13 Abb.

Es war eine sehr mühsame Arbeit, die verstreut liegenden Notizen über die ersten ethnographischen Betrachtungsweisen der antiken Schriftsteller bis zu den byzantinischen Historiographen zu sammeln und zu interpretieren. Dazu brauchte man nicht nur ein geschichtliches und altphilologisches Interesse, sondern auch

eine gute ethnologische Einsicht. Zumal für die Kulturgeschichte bietet dieses Buch überaus wichtiges Material. Es ist geradezu frappierend zu lesen, wie die früheren Völker durch ihre Kontakte mit anderen Kulturen zu einer objektiveren länder- und völkerkundlichen Auffassung sich entwickelt und die Schranken mythologischer Bindungen und ethnozentrischer Anschauungen überwunden haben.

In der I. Abteilung finden wir die ethnographischen Ansätze bei den Babyloniern, Ägyptern, Israeliten und Phöniziern, also im altvorderasiatischen Raum. — Die II. Abteilung behandelt das griechische Altertum: HOMER (ca. 9. Jh. v. Chr.) und HESIOD (ca. Ende des 8. Jh. v. Chr.) und ferner dreizehn Autoren von ANAXIMANDROS bis AISCHYLOS, unter ihnen HERODOTOS (ca. 480—430). — Die III. Abteilung umfaßt dreiunddreißig Autoren des griechischen Altertums, hauptsächlich vom 5. Jh. ab, die man nach der jonischen Naturphilosophie der vorigen Periode als Sophisten bezeichnet und die sich weniger mit geophysikalischen und kosmologischen Fragen, sondern mehr mit dem Menschen selbst auseinandersetzten; unter dieser Rubrik kommen PLATON und ARISTOTELES zur Sprache.

Kulturgeschichtlich bezieht sich die Untersuchung zwar auf Besitzer alter Hochkulturen, die der Schrift bereits mächtig waren und darin ihre Gedanken niedergelegt haben; aber in mancher Hinsicht stimmen ihre Auffassungen mit denen jetziger schriftloser Stämme überein, und daher sind die Feststellungen des Vf. gerade für den ethnologisch Interessierten so fesselnd und aufklärend. Die Übereinstimmung ist nicht nur kausal-historisch, sondern an erster Stelle ökologisch zu interpretieren. „Kontakte kamen schon mangels geeigneter Mittel, natürliche Barrieren wie Wüste, sumpfige Niederungen, Gebirge oder große Gewässer ohne tragbare Mühe zu überwinden, nur selten zustande“, und daher „bildeten die lokalen Verbände, in denen die Menschen zusammenlebten, mehr oder weniger vereinzelte, ja häufig zweifellos stark isolierte und daher im ganzen homogenere, in sich geschlossene Einheiten“ (1). Genauso wie bei den schriftlosen Völkern vermochte auch eine Gruppe der antiken Hochkultur „ihre Vorstellungen vom Dasein und dem Aufbau der Welt zunächst einmal nur aus ihrem eigenen Anschauungsbereich heraus, d. h. allein mit den Ausdrucksmitteln, die ihr von der besonderen Art ihres Nahrungserwerbs und der Beschaffenheit der sie umgebenden Natur her geläufig waren, zu entwickeln“. So konnten nur „die aus ihrer eigenen Lebenspraxis und der Beschaffenheit ihrer natürlichen Umwelt heraus entwickelten Anschauungsformen ihr als die einzig gültige Deutung der Wirklichkeit erscheinen“ (2). Damals war bereits jedes Volk von sich überzeugt, daß es „allein die ‚richtige‘ Sprache spreche, die beste Gesittung besitze, die Kulthandlungen auf die einzig gehörige Weise verrichte, den Schutz der mächtigsten Götter genieße und überhaupt über die vollkommenste Art der Lebensgestaltung gebiete; man glaubte, daß die Welt nur zum Wohle der eigenen Gruppe erschaffen sei, daß diese daher den zentralen Bezugspunkt allen Geschehens darstelle, und meinte, von dem stolzen Bewußtsein durchdrungen, seinen Nachbarn in jeder Beziehung weit überlegen zu sein, sich für die eigentlichen, die wahren Repräsentanten der Menschheit halten zu dürfen“ (2). Von dieser Betrachtung und Urteilsbildung her versuchte man mißtrauisch die ersten Schritte der Ethnographie, des „Comparative Functionalism“ und der „vergleichenden Religionswissenschaft“ zu setzen. Wenn man die eigentümlichen Erscheinungen fremder Völker, denen man oft feindselig begegnete, aber nicht direkt aus der Umwelt erklären konnte, versuchte man es auf irrationale Weise, und dabei

spielten die Entstehungsmythen mit ihren Heilbringer-Gestalten eine wichtige Rolle. Diese mythischen Kulturhéroen beziehen sich an erster Stelle auf die Entstehung und die Entwicklung der Nahrungswirtschaft. Vf. ahnt bei seiner Untersuchung bereits die ersten Ansätze einer kulturhistorisch-ethnologischen Theoriebildung, weil die Mythen meistens den Gedanken an eine stufenweise Entwicklung der Kulturentstehungsgeschichte enthalten und zudem erkennen lassen, „daß hier bereits klar zwischen einer aneignenden (wildbeuterischen) als der älteren und einer pfleglichen bzw. produzierenden (pflanzlerischen und viehzüchterischen) als der jüngeren Art des Nahrungsgewinns unterschieden und im Übergang zu der letzteren die entscheidende Voraussetzung für den Aufstieg der Menschheit zu höheren Lebensformen gesehen wird“ (12). Jedenfalls gibt es zahllose und auffallende Übereinstimmungen zwischen den Auffassungen der heutigen schriftlosen Völker und der antiken Hochkulturen. Daher hat diese geschichtliche und mit soviel Fleiß unternommene Studie Anrecht auf das Fachinteresse aller Ethnologen, welcher Richtung auch immer sie angehören. — Ein Inhaltsverzeichnis, ausgedehnte Literaturangaben, Personen- und Sachregister sind dazu behilflich, daß man sich schnell und ohne große Mühe in diesem Labyrinth orientieren kann.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFMCap

Trillhaas, Wolfgang: *Religionsphilosophie*. Walter de Gruyter/Berlin—New York 1972; 278 S.

Im Rahmen der „de Gruyter Lehrbuch“-Reihe legt der evangelische Theologe und Religionsphilosoph W. TRILLHAAS (nach den Bänden „Dogmatik“ und „Ethik“) einen Band „Religionsphilosophie“ vor. TRILLHAAS ist sich der vielfachen Schwierigkeiten dieses Gebietes bewußt und betont in seinem Vorwort ausdrücklich den „Fragmentcharakter des Buches“ (p. VII). Mag ein „Lehrbuch“ heute in mancher Beziehung zu einer fragwürdigen Angelegenheit geworden sein, so gilt dies in besonderem Maße im Bereich der Philosophie und zumal der Religionsphilosophie!

TRILLHAAS gliedert das Werk in drei Hauptabschnitte: „Grundlagen“ (1—61), „Objektivierung“ (62—193), „Probleme der Intersubjektivität“ (194—269). Personen- und Sachregister runden den Band ab. Der zweite und der dritte Hauptabschnitt behandeln bestimmte kategoriale Probleme wie z. B. die Auslegung des „Göttlichen“ (81—102), die Interpretation der „Welt“, speziell der Differenz zwischen Heiligem und Profanem (102—134), religions-philosophische Probleme der Moralität bzw. von „Gut und Böse“ (176—193), das Moment der religiösen „Gemeinschaft“ (194—219) und die Sprache der Religion (219—269). Damit gelingt TRILLHAAS in der Tat eine überschaubar gegliederte Darlegung, wie sie einem Lehrbuch angemessen ist. Wer sich mit Religionsphilosophie näher befassen will, wird durch zahlreiche Hinweise, Informationen und Fragestellungen eingeführt; daß es möglich wäre, manche Akzente anders zu setzen, versteht sich von selbst. Ich möchte an dieser Stelle lediglich einige Bemerkungen zu dem ersten Hauptabschnitt über die „Grundlagen“ anbringen.

In einleuchtender Weise grenzt TRILLHAAS die Religionsphilosophie gegenüber Religionswissenschaft und Theologie ab, zeigt aber zugleich die Querverbindungen auf. Auch den Ausführungen über „Funktion“ und „Ziele“ der Religionsphilosophie stimmen wir dem Ansatz nach zu. Sympathisch wirkt, daß TRILLHAAS nicht das „Wesen“ der Religion (kürzlich war gar in einem Buchtitel vom „Wesen der Religionswissenschaft“ die Rede!) zu ergründen sucht, sondern die nüchterne Frage formuliert: „In welchem Sinne sprechen wir von Religion?“

(vgl. 19—40) Die vieldiskutierte Frage, ob das Christentum Religion sei, wird in einem kurzen „Zusatz“ (39—41) erörtert; hier nimmt TRILLHAAS einen leicht modifizierten dialektischen Standpunkt ein, indem er das „Evangelium“ nicht als Religion verstanden wissen will und außerdem erklärt, „daß der ‚Religion‘ als solcher keinerlei Heilsbedeutung, keine Erlösungskraft zukommt.“ (41) Andererseits aber sei das „Christentum“ sehr wohl eine Religion und religionswissenschaftlich erforschbar (41). Hier bleibt TRILLHAAS offenbar in bekannten theologischen Auslegungsschemata befangen; die beiden Seiten, die er diesen so delikaten Fragen widmet, hätten getrost fehlen können.

Wenig überzeugend scheint mir insbesondere jene Position zu sein, die TRILLHAAS im 3. Kapitel des 1. Hauptabschnitts einnimmt, welches den Titel trägt: „Vorkritische und kritische Religionsphilosophie“ (41—61). Dieses Kapitel enthält zwar eine Reihe wichtiger historischer Informationen für den Studierenden, doch trägt es die Einteilung in vorkritische, skeptische und kritische Religionsphilosophie in einer Weise vor, die ich für eine fragwürdige Erneuerung eines Drei-Stadien-Schemas halte (auch wenn TRILLHAAS sich hier natürlich auf HEGEL berufen kann). Im einzelnen ist die Gleichsetzung der vorkritischen Religionsphilosophie mit „Metaphysik“ bzw. „metaphysischer Theologie“ (vgl. etwa 46) zu beanstanden; hier hätte ein Blick in die Arbeiten z. B. von W. WEISCHEDEL hilfreich sein können, der indes überraschenderweise nicht zitiert wird. Daß gerade heute eine kritische Religionsphilosophie als skeptische sich wird darstellen müssen (daß also der Sinn von „Skepsis“ nicht immer so diskreditiert bleiben muß, wie dies seitens bestimmter Philosophien geschah und geschieht), scheint mir, man mag das bedauern, unvermeidlich. TRILLHAAS folgt hier, wie gesagt, HEGEL, doch man sollte nicht übersehen, daß es ebensogut möglich ist, hier KANT zu folgen, wodurch die Begriffe Kritik und Skepsis zumindest erheblich näher aneinanderrücken würden. (Es kann im übrigen nicht dem subjektiven Geschmack überlassen bleiben, ob man KANT oder HEGEL in der Religionsphilosophie den Vorzug gibt; die Problematik ist zu umfassend, um hier entfaltet werden zu können, aber man sollte es sich mit der Einordnung der Skepsis nicht zu leicht machen.)

Ohne kleinlich sein zu wollen, muß doch vermerkt werden, daß die Religionsphilosophie von TRILLHAAS mit einer gewissen Einseitigkeit aus dem Blickwinkel der evangelischen Theologie oder zumindest eines evangelisch-theologischen Denkansatzes entworfen ist. Das allein ist zwar für mich kein Grund, das Buch als einführendes Lehrbuch nicht zu empfehlen; aber es fällt negativ auf, daß in diesem Buch eine stattliche Anzahl von Autoren, die zu religionsphilosophischen Problemen etwas gesagt haben und zu sagen haben oder aber in diesem Zusammenhang historisch von Bedeutung sind, nicht einmal genannt werden — wie z. B. PLOTIN, Ps.-DIONYSIOS, BONAVENTURA, MEISTER ECKHART, NIKOLAUS VON CUES; BUBER, ROSENZWEIG, EBNER; GUARDINI, RAHNER, WELTE; ADORNO, HORKHEIMR; C. G. JUNG, V. FRANKL. (Dagegen hätte auf den Kriminalchriftsteller G. SIMENON [vgl. 266] durchaus verzichtet werden können.) Im Grunde wird hier ein schwerwiegender Mangel des Buches sichtbar (der auch durch Hinweis auf den vom Vf. zugestandenen Fragmentcharakter nicht zu exkulpiert ist). Möglicherweise hängt hiermit zusammen, daß eine gewichtige neuerliche Problematik nicht gebührend zur Geltung kommt, nämlich *jener* hermeneutische Ansatz, der sich bemüht, Religion aus der fundamental-anthropologischen Orientierung des Menschen auf Sinn zu begreifen. Diese Andeutung möge hier genügen.

Trotz der genannten Bedenken kann die „Religionsphilosophie“ von TRILLHAAS als einführendes Lehrbuch gute Dienste leisten. Als „Lehrbuch“ freilich hat sie leider noch den Nachteil, daß sie zu teuer ist: 44,— DM.

Bonn

H. R. Schlette

Warkotsch, Albert: *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter.* Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzungen. Verlag Ferdinand Schöningh/München-Paderborn-Wien 1973; 548 pp.

Aus religionssystematischer Sicht ist eine Quellensammlung mit Übersetzungen immer zu begrüßen; denn der vergleichende Religionswissenschaftler kann selbstverständlich nicht überall „Fachmann“ im strengen Sinne sein. Die vorliegende Publikation füllt daher eine Lücke; sie bietet die wohl erste größere Zusammenstellung übersetzter patristischer Texte unter einem bestimmten Gesichtspunkt. In der Einleitung macht WARKOTSCH den Leser mit dem Ziel seines Unternehmens bekannt: Im Unterschied zur herkömmlichen Praxis, die den Einfluß philosophischer Ideen auf das Denken der Kirchenväter nachzuweisen versucht, möchte WARKOTSCH „die Anschauungen der patristischen Denker und Lehrer über diese Philosophie in extenso direkt und wörtlich anführen“ (Vorwort). Diese Methode stellt nach seiner Ansicht „den Sachverhalt unzweideutig und weniger interpretierend dar“ (ebd.).

In dem Werk finden sich Texte von 30 Kirchenvätern aus der Zeit vom Anfang des 2. Jhs. („Apostolische Väter“) bis hinauf ins 6. Jh. (BOETHIUS). Zahlenmäßig am meisten sind TERTULLIAN, KLEMENS von Alexandrien, ORIGENES sowie AUGUSTIN vertreten. Am Ende eines Textes findet sich die Quellenangabe sowohl des Originals als auch der Übersetzung. Eine geringe Anzahl von Texten ist von WARKOTSCH selbst übersetzt worden.

Kritisch ist anzumerken, daß die durchweg benutzte Reihe MPG/MPL größtenteils durch bessere Textausgaben ersetzt worden ist (GCS, Schr., CCSL usw.). Der Erscheinungsbeginn von BKV ist übrigens nicht, wie auf Seite VIII angegeben 1913 ff. sondern 1911 ff. (vgl. dagegen 537). Der gewaltige Umfang des Werkes verbot einen erklärenden Anmerkungssteil, der die Benutzung der Quellen wesentlich erleichtern würde. Eine in dieser Hinsicht ausgezeichnete didaktische Ausgabe bietet HEINRICH KARPP, *Textbuch zur altkirchlichen Christologie.* Theologia und Oikonomia, Neukirchen 1973, das ein sinnvolles Selbststudium aufgrund der soliden Kommentierung der Texte durchaus ermöglicht. — Am Ende des vorliegenden Werkes findet sich ein Literatur- und Abkürzungsverzeichnis, sowie ein gutes Sach-, Personen- und Namenverzeichnis (536—548).

Weiden/Köln

Udo Tworuschka

VERSCHIEDENES

Miranda, Juan Peter: *Der Vater, der mich gesandt hat.* Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 7). Herbert Lang/Bern 1972; VIII/443 S., DM 52,—

Viel Fleiß ist in diese Tübinger Dissertation investiert. Das verdient besondere Beachtung nicht nur, weil der Vf. als Ausländer (Lateinamerikaner) sowieso

einen schwierigen Einstieg in die Thematik zu bewältigen hatte. Vor allem war er gezwungen, durch das Erscheinen einer anderen Untersuchung zur johanneischen Sendungsidee (vgl. S. 5f), seine ursprüngliche Konzeption zu modifizieren.

Der erste Teil der Arbeit entfaltet das joh Sendungsverständnis auf Grund der Sendungsterminologie (8—131). Dabei werden bei den einzelnen Termini, die das vierte Evangelium zum Ausdruck des Sendungsgedankens verwendet, Vergleiche zu den übrigen ntl Schriften angestellt. Insbesondere interessieren den Vf. jeweils die Bedeutungsgeschichte bzw. auch religionsgeschichtliche Hintergründe. Deswegen fragt er nach dem Vorkommen und Bedeutung der Termini in der Gnosis, im Hellenismus, in der spätjüdischen Apokalyptik. Ergebnis des ersten Durchganges: Die einzelnen Ausdrücke, die *Joh* zur Befreiung der Sendung Jesu gebraucht, lassen sich als *Epiphanie-* bzw. *Offenbarungstermini* charakterisieren. „Das Leben Jesu ist die Epiphanie, ist die entscheidende Offenbarung Gottes“ (129).

In der Tat deckt sich die Sendung Jesu nicht mit der Inkarnation. M. hat diesbezüglich die eigene Arbeit des Rezensenten zur *joh Sendungstheologie* gründlich mißverstanden (vgl. S. 5; 130, Anm. 1). Ein solches Fehlurteil hätte ihm kaum unterlaufen können, wenn er sich gründlicher mit § 8 der von ihm kritisierten Arbeit beschäftigt hätte: „Die Vollendung der Sendung Jesu im Kreuzesgeschehen“. Die verschiedenen Phasen des Heilswerkes (Inkarnation, Kreuzesgeschehen, Verherrlichung beim sendenden Vater) bilden in *joh* Sicht eine Einheit. Die Sendung des Sohnes durch den Vater erfolgt zur Heilsübermittlung an den Kosmos.

Im zweiten Hauptteil der Untersuchung (132—307) geht M. aus von der „Tatsache, daß die Sendung Jesu bei *Jo* in formelhaften Wendungen ausgedrückt wird“. Er unterscheidet eine Hauptformel (*Jo* 3,16) und ihre verschiedenen Variationen. M. liegt an einer „umfassenden Darstellung dieser Formeln“. Dazu gehört für ihn der Vergleich mit ähnlich lautenden Sendungsformeln in den übrigen ntl Schriften, aber auch im AT und im außerbiblischen Bereich (132). Es ist ein Mangel dieses Kapitels, daß in der angezielten „umfassenden Darstellung“ kaum ein Wort verloren wird über die Sendung des Pneuma und die Sendung der Jünger. Zu häufig und zu intensiv begegnet im vierten Ev. die Sendungsterminologie auch in diesen Zusammenhängen, als daß man darüber hinwegsehen dürfte.

Den mit Abstand breitesten Raum nimmt im Hauptteil B die Beschäftigung ein mit Sendungsformel und Gesandten-Mythos in christlich-gnostischen Schriften sowie in der mandäischen und manichäischen Literatur. Das Besondere des joh Sendungsgedankens gegenüber den Aussagen vor allem der gnostischen Literatur liegt in der fehlenden Identität des Erlösers mit den Erlösten, in der Ausschließlichkeit der Erlösergestalt Jesu, seiner betonten Bindung an die Geschichte und seiner Hinordnung auf das Kreuzesgeschehen. Wengleich man nach M. im Anschluß an SCHNACKENBURG „von einem gnostizierenden Interesse bei *Joh* sprechen kann“ (306), ist der Wurzelgrund für die joh Sendungsformel in der urchristlichen Sophiachristologie und vor allem im synkretistischen orientalischem-hellenistischen Milieu und in den prophetischen Sendungsaussagen zu suchen (307).

Mit der Prophetenvorstellung bei den Syn, in den pseudoklementinischen Schriften, im Spätjudentum und dem atl Ansatz sowie dem Einfluß auf die Ausprägung des joh Sendungsgedankens setzt sich der dritte Hauptteil auseinander (308—388). „Das joh Sendungsverständnis und die Sendungsformeln sind

hauptsächlich vom Prophetischen her bestimmt“ (308). Nach M. ist Jesus für das vierte Ev. der erwartete Endzeitprophet. Er ist nicht der zweite Mose. Vielmehr haben wir es mit einer „antithetischen Typologie“ zu tun (318.387f). Das kurze Schlußkapitel bringt den „Versuch einer näheren Bestimmung der joh Gemeinde“. Grundlegend ist die Wirklichkeit des Pneuma: „Die Zeit der Kirche . . . ist die Zeit des Geistes“ (389). Kult und kirchliches Amt werden von der betonten „christologischen Konzentration“ her verstanden. Das pneumatische Element bestimmt Selbstverständnis und Struktur der joh. Gemeinde. Am ehesten läßt sich das Gemeinde-Modell als Bruderschaft charakterisieren. Diese Bruderschaft bleibt indes offen für die Sendung in die Welt, für die Mission. Der joh Missionsgedanke ist „nicht nur christologisch orientiert, sondern auch theozentrisch bestimmt“ (396). M. spricht in diesem Zusammenhang von der „einenden Funktion der Sendung“ (396). Zuletzt ist die joh Gemeinde eine „Gemeinde unter dem Wort“. Verkündigung bewirkt Sammlung der Gemeinde, Gemeinde aber drängt von sich aus wieder zur Weitergabe des Wortes. „So wird die Sendung Jesu in die Gemeinde und durch sie in die Welt fortgesetzt“ (397). Gemessen an der Reichhaltigkeit der Aussagen zur Gemeinde und ihren Aufgaben in der joh Sendungstheologie bleiben diese Hinweise im Schlußkapitel etwas dürftig. Sie fordern eher heraus, weiter über joh Ekklesiologie nachzudenken, als daß sie einen wirklichen Beitrag dazu leisten, wie der Untertitel der Arbeit ankündigt. Immerhin wäre auch diese Herausforderung ein Gewinn.

Wenn nicht alles täuscht, läßt z. Z. in der ntl Exegese das Interesse an religionsgeschichtlichen Untersuchungen etwas nach. Das Werk MIRANDAS behält, ungeachtet der vorstehenden kritischen Anmerkungen, sein Gewicht: vor allem als weitausholende Sichtung und Wertung des religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials zur Sendungsidee im Joh-Ev.

St. Augustin

Josef Kuhl SVD

Naidu, Vijaykumar J. SJ.: *Audio-visual Mobile Units and the Church in India.* A Survey. Communications Coordination Centre, St. Xavier's College/Bombay 1973; 150 p.

Indien ist einer der größten Filmproduzenten der Welt. Auch wenn der indische Film im Ausland noch wenig bekannt ist, hat er im Lande selbst eine kaum zu unterschätzende Bedeutung. Um hier die Rolle der Kirche auch im Einsatz audiovisueller Mittel klarer zu sehen, wurde die vorliegende Untersuchung angeregt, die leider den in sie gesetzten Erwartungen nicht entspricht. Zwar hat man mit einem Fragebogen alle erreichbaren Kirchenleute, die im audiovisuellen bzw. im Filmbereich arbeiten, angeschrieben und von ca. 60 Anfragen 49 Antworten bekommen. Doch eine Analyse dieser Antworten sucht man leider vergeblich, es sei denn, man nehme nachträglich dem Buch eingelegte sieben (!) Seiten eines anderen Verfassers, die dieses Versäumnis offensichtlich nachholen sollen.

Statt einer „Untersuchung“, wie sie der Untertitel nahelegt, haben wir im Grunde hier nur eine Textsammlung — Rohmaterial, das noch auf eine wirkliche Verarbeitung wartet. Statt eines sich fast peinlich in Allgemeinplätzen über die Rolle der Kirche im Gebiet audiovisueller Mittel und des Films ergehenden ersten Kapitels hätte man klare Angaben über mögliche Begriffsbestimmungen zu dieser Arbeit, zu den wesentlichen Ergebnissen der Befragung (das hätte der gar nicht so schlechte Fragebogen zugelassen!), zur Geschichte des Einsatzes

solcher Mittel in Indien, zum personellen Engagement der Kirche in diesem Bereich in Indien und ähnliches erwartet. Bei allem Verständnis für Patriotismus gehört ein „Loblied“ auf Indien weder an den Anfang eines Kapitels, das angeblich die audiovisuelle Situation der Kirche in diesem Land behandeln soll, noch überhaupt in eine Untersuchung, die wissenschaftliche Qualität haben soll (so z. B.: „We must not forget here the war of liberation of Bangla Desh which India fought in 1971. Whatever may be the political considerations on either side, India proved conclusively that she could shoulder the burden of over 10 million refugees, liberate a people fighting to be free and help in the reconstruction of a nation...“ p. 15). Alles übrige ist fast reine Kompilation, die durchaus nicht befriedigt. Die Sammlung geht so weit, daß sogar ein Text über Erfahrungen in Papua-Neuguinea (!) kommentarlos abgedruckt (104f) wird.

Das Wertvollste an dieser Zusammenstellung ist eine Übersicht über bestehende audiovisuelle Aktivitäten in einzelnen indischen Diözesen (37—94) und der Anhang, in dem der Fragebogen selbst und einige handfeste Informationen veröffentlicht sind, die in dieser übersichtlichen Form bisher nicht zur Verfügung standen. Trotz des sehr schwachen Berichtes verdienen allerdings einige Vorschläge des Verfassers, der offensichtlich mit seiner Aufgabe überfordert war, durchaus Beachtung: die Notwendigkeit eines „National Centre for AV-Mobile Units“ im Rahmen der Kommunikationskommission der Indischen Bischofskonferenz, die Gründung einer „Film lending Library“, eines AV-Informations- und Dokumentationszentrums (113—117).

Fast so aufschlußreich wie das Buch selbst ist die kurze siebenseitige „Comparative Study of the questionnaire on Audio-Visual Mobile Units“ von SHONAN F. R. NORONHA, die dem Büchlein beigelegt ist. Hier erfährt man nähere Einzelheiten über die Nacharbeit bereits bestehender AV-Mobile (III), über die nur sehr selten erfolgenden Neuanschaffungen von Filmen (V) und über den ‚Einmannbetrieb‘ dieser Unternehmungen (VI). Hier liegen Ansatzpunkte zu einer Studie, die hätte weiterführen können und die eine Grundlage abgegeben hätte für eine systematischere Arbeit in der Zukunft. Dazu bedarf es nun leider einer weiteren — hoffentlich von Indien selbst kommenden — Initiative.

Aachen

Franz-Josef Eilers SVD

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. RICHARD FRIEDLI OP, St.-Hyacinthe, rue du Botzet 8, CH—1700 Fribourg · Prof. Dr. DAVID TRABOULAY, History Dept., Staten Island Comm. College, City University of New York, Staten Island, N. Y. 10301, USA · Dr. HANS CZARKOWSKI, 51 Aachen, Hermannstraße 14 · Dr. GERT NAUNDORF, 87 Würzburg, Leutfresserweg 32 · Dr. HERMANN HOCHEGGER SVD, cceba, B. P. 19 Bandundu, Rép. du Zaïre.

BEMERKUNGEN ZUR THEOLOGIE DER MISSION —
IM ANSCHLUSS AN L. RÜTTI

von Heinz Robert Schlette

Die Missionstheologie LUDWIG RÜTTIS¹ hat bereits starke Resonanz gefunden. Sein Buch — eine fundamentaltheologische Dissertation bei J. B. METZ — muß in der Tat als eine der bedeutendsten neueren Arbeiten zu den Grundfragen der Mission bezeichnet werden, ja RÜTTI läßt keinen Zweifel daran, daß die Grundfragen der Mission auch die des Christentums überhaupt sind. Deshalb bildet RÜTTIS Werk eine vorbildliche Einheit fundamentaltheologischer und missiologischer Fragerichtung. Die weit ausgreifende Thematik des Buches macht es zugleich äußerst schwierig, ihm in einer kurzen Stellungnahme wirklich gerecht zu werden. RÜTTI erörtert die zentralen kirchlich-theologischen und weltlich-geschichtlichen Gegenwartsprobleme auf der Grundlage der Theologie seines Lehrers METZ und verwandter Positionen. Aufgrund souveräner Kenntnis der internationalen — katholischen und evangelischen — missionswissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahrzehnte gelingt es RÜTTI, den theologischen Ansatz, den METZ in seinem Buch *Zur Theologie der Welt* (1968) vorgelegt hat, stets konkret auf die reale geschichtliche und kirchliche Situation zu beziehen.

Ausgehend von einer fundierten Kritik der gegenwärtig noch überwiegenden Missionspraxis und -theorie (vgl. 19—62) entwirft RÜTTI, stets in reflektierendem Rückgriff auf die Resultate der Exegese, eine formale Perspektive, in der alles christliche Handeln und Denken erst seinen wahren Sinn erhält. Diese Perspektive macht sichtbar, daß das Ziel der Mission der Dienst an der Welt (nicht etwa an der Kirche) ist, d. h. an der je konkreten Welt als Menschenwelt, Lebenswelt, als Geschichte also, der das Christentum und folglich auch seine „Mission“ eine wirkliche, alle Negativität überwindende Hoffnung anzubieten hat (vgl. 111—135, 208—225 u. ö.). Entsprechend spielt die Auseinandersetzung mit den bisherigen Interpretationen christlicher Eschatologie bei RÜTTI eine wesentliche Rolle (vgl. 63—80; 202—224) und wird Offenbarung primär als *Verheißung* ausgelegt (vgl. 80—135). Die biblisch-theologisch vorgezeichnete Zukunftsorientierung allen Christentums (vgl. jedoch zum Verhältnis von Zukunft und „Herkunft“ bzw. „Schöpfung“: 160—162) muß sich, wie RÜTTI immer wieder betont (vgl. 131—135, 202—222, 238—242, 318—321), davor hüten, ein unbegründbares Zukunftswissen in Gestalt des dualistischen „Schemas“ von Jenseits und historischer Zukunft anzubieten (ähnlich wie auch andere Schemata wie z. B. religiös — profan,

¹ Vgl. L. RÜTTI, *Zur Theologie der Mission*. Kritische Analysen und neue Orientierungen. Kaiser/Grünwald Verlag, München/Mainz 1972, 363 S. (Seitenangaben werden innerhalb des Textes in Klammern vermerkt).

geistlich — zeitlich [weltlich] abzulehnen sind, weil sie aus einem Interpretationszusammenhang stammen, der theologisch in solch unvermittelter Positivität nicht — mehr — zu vertreten ist; vgl. z. B. 133f, 146f, 215, 303f). Es müsse also, was Zukunft bedeute, „offen“ gehalten werden (vgl. 159f, s. aber 240), weil und insofern Verheißung (wie RÜTTI in Anknüpfung an GADAMER formuliert) einen stets mitwandernden Horizont (136), einen „geschichtlichen Wanderhorizont“ (131) konstituiere, und es sei je konkret neu zu bestimmen (Zwischenfrage: von wem? vom Lehramt, von den Theologen?), was die christliche *Sendung* um der menschlicheren Zukunft willen in der geschichtlich-gesellschaftlichen Gegenwart verlangt. Im Anschluß an SAUTER² und METZ schreibt RÜTTI: „Welt ‚in statu promissionis‘ ist eine offene, nicht definite Welt, offen für das verheißene Neue, dessen Verfassung nicht dem gegenwärtigen Bestand schon zugrunde liegt und auch nicht als Projektion aus dem Bestehenden entworfen werden kann. Diese radikale Verankerung der ‚Hoffnung für die Welt‘ in der Zukunft ist deshalb möglich und für den Glaubenden gefordert, weil die Verheißung letztlich in der Zusage, im Kommen Gottes selbst gründet. Damit ist jedes isolierte Verheißungswort und jedes Bild von der künftigen Vollendung relativiert. Der eschatologische Vorbehalt — Gott hält noch an sich, und kein ‚innerweltliches‘ Subjekt kann Träger des letzten Sinnes von Geschichte sein — besagt, daß die Evidenz Gottes selbst verheißt bleibt und auch der neue Mensch noch nicht evident ist. Offenbarung als Verheißung ist daher weder weltlich noch kirchlich endgültig zu fixieren.“ (159)

RÜTTI entfaltet seine These mit außerordentlicher Sorgfalt, stets bemüht, Differenzierungen vorzunehmen, um Simplifikationen zu vermeiden und Einwänden zuvorzukommen. So distanziert er sich z. B. mehrfach von dem sogenannten „Horizontalismus“ (vgl. z. B. 85, 113, 191), der nach heute verbreiteter Diktion dann vorliegt, wenn Theologie in Anthropologie und Soziologie aufgelöst wird. In der Tat: Wer die exegetische und systematische Theologie der letzten Jahre kennt und sein Urteil nicht auf Schlag- und Stichworte stützt, kann einen solchen Vorwurf gegenüber RÜTTI nicht erheben.

Insbesondere ist zu begrüßen, daß RÜTTIS Konzeption auch die Problematik der *Theologie der Religionen* in neuem Licht erscheinen läßt³. Die „ältere“ Theologie der Religionen, an der der Schreiber dieser Zeilen nicht unbeteiligt war, ging bewußt von der Frage nach der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen aus und beantwortete sie — im Anschluß an nicht

² Vgl. G. SAUTER, *Zukunft und Verheißung*. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion. Zürich 1965. S. insbes. auch die bei RÜTTI (S. 360) angeführten Arbeiten von J. MOLTSMANN.

³ Dies ist auch die Absicht von R. FRIEDLI in seinem Buch: *Fremdheit als Heimat*. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen. Freiburg/Schweiz 1974 (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 8.)

wenige Vorarbeiten — im Rahmen einer dogmatisch-heilsgeschichtlichen Konzeption, in welcher die Religionen als sozial-greifbare, korporative Größen endlich akzeptiert wurden⁴, so positiv, wie es ihr möglich schien⁵. Wenn man heute der Ansicht ist, diese Frage sei überholt, und damit gewiß auch meint, die seinerzeit diskutierten Probleme der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen (und damit der *Heilsnotwendigkeit* überhaupt) sowie der *Legitimität* der nichtchristlichen Religionen seien für ein tolerantes und barmherziges Verständnis christlicher *Universalität* (zu diesem Begriff vgl. 97—111) nicht mehr strittig, so bin ich damit ganz einverstanden und freue mich über diese Entwicklung. Die Theologie der Religionen „älterer“ Art war dann ein notwendiger Schritt auf dem Wege zu einer Konzeption, wie sie z. B. RÜTTI vertritt. Dies wird leider bei RÜTTI selbst weniger deutlich (vgl. 106f, 340) als z. B. in den Arbeiten von EVERS⁶ und FRIEDLI⁷. In solchem Zusammenhang kann man den Eindruck gewinnen, daß RÜTTI seine These bisweilen allzu strikt durchführt und dabei die „traditionelle“ Frage nach dem Heil des einzelnen — unnötigerweise, wie ich meine⁸ — in den Hintergrund geraten läßt. RÜTTI ist gegenüber diesem Problem sicherlich nicht blind (vgl. 131, 223, 342); es handelt sich daher mehr um eine Frage der Akzentuierung im Rahmen eines mit ansteckendem Engagement geschriebenen Buches, dessen Hauptintention die Durchsetzung einer neuen Perspektive für alle missionarische Tätigkeit und Reflexion und damit für das Christentum überhaupt ist.

Aus dieser grundlegenden und insofern auch fundamentaltheologischen Absicht des Werkes ergibt es sich, daß noch weitere Fragen zu nennen sind, die nicht mit wünschbarer Ausführlichkeit zu Ende diskutiert werden; dies sind nach meiner Ansicht z. B. die Problematik von Welt als „Natur“ oder als „Kosmos“ gegenüber „Welt als Geschichte“ (vgl. 154—162); die exegetische und fundamentaltheologische Problematik der Auferstehung Jesu (vgl. hierzu etwa 84, 103, 117, 158, 191); die Kritik der „Metaphysik“ (vgl. 85f, 216f); die vielberufene Hermeneutik, die nach

⁴ Vgl. vor allem K. RAHNERS wegweisenden Aufsatz: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie* V. Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 136—158.

⁵ Es soll hier einmal gesagt sein, daß mich die Kritik, die von verschiedenen Seiten gegen meine Interpretation der Unterscheidung zwischen ordentlichen und außerordentlichen Heilswegen vorgebracht wurde, bisher nicht überzeugen konnte. Die Arbeit von FRIEDLI z. B. (s. Anm. 3) bestärkt mich zusätzlich in meiner Auffassung. Eine andere Frage ist freilich die Beurteilung der Heilsgeschichtstheologie überhaupt; doch kann darauf hier nicht eingegangen werden.

⁶ Vgl. G. EVERS, *Mission — Nichtchristliche Religionen — Weltliche Welt*. Münster 1974 (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 32), 84—150.

⁷ Vgl. R. FRIEDLI, a.a.O. 97—119.

⁸ Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Jenseits und Zukunft — Enttäuschungen und Korrekturen*, in: *Orientierung* 39 (1975) Nr. 4, S. 41—46.

meinem Verständnis auch bei RÜTTI noch nicht voll zum Zuge kommt (vgl. 225—252)⁹. Schließlich glaube ich eine gewisse Unausgeglichenheit zu bemerken zwischen der „Relativierung“ vergangener christlicher Ansprüche an die „Welt“ einerseits (vgl. z. B. 308) und dem neu erhobenen Anspruch auf christliche, d. h. hier: aus dem Verheißungshorizont abgeleitete Deutung der Gegenwart in Gestalt der Vermittlung von (neuer) Theologie mit heutiger ‚Kultur und Gesellschaft‘ andererseits (vgl. 250, aber auch 255f!). Wird hier nicht, wenn auch vielleicht wider Willen, insofern abermals ein Anspruch auf „alles“ erhoben, als die christlich zu verantwortende Hoffnung auf Zukunft schlechthin (über welche Näheres, nicht einmal die Differenz von Jenseits und nur geschichtlicher Zukunft, nicht zu wissen sei) als die wirkliche Hoffnung für die Hoffnungslosen gerade in dieser menschheitlichen (Gesamt-)Gesellschaft proklamiert wird, ungeachtet dessen, daß auch Juden, Muslime, Buddhisten und andere je auf ihre Weise durchaus „hoffen“ (vgl. 88)? Wenn aber — genauer betrachtet — jede menschliche Hoffnung, freilich auch die marxistische, dem Prinzip nach anonyme christliche Hoffnung ist (was ich durchaus annehme, und was wohl auch RÜTTI nicht bestreiten würde), dann könnte gegenüber der Heilsgeschichtstheologie, dem RAHNERschen Ansatz, der Transzendenzerwartung überhaupt differenzierter argumentiert und behutsamer geurteilt werden. Es scheint mir überdies, daß in neueren Arbeiten von METZ, die RÜTTI nicht mehr berücksichtigen konnte, wichtige Erwägungen angestellt werden¹⁰, die zu einer ergänzenden Erweiterung und Konsolidierung der RÜTTIschen Konzeption animieren können und damit zugleich zur Verteidigung gegenüber Objektionen dienen werden, die die Ebene oder den Ort der Missionstheologie RÜTTIS überhaupt noch nicht erreicht haben, aber gleichwohl oder gerade deswegen vorgebracht werden.

Es wäre sehr leicht möglich, die Bedeutung des Werkes von RÜTTI anhand zahlreicher einzelner Analysen sichtbar zu machen. Auch fühlt man sich versucht, immer wieder treffende Zitate aus diesem glänzend geschriebenen und gut belegten Buch anzuführen. Für den Missionswissenschaftler werden nicht zuletzt jene Gedanken und Hinweise von besonderer Wichtigkeit sein, die RÜTTI im letzten Teil seines Buches unter dem Titel „Sendung und Kirche“ (257—345) vorträgt, z. B. in bezug auf die Überschätzung von Wort und Sakrament (vgl. 335—337, 345, auch

⁹ Zu dem „weiten Feld“ der Interpretation dessen, was Hermeneutik sei oder bedeute, möchte ich hier nur hervorheben, daß nach meiner Ansicht immer auch die Übersetzung der tradierten mythisch-christlichen Sprache (in Bibel und Theologie) in eine uns zugänglichere zu den Grundaufgaben von Hermeneutik gehört. Diese Ansicht ist keineswegs originell und erst recht nicht unumstritten, aber darf man diese Art von Hermeneutik zugunsten der „geschichtlich-gesellschaftlichen“ außer Betracht lassen?

¹⁰ Vgl. z. B. J. B. METZ, *Erlösung und Emanzipation*, in: *Erlösung und Emanzipation*, hrsg. v. L. SCHEFFCZYK. (Quaestiones disputatae, Bd. 61) Freiburg/Basel/Wien 1973, 120—140.

50—62) und die damit verbundene (sit venia verbo!) „Verreligionisierung“ der Sache des Christentums. Ich möchte indes von einer referierenden Vorstellung des Buches absehen. Förderlicher scheint mir, das Buch als ganzes auch unter philosophischen, religionswissenschaftlichen und kulturkritischen Gesichtspunkten zu würdigen.

Was die Philosophie betrifft, so dürfte die Auseinandersetzung zwischen ihr und dem Christentum (die ja ihre lange Geschichte hat, so daß die Trennung beider nicht selten schwerfällt oder ungeschichtlich und abstrakt wirkt) ganz neu zu führen sein, wenn die Sendung des Christentums und damit dessen Präsenz „in der Welt“ überhaupt so aufzufassen sind, wie RÜTTI es mit der neueren Theologie darlegt. Auch die Religionswissenschaft hat ihre Darstellungen des Christentums gründlich zu überdenken und insbesondere die Erörterung solch fundamentaler Themen wie des Offenbarungsbegriffs und der Eschatologie mit größerer Sorgfalt vorzunehmen; von vorrangigem Interesse — auch für die Theologie selbst — dürfte dabei die religionssoziologische und hermeneutische Problematik der Assimilation traditioneller Lehren oder „Inhalte“ an die jeweilige „gegenwärtige Situation“ sein. Bei RÜTTI (und natürlich vielen anderen) geschieht eine nicht nur theologisch, sondern eben auch philosophisch, soziologisch, kulturkritisch und politisch höchst bedenkenswerte „Neuinterpretation“ des Christentums, die sich allerdings als Freilegung und schöpferische Applikation des ursprünglich Gemeinten zu begründen weiß. Ähnliche Bemühungen sind auch in nichtchristlichen Religionen (aber z. B. auch im „Marxismus“!) zu beobachten, und es dürfte sich lohnen, einen Augenblick bei einem sehr interessanten Beispiel für diese Entwicklungen zu verweilen.

In einem aufschlußreichen Bericht über den Buddhismus in Thailand ist zu lesen, daß man sich dort aus dem Bemühen um ein „Aggiornamento“ des Buddhismus unter anderem mit folgenden Fragestellungen befaßt: „La révolution selon l'essence du bouddhisme“, „Le bouddhisme et le développement du pays“, „Est-il bon que les bonzes s'engagent politiquement?“¹¹ In bezug auf RÜTTIS Buch — und die neuere Theologie, die es zur Geltung bringt — wird man gewiß fragen dürfen, ob nicht in Anbetracht derartiger Analogien (für die natürlich zahlreiche weitere Beispiele angeführt werden können, die zudem zeigen könnten, daß die hier angesprochene Problematik keineswegs völlig „neu“ ist) jeder Versuch einer Neuinterpretation bestimmter Traditionen unter Ideologieverdacht geraten muß — nicht ausschließlich, aber vornehmlich auf Seiten jener, die von den dynamischen Vorgängen innerhalb der Religionen zu wenig begreifen (weil Prozesse dieser Art nicht zu gewissen antireligiösen Vorurteilen passen). Auch könnten von einer jeden religiösen Orthodoxie aus solche Neuauslegungen als Preisgabe der jewei-

¹¹ Vgl. *Thaïlande: Une révolution bouddhiste?* In: *Informations Catholiques Internationales* v. 15. 3. 1975, Nr. 476, S. 18f.

ligen Traditionen verworfen werden. Mit anderen Worten: Wenn die gegenwärtigen theologischen Anstrengungen, Christentum und damit auch seine Mission neu zu deuten, und zwar im Horizont der „Welt als Geschichte“, als christliche Variante eines in allen Religionen anzutreffenden Reflexions- und Reformbedürfnisses erscheinen — werden solche Bemühungen, trotz allen Scharfsinns und aller Radikalität, mit denen sie oft ausgetragen werden, dann nicht entschärft, entdramatisiert und als bloße religions- und kultursoziologische Selbsterhaltungsversuche entlarvt?

Ich möchte mit diesen Hinweisen den Wert und die Berechtigung solcher Anstrengungen, wie RÜTTI sie unternimmt bzw. resümiert, keineswegs mindern (was man von mir ohnehin nicht erwarten wird), vielmehr nur die Situierung dieser Reflexionen innerhalb der gegenwärtigen soziologischen, kulturkritischen und religionskritischen Auseinandersetzungen aufzeigen¹². RÜTTI ist sich im übrigen über die Schwierigkeiten des theologischen Traditionsbegriffs und des Traditionsvorgangs selbst sehr wohl im Klaren (vgl. 89—93, auch: 39—50, hier insbesondere die Kritik an J. PIEPER). Wenn im Zuge der Neuaneignung der religiösen Traditionen auch das Christentum (und seine Mission) heute unvermeidlich in die Nähe der Humanisierungsproblematik rückt¹³, so kann es seine historische und spirituelle Identität und vor allem seine Legitimation nicht mehr durch bloße Rekapitulationen und durch geschickte Arrangements seiner bisherigen Theologie sowie durch den Verweis auf seine sozial-karitativen und entwicklungsfördernden Aktivitäten unter Beweis stellen, vielmehr nur durch eine neue Apologie oder besser positiv: eine neue Motivierung der Glaubensmöglichkeit, die von Absolutheitsansprüchen und eschatologischen Strafdrohungen Abschied genommen hat und stattdessen darzulegen sich abmüht, warum der christliche Glaube sowohl gegenüber anderen Religionen als auch gegenüber allen Humanisierungsbestrebungen eben doch ein Specificum (vgl. 223—225) anzubieten (und zu verteidigen) hat, aufgrund dessen das menschliche Leben im Ganzen und im einzelnen immer noch als menschlich umfassender und erfüllender zu deuten ist als aufgrund anderer Deutungen¹⁴. Daß ein Argumentieren dieser

¹² Auf die Zusammenhänge zwischen „kultureller Zirkulation“ und neuen theologischen Fragestellungen geht R. FRIEDLI, a.a.O. 31—75 ein.

¹³ Vgl. H. KÜNG, *Christ sein*. München/Zürich 1974, 239—267, 520—594. — Vgl. auch das Resultat der Untersuchung von J. MÜLLER, *Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 31. Münster 1973): „Echte Akkommodation wird ... darin bestehen, die Menschen auf ein menschenwürdiges Leben in dieser säkularisierten Welt vorzubereiten und ihnen ein solches Leben zu ermöglichen.“ (Bei MÜLLER gesperrt gedruckt, S. 298.) Zum Thema „Säkularisierung“ (nicht zu identifizieren mit Säkularismus!) vgl. auch L. RÜTTI, a.a.O. 79, 141, 156f; G. EVERS, a.a.O. 162—182 (sowie 202—224 zu: Mission und „Humanisierung“); R. FRIEDLI, a.a.O. 67f.

¹⁴ In diesem Sinn bleibt die Forderung nach einer „Unterscheidung des Christlichen“ nach wie vor aktuell; vgl. H. KÜNG, a.a.O. 520—544.

Art zulässig und möglich ist, wird m. E. von RÜTTI vorausgesetzt, andererseits aber nicht explizit erörtert. Deswegen sei hier der Wunsch ausgesprochen, RÜTTI möchte dieses sein inspirierendes und die Diskussion vorantreibendes Werk durch ein weiteres „fortsetzen“, in welchem die fundamentaltheologische Grund- und Gretchenfrage, warum denn überhaupt von Christentum und christlicher Mission künftig noch die Rede sein soll, direkt und mit der gebotenen Eindeutigkeit angegangen wird. Gerade weil RÜTTI den Zusammenhang von Fundamentaltheologie, Mission und Missionswissenschaft weit klarer als andere Autoren begriffen hat, müßte ihm selbst an einer solchen Fortführung bzw. Fundierung gelegen sein. Denn daß auf die äußerst unbequeme Frage nach dem letzten Warum nur mit einem „Sprung“ zu reagieren sei, wird RÜTTI doch wohl nicht meinen (vgl. 76). Sollte er aber vielleicht aufgrund seiner Konzeption auch diesem Sprung (und damit der „dialektischen“ Position) eine neue Interpretation geben, derzufolge es letztlich gleichgültig wäre, in welche Religion oder Weltanschauung man springt oder immer schon „geworfen“ ist? Wäre ein solcher wirklich elender Relativismus etwa damit zu entschuldigen, daß, wohin auch immer man springt oder gestellt ist, eben dort wenigstens „Hoffnung“ auf „offene Zukunft“ erschlossen sei? Ich glaube nicht, daß RÜTTI so denkt¹⁵; er hätte sich sonst seine Studien zum Offenbarungsbegriff leichter machen und seine Anregungen zugunsten einer wahrhaftigeren Mission überhaupt sparen können. Wenn aber die Hoffnung, die durch die Christen zu verantworten ist — gemäß dem von METZ gern zitierten Wort *1 Petr 3,15* —, nicht das Resultat eines Fideismus ist, sondern letztendlich das Postulat aus einer unerträglichen Konfrontation mit dem Nihilismus¹⁶ und insofern die begründete Option einer aporetischen Vernunft, die angesichts der Absurditäten und Paradoxien der „Welt“ (gerade auch der Welt als Geschichte) standzuhalten sucht, dann ist es in der gegenwärtigen Weltsituation mehr denn je notwendig, die Motivation der christlichen Hoffnung immer neu der öffentlichen Diskussion auszusetzen und dadurch die Hoffnung stets allen anzubieten. In dieser Intention fühle ich mich mit RÜTTI einig, und deshalb auch mein Wunsch an ihn.

Ein in der angedeuteten Weise für die Zukunft der Welt legitimes Christentum wäre nicht ein verweicheltes, gleichsam zahnlos gewordenes Christentum (weil es nicht mehr von Absolutheiten und Höllenstrafen redet), vielmehr eine ständige Animation zur Hoffnung und ein helles Zeichen der Hoffnung angesichts des Chaos — wenn auch de facto nicht die einzige Gestalt und Möglichkeit menschlichen Hoffens überhaupt. Dies könnte ein reicheres, weil durch die Werte der expliziten Nichtchristen

¹⁵ Auch R. FRIEDLI (a.a.O. 80—149) bringt Differenzierungen an, um dem Relativismus zu entgehen.

¹⁶ Vgl. B. WELTE, *Ein Experiment zur Frage nach Gott*, in: *Gott in dieser Zeit*, hrsg. v. L. REINISCH. München 1972, 37—47.

(jener oft verkannten „Fremden“) bereichertes Christentum sein¹⁷. Auch würde dann die „entscheidende Trennungslinie“ nicht mehr zwischen Christen und Nichtchristen verlaufen, vielmehr hätte von den Grenzbeziehungen zu gelten, was FRIEDLI sehr eindringlich in diesen Sätzen formuliert: „Die Grenzen sind soziologisch nicht feststellbar. Sie verlaufen irgendwo zwischen den Gleichgültigen und den Wartenden, zwischen den Rücksichtslosen und den um die anderen Besorgten, zwischen den Habenden und den Harrenden, zwischen denen, die fragen, und denen, die nichts mehr zu fragen haben, zwischen denen, die ‚zu Hause‘ sind, und jenen, die in der Hauslosigkeit wandern.“¹⁸

Es ist wohl offenkundig, wie weit diese hier skizzierten (missions-)theologischen Perspektiven und dieses Vertrauen zu dem, was Christentum im Dienst für die Welt sein könnte, entfernt sind von dem, was Kirche, was Christenheit konkret ist und leistet¹⁹. Dennoch handelt es sich bei Überlegungen dieser Art nicht einfachhin um Ideologie und Utopie, sondern um rational vermittelte Antizipation und Extrapolation der Möglichkeiten, die in der Sache Jesu und nur deshalb und nur insoweit im Christentum immer noch bereit liegen — auch wenn die Zyniker jeglicher Provenienz trotz ihres „mythischen“²⁰ Redens und Gestikulierens ohnehin machen, wozu sie die Macht haben. Die „Hoffnung wider die Hoffnung“ ist heute als philosophische *consolatio* nicht mehr erreichbar (und war es

¹⁷ Vgl. R. FRIEDLI, a.a.O. 120—149 sowie 201—206; s. auch L. RÜTTI, a.a.O. 328.

¹⁸ R. FRIEDLI, a.a.O. 147. Diese Sätze sind eine gelungene Übertragung der augustinischen *intus-foris-Dialektik* in unsere Zeit.

¹⁹ Hier sei eine Bemerkung zum Stichwort „Glaubwürdigkeit“ gestattet. Es gehört bereits zu einem gewissen theologischen Sprachritual, zu versichern, wenn dieses und jenes geschehe oder nicht geschehe, gefährde „die Kirche“ oder „das Christentum“ seine Glaubwürdigkeit. Insofern hier aus der (Ortho-)Praxis ein Argument für eine solche Glaubwürdigkeit gewonnen werden soll, wird man dem entgegenhalten müssen, daß auf dieser Ebene die christliche Glaubwürdigkeit unwiderbringlich verspielt ist und leider auch durch das subjektive Zeugnis einzelner Christen prinzipiell betrachtet nicht zurückzugewinnen ist. Obwohl heute gern von Praxis gesprochen wird und ich natürlich nichts dagegen einzuwenden habe, wenn für wahrhaft christliche Praxis plädiert wird, ist m. E. doch daran festzuhalten, daß Glaubwürdigkeit in einem unseren kritischen Zeitgenossen überhaupt noch nahezubringenden Sinne nur auf dem Weg über rationale Motivierung, d. h. über das Denken, zu erreichen ist. Dies freilich ist bereits schwer genug und wird von der heutigen Fundamentaltheologie nur noch selten mit Phantasie und Originalität versucht (Wiederholungen scheinen leichter zu fallen). Ich will mit diesem Hinweis auf den Vorrang der Theorie gewiß nicht den praktischen Engagements zugunsten von Humanisierung ihren Wert streitig machen, wohl jedoch warnen vor einer Überschätzung der Wirkungen, die im Hinblick auf die Möglichkeit, Glaubwürdigkeit des Christlichen zu retten oder neu zu begründen, von der „Praxis“ ausgehen.

²⁰ Hierzu vgl. etwa H. BERDING, *Rationalismus und Mythos*. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel. München/Wien 1969, 102—133.

im Sinne eines kritischen Philosophiebegriffs ohnehin noch nie); philosophisch meldet sich der Wunsch nach einer solchen Hoffnung allenfalls negativ an als Traurigkeit über diesen Weltzustand²¹, als Melancholie, auch als Protest und Empörung oder als Sehnsucht und Willen nach dem Anderen²², als Wunsch nach der *Fahrt ins Staublose*²³ und dem Ankommen dort. Bleibt aber nicht, wenn man *Röm 4, 18* nicht mit der Organisation und dem Instrumentarium der Christentümer in Verbindung bringt, sondern mit Gestalt und Schicksal des Jesus von Nazareth²⁴, jene leise, aber bestimmte Zuversicht, die sich heimlich im Recht weiß und die sich in den Worten wiedererkennen kann: „Zu wem sollen wir denn gehen?“ (*Joh 6, 68*)?²⁵

²¹ Vgl. H. R. SCHLETTE, Einführung in das Studium der Religionen. Freiburg i. B. 1971, 191—196; DERS., Skeptische Religionsphilosophie. Freiburg i. B. 1972, 118—154.

²² Vgl. M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Ein Interview mit Kommentar von H. GUMNIOR. (Stundenbücher, Bd. 97) Hamburg 1970.

²³ So lautet der Titel eines Gedichtbandes der Nobelpreisträgerin von 1966 NELLY SACHS. (Frankfurt 1961).

²⁴ Vgl. H. KÜNG, a.a.O. 535—539.

²⁵ Es wird — darauf wurde schon oft hingewiesen — noch mit großer Wahrscheinlichkeit zu prüfen sein, warum oder warum nicht der Buddha derjenige ist, zu dem — und mit dem — wir gehen sollen. Und auch über Muhammad ist mehr als bisher nachzudenken; sein Name und viele Probleme müssen uns einfallen, wenn von Unüberholbarkeit der Offenbarung, Verheißungsgeschichte und anderem die Rede ist (vgl. etwa L. RÜTTI, a.a.O. 88, 105 sowie auch J. MÜLLER, a.a.O. 76—91). Oder sollte es hier wirklich nach den Auskünften der neueren Theologie nichts mehr zu fragen geben?

ZUR FRÜHEN BEDEUTUNG VON „ΔΑΙΜΩΝ“

von Bernhard Uhde

Für Richard Gramlich
zum 50. Geburtstag

Die Literatur des frühen Christentums ist nicht zuletzt von der Auseinandersetzung mit vor- und außerchristlicher Tradition geprägt. Dabei wendet sie keinen geringen Teil ihrer Aufmerksamkeit den „Dämonen“ zu¹. Der Anstoß für dieses Interesse — sei es durch Texte der Heiligen Schrift geweckt² oder durch Apologetik begründet³ — hat bis in die Gegenwart gewirkt⁴, wiewohl der Gegenstand dieses Interesses keineswegs einheitlich bestimmt wurde. Dieser Sachverhalt spiegelt sich in dem unterschiedlichen und bisweilen undifferenzierten Sprachgebrauch, den verschiedene Disziplinen von dem Wort „Dämonen“ machen, ganz zu schweigen von dem breiten Assoziationsfeld seiner umgangssprachlichen Verwendung. So erscheint es nicht nur einer historischen Klärung wegen sinnvoll, die Bedeutung des Wortes an ihrem Ursprung aufzusuchen.

Schon die griechische Verwendung des Wortes „δαίμων“ hat immer wieder Anlaß zu Verwechslungen und Deutungsschwierigkeiten gegeben. Um auf die Schwierigkeit der Abgrenzung von „δαίμων“ hinzuweisen heißt es, Aischylos habe „den verstorbenen König Darius δαίμων und in demselben Satz θεός“⁵ genannt; „Euripides die Alkestis μάκαιρα δαίμων“⁶. Dadurch werde „der Weg bereitet für die spätere Auffassung, nach der die δαίμονες Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen sind“⁷. Nicht erklärt wird aber, was sie nach früherer Auffassung waren; so bleibt die alte Bedeutung hinter der Behauptung verdeckt, ein ursprünglicher, einheitlicher Sinngehalt sei dem Wort nicht zu entnehmen⁸. Besonders die Nähe zum „Göttlichen“ wirkt verwirrend auf Interpreten und Übersetzer⁹. Was aber wird an den beiden Stellen gesagt?

¹ Vgl. — als Übersicht — die Belege, die s. v. „Geister (Dämonen): C. II. Griechische Väter“ (A. KALLIS) und „C. III. Apologeten und lateinische Väter“ (P. G. VAN DER NAT), in: *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC), Lieferung 69, Stuttgart 1975, Sp. 700—761, gesammelt sind.

² Vgl. hierzu E. SCHWEIZER, *Geister (Dämonen): C. I. Neues Testament* (in: RAC, Lieferung 69, Stuttgart 1975, Sp. 688—700).

³ Vgl. die betreffenden Passagen etwa bei TERTULLIAN, *Apologeticum*.

⁴ Vgl. z. B. die Ausführungen in H. HAAG, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974.

⁵ M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I, München 1955, 217; Stelle: AISCHYLOS, *Perser* 641f.

⁶ NILSSON, op. cit., 217; Stelle: EURIPIDES, *Alkestis* 1002.

⁷ NILSSON, op. cit., 217.

⁸ Vgl. die Einleitung zum Artikel „Daimon“ (ANDRES) in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. III, Stuttgart 1918, Sp. 267f.

⁹ So meinte schon PLUTARCH (*De defectu oraculorum*, cap. X), HOMER „scheine“ — wie er sich vorsichtig ausdrückt — die Bezeichnungen θεοί und δαίμονες unter-

Aischylos schildert in den *Persern*, die im Jahr 472 erstmals aufgeführt wurden, die Vorgänge am persischen Königshof in Susa: die Sorge über das Schicksal der am Feldzug gegen Griechenland Beteiligten, Eintreffen und Wirkung der Nachricht von der vollständigen Niederlage der Perser und Rückkehr des geschlagenen Xerxes. Zu Beginn kommen die Alten — dargestellt durch den Chor — vor dem Königspalast zusammen, dem gegenüber das Grab des Dareios liegt. Auch die Gemahlin des Dareios und Mutter des Xerxes, Atossa, tritt heraus. Nachdem ein Bote die erschreckende Nachricht überbrachte, versucht Atossa im Verein mit den Alten eine Beschwörung: Dareios soll aus dem Grab steigen, um Rat und Hilfe zu bringen. Ein Trankopfer¹⁰ wird bereitet, und Atossa fordert den Chor auf: „τόν τε δαίμονα / Δαρείον ἀνακαλεῖσθε“¹¹ — „den Daimon Dareios ruft herauf“¹². In den folgenden Chorliedern wird Dareios zunächst als „μακαρί-/τας ἰσοδαίμων βασιλεὺς“¹³ — „seliger daimongleicher König“ bezeichnet, und wenig später folgt der Satz: „δαίμονα μεγαυχῆ/ίοντ' αἰνέσατ' ἐκ δόμων, Περσῶν Σουσιγενῆ θεόν“¹⁴ — „den hochberühmten Daimon, laßt¹⁵ (ihn herauf-) kommen aus (Grabes-)Häusern, Persiens susaentstammten Gott.“ Nachdem der Daimon Dareios erscheint und wieder schwindet, spricht ihn auch Atossa mit „ὦ δαῖμον“¹⁶ — „o Daimon“ an, während der Chor ihn nunmehr „ἰσόθεος“¹⁷ — „gottgleich“ nennt.

schiedslos gebraucht zu haben und bisweilen von den Göttern als δαίμονες zu sprechen; erst HESIOD habe eine klare Scheidung gebracht. Vgl. PLUTARCH, Kommentar zu Hesiod, Werke und Tage, zu 122 (Plutarchi Chaeronensis Moralia, rec. G. N. BERNARDAKIS, vol. VII, Leipzig 1896, 52).

¹⁰ Zu diesem Trankopfer — Totenopfer — ist dasjenige des Odysseus zu vergleichen: HOMER, *Odyssee* XI, 24f (vgl. X, 516f).

¹¹ AISCHYLOS, *Perser* 620f.

¹² Die Übersetzung hat die griechische Formulierung genau zu berücksichtigen, um das Verständnis nicht zu verstellen. Weder ist „δαίμονα“ Adjektiv noch „Δαρείον“ Genitiv; ältere und neuere Übersetzer lassen dies oftmals außer Acht: so z. B. THOMAS STANLEIUS („divumque Darium revocate“, in: *Aeschyli Tragodiae superstites, graeca in eas scholia, et deperditarum fragmenta; cum versione latina et commentario Thomae Stanleii . . . curante JOANNE CORNELIO DE PAUW*, Den Haag 1745, 269), oder OSKAR WERNER („ruft die Gottheit des Dareios uns herauf“, in: *Aischylos, Tragödien und Fragmente*. Herausgegeben und übersetzt von OSKAR WERNER, München 1959, 297) u. a. Ebenso die Interpretation von H. D. BROADHEAD („ . . . the divine spirit of Darius . . .“, in: *The Persae of Aeschylus*, ed. with introduction, critical notes and commentary, Cambridge 1960, 163).

¹³ AISCHYLOS, *Perser* 633f.

¹⁴ AISCHYLOS, *Perser* 641f.

¹⁵ Nämlich die Erde und die „Anführer“ unter der Erde.

¹⁶ AISCHYLOS, *Perser* 845.

¹⁷ AISCHYLOS, *Perser* 856.

Wie steht es nun mit Dareios? Die Stellen lassen nicht auf den ersten Blick die Zusammenordnung von „δαίμων“ — „ἰσοδαίμων“ — „δαίμων — θεός“ — „ἰσόθεος“ erkennen. Die Übersetzungen dürfen nicht interpretieren¹⁸, und die Interpretationen nicht zu leichtfertig angelegt sein¹⁹. Doch scheint auch der Rückschluß des Scholiasten, die Bezeichnung „δαίμων“ erkläre sich aus der Tatsache, daß Dareios „ὡς θεός“ — „wie ein Gott“ bei den Persern verehrt worden sei²⁰, eine Gleichsetzung der beiden Begriffe nahezulegen, wie sie bei HOMER bereits angelegt sei²¹. Da auch die Etymologie des Wortes „δαίμων“ keine eindeutigen Schlüsse zulasse, müsse der Verwandtschaft zu „δαίωμα“²² — „teilen, zerteilen“ nicht nachgegangen werden²³.

¹⁸ So der genannte TH. STANLEIUS (s. Anm. 12), op. cit., dessen Übersetzungen der Reihe nach lauten: „divus“ (S. 269), „Diis aequalis“ (S. 271), einheitlich „Deus“ (S. 271), „deo par“ (S. 287); die Anrede „ὦ δαίμων“ (Vers 845) wird mit „O fortuna“ (S. 285) wiedergegeben. Die Probe bei O. WERNER, op. cit., fällt nicht besser aus.

¹⁹ Vgl. BROADHEAD, op. cit., zu diesen Stellen.

²⁰ SCHOLIE ZU AISCHYLOS, *Perser* 620 (in: „Aeschyli Tragoediae . . .“, Den Haag 1745“, 269); vgl. als Begründung für diese Bemerkung AISCHYLOS, *Perser* 709f.

²¹ Vgl. neben der in Anm. 9 genannten PLUTARCH-Passage z. B. C. CAPELLE, *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden*, Leipzig 1889, 133, s. v. „δαίμων“; das Wort werde einmal „ganz wie θεός, Gott, Göttin“ gebraucht, zum andern aber werde auch an eine „besondere Gottheit“ gedacht, doch „ist nicht bei Hom. an die Mittelwesen oder Dämonen zu denken“. Vgl. J. TER VRUGT-LENZ, *Geister (Dämonen): B. II. Vorhellenistisches Griechenland* (in: *RAC*, Lieferung 68, Stuttgart 1974), Sp. 600f, wo über das Wort gesagt wird: „Es ist unbestimmter als θεός u. wird vielfach benutzt, wenn eine augenblicklich bemerkbare göttliche Wirksamkeit hervorgehoben werden soll, wenn man nicht weiß, mit welcher Gottheit man zu tun hat, oder wenn man das dahingestellt sein lassen will. Im letzten Fall kann es einfach als Substitut für θεός gebraucht werden (G. Patroni, *La voce δαίμων in Omero: RendAccItal Ser. 1, 7 [1940] 99/104* mag daher teilweise Recht haben, wenn er meint, die Wahl zwischen θεός u. δαίμων sei durch metrische Rücksichten bestimmt worden) . . .“. Vgl. auch H. NOWAK: *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes Daimon*, Bonn 1960, 9. — Ein älteres Beispiel: In der Enarratio des ULPIAN zu einer DEMOSTHENES-Rede findet sich der Hinweis: „οὐδὲν . . . διαφέρει τὸ δαίμονιον τοῦ θεοῦ παρὰ τοῖς Πήτορον“ (in: *Demosthenis et Aeschinis Principum Graeciae Oratorum Opera*, cum . . . Ulpiani Commentariis, . . . graecolatina . . ., Annotationibus illustrata: per Hieronymum Wolfium . . ., Frankfurt 1604, 26). Der Herausgeber und Kurator dieser Ausgabe, H. WOLFIUS, greift die DEMOSTHENES-Stelle (Olynthiaca II) ebenfalls auf und gibt wohl den schönsten Kommentar: „discrimen θεῶν καὶ δαιμόνων veteres saepe confundunt: nec mirum: cum eorum dii daemones fuerint“ (op. cit., 1264).

Eine andere Meinung hat allerdings M. UNTERSTEINER, *Il concetto di δαίμων in Omero*, Atene e Roma XLI, 1939, 93ff.

²² Vgl. H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960, Bd. I, 341 s. v. „δαίμων“, und die von NOWAK, op. cit., 1, Anm. 1 genannte Literatur.

²³ NILSSON, op. cit., 218.

Nun haben sich die Griechen selbst mit Aufkommen von Überlegungen zu Sprache und Wortgebrauch Gedanken über Namen und Bezeichnungen gemacht. Diese Art von Umgang mit Sprache findet ihren Niederschlag in Platon's Dialog *Kratylos*. Die Frage nach der Wahrheit von Benennungen, die zur Frage nach dem eigentümlichen Benennen durch die Sprache der Menschen führt²⁴, hatte in der Geschichte der Philosophie schon vor dem Auftreten der Sophistik Bedeutung²⁵. Auch hat Herodot dieses Problem berührt, doch bleibt seine Beschreibung allgemein: die Pelasger hätten in früheren Zeiten keine Namen für die Götter gehabt, als sie ihnen in Dodona opferten²⁶. Diese Namen seien dann später aus Ägypten gekommen und hätten erst dann im Kult Verwendung gefunden. Schließlich hätten Homer und Hesiod eine „θεογονίη“ erfunden und den Göttern auch „ἑπωνυμῖαι“ — „Beinamen“ gegeben. Die sprachliche Seite der Benennung bleibt aber außer Acht, besonders hinsichtlich der Begriffe selbst.

Im *Kratylos* kommt gerade diese Seite in den Blick. Sokrates untersucht die Etymologien von Namen, wobei die Rede auf „θεοί“, „δαίμονες“, „ἥρωες“ und „ἄνθρωποι“ kommt²⁷. Was sagt nun Sokrates über „δαίμων“? Die Passage des Dialogs lautet:

Sokrates: „... was soll wohl der Name ‚daimones‘ bedeuten? ... Du weißt doch was Hesiod sagt, daß die Daimonen wären?“

Hermogenes: „Ich entsinne mich nicht.“

So.: „Auch nicht, daß er sagt, das erste Geschlecht der Menschen wäre das goldene gewesen?“

H.: „Das weiß ich schon.“

So.: „Von diesem nun sagt er:

Aber nachdem nun dieses Geschlecht nach dem Schicksal²⁸ herabsank,
Werden sie Daimonen, fromme, überirdische, genannt,
Edle, Unheilabwender, Wächter sterblicher Menschen²⁹.“

H.: „Und was nun?“

So.: „Daß ich meine, er sagt über das goldene Geschlecht nicht, daß es aus Gold gewachsen war, sondern daß es gut und schön war. Beweis ist mir dafür, daß er auch uns das eiserne Geschlecht nennt.“

H.: „Richtig sprichst du.“

So.: „Also glaubst du doch, er würde, wenn einer unter den Jetzigen gut wäre, von diesem sagen, daß er aus jenem goldenen Geschlecht sei?“

H.: „Offensichtlich.“

²⁴ Vgl. PLATON, *Kratylos* 391 b 3ff.

²⁵ Vgl. PARMENIDES B 8, 38; B 9. Vgl. auch Papyrus Dervini, col. 17: W. BURKERT, *Orpheus und die Vorsokratiker* (in: *Antike und Abendland* XIV, 1968, 93—114).

²⁶ HERODOT 2, 52f.

²⁷ Vgl. PLATON, *Kratylos* 397 b 4f.

²⁸ „κατὰ γὰρ“ heißt es bei HESIOD, *Erga* 121.

²⁹ Zitiert nach HESIOD, *Erga* 121—123.

So.: „Die Guten sind aber nichts anderes als die Vernünftigen?“

H.: „Die Vernünftigen.“

So.: „Dies nun sagt er vorzüglich, wie mir scheint, von den Daimonen: Weil sie vernünftig und kundig waren³⁰, nannte er sie daimones; denn in unserer alten Sprache trifft dies der Name. Er sagt dies nun richtig und auch viele andere Dichter sagen so: wenn ein Guter stirbt, hat er große Zuteilung und Ehre und wird Daimon³¹ gemäß des Beinamens der Vernunft. Dies nun nehme auch ich an, daß jeder Mensch, der gut wäre, daimonisch ist im Leben und Sterben, und richtig ‚Daimon‘ genannt wird³².“

Diese Etymologie — auch wenn sie als „didaktische Lüge“ Platon's aufgefaßt werden könnte — bringt wichtige Momente zur Klärung, die sich, wie deutlich gesagt wird, von alter Zeit her, nämlich von Hesiod über viele andere Dichter, bis Sokrates einheitlich darstellen. Haben Menschen, solange sie leben, bereits „daimonisches“ in sich, so „werden“ sie nach dem Tode zum Daimon³³. Dabei ist nicht von einem Auf- oder Abstieg in eine neue Erscheinungsform die Rede, sondern eher von einer Freilegung dessen, was als „δαμόνιον“ angelegt war: diese Anlage war eine Kunde, wie Sokrates behauptet.

Der platonische Sokrates zitiert Hesiod; so kann auch eine andere Stelle, an der Hesiod das Wort „δαίμων“ verwendet, herangezogen werden. In der *Theogonie* heißt es³⁴, der Sohn der Eos und des Kephalos, Phaeton, sei in der zarten Blüte seiner Jugend als Jüngling mit kindlichen Gedanken noch von Aphrodite geraubt worden: sie habe ihn zum „Bewacher ihres Schreines bei Nacht“ gemacht, zum „strahlenden Daimon“³⁵.

Auch hier „wird“ ein Mensch zum Daimon. Ist es auch nicht — wie ja eigens hervorgehoben wird — die Tugend der Vernunft, die Aphrodite zum Raub veranlaßt, so ist doch auch hier deutlich, daß „Daimon“ keine Bezeichnung für einen ursprünglichen Zustand ist. In beiden Fällen wird erst von Entschwundenen — durch Tod hier, durch Entrückung dort — als „δαίμονες“ gesprochen. Übereinstimmend ist auch, daß diese eine bestimmte Tätigkeit ausüben³⁶. Beide Stellen beziehen das „δαίμων“ auf Geborene, deren Zustand durch das Entschwinden gewandelt wird: „δαίμων“ wird ein Geborener, um es hinfort zu sein.

³⁰ „φρόνιμοι καὶ δαίμονες“; vgl. zu δαίμων auch HOMER, *Ilias* 23, 671.

³¹ „γίγνεται δαίμων.“

³² PLATON, *Kratylos* 397 e 2 — 398 c 4.

³³ Ob hier an eine Reinigung etwa im Sinne von EMPEDOKLES (vgl. B 146) zu denken ist, muß hier unentschieden bleiben. Vgl. auch EMPEDOKLES B 115, 5.

³⁴ HESIOD, *Theogonie* 986f.

³⁵ „ . . . ποιήσατο, δαίμονα δῖον.“ HESIOD, *Theogonie* 991; genau die gleiche Verwendung findet δαίμων bei THEOGNIS, 1348 (ed. EDMONDS)!

³⁶ Auf den Reiz einer genaueren Tätigkeitsbeschreibung des Daimon Phaeton muß hier verzichtet werden.

Vom Wechsel alles Übergänglichen³⁷, dem auch die Sterblichen ausgesetzt sind³⁸, geschieht ein Wandel zum „Daimon“, den die alte Dichtung als Ergebnis einer Anlage oder eines göttlichen Eingriffs, die spätere Philosophie als Tätigkeit des Freilegens der Vernunft auffaßte.

Doch auch Sokrates geht nicht auf Homer, sondern auf Hesiod zurück; sollte die Differenzierung der Begriffe tatsächlich erst nach Homer eingesetzt haben?³⁹ Da jedoch „von Anfang an alle von HOMER gelernt haben“⁴⁰, muß — mit dem bisher Gesagten als Anhalt — zu ihm zurückgegangen werden; er selbst ist nicht mehr befragbar, also ist ausschließlich die homerische Dichtung zu prüfen, wie das auch Sokrates richtig hervorgehoben hat⁴¹.

Ein erster Überblick über die Stellen, an denen Homer das Wort verwendet, zeigt sogleich einen bemerkenswerten Unterschied zwischen *Ilias* und *Odyssee*: in der *Ilias*-Dichtung ist mehrfach die Rede davon, daß ein Daimon im Verbund mit einem Helden in den Kampf eingreift⁴² oder ein Held „δαίμονι ἴσος“ — „einem Daimon gleich“ gegen seine Gegner anrennt⁴³. Diese nahe Verbindung zu einem Sterblichen findet sich in der *Odyssee* nicht; dort leitet der Daimon, indem er jemanden führt⁴⁴, oder er gibt etwas in den Sinn⁴⁵, und an keiner Stelle überhalb der Erde erscheint er selbst⁴⁶.

Dieser Unterschied muß nicht auf einen Widerspruch deuten. Einheitlich ist nämlich allen Stellen die Absetzung des Daimons vom „Göttlichen“. In der *Ilias* stürmt der Held Diomedes gegen den von Apollon geschützten Aineias an, doch Apollon schlägt ihm dreimal den Schild zur Seite⁴⁷. Beim vierten Male stürmt Diomedes „δαίμονι ἴσος“ — „einem Daimon gleich“. Genau dies bemerkt Apollon, indem er Diomedes zurechtweisend den Unterschied von Göttern und anderen auf der Erde Wandelnden hervorhebt:

³⁷ Vgl. HERODOT, *Prooemium*; dazu B. UHDE, *Die Krise der Gegensätze: ἸΣΤΟΡΪΗ bei Hekataios, Herodot und Thukydides*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 33 (1971), 559—571.

³⁸ Vgl. dazu H. FRÄNKEL: ΕΦΗΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur (in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1968, 23—39).

³⁹ Vgl. Anm. 21; NOWAK, op. cit., 38ff.

⁴⁰ XENOPHANES B 10; vgl. PLATON *Politeia* 606 e 1f.

⁴¹ Vgl. PLATON, *Hippias Maior* 365 c 8f.

⁴² HOMER, *Ilias* 15, 467f.; 15, 418 = 21, 93.

⁴³ HOMER, *Ilias* 5, 438; 5, 459 (Diomedes gegen Apollon); 16, 705; 16, 786 (Patroklos gegen Apollon); 20, 447 (Achill gegen Apollon), 20, 493; 21, 18 (Achill im Gefecht).

⁴⁴ HOMER, *Odyssee* 7, 248; 14, 386; 17, 243; 17, 446; 18, 146; 21, 201; 24, 149.

⁴⁵ HOMER, *Odyssee* 3, 27; 4, 275; 9, 381; 12, 295; 14, 488; 19, 10; 19, 138.

⁴⁶ Hingegen erscheint in der Unterwelt ein Daimon, der dem Tantalos das Wasser „wegschlüpft“: HOMER, *Odyssee* 11, 587.

⁴⁷ HOMER, *Ilias* 5, 432f.

„Hüte dich, Tydeus' Sohn, und weiche, und nicht den Göttern
Gleich wolle dich denken, wenn nicht vom gleichen Stamm sind
Unsterbliche Götter gegenüber den auf der Erde wandelnden Menschen⁴⁸.“

In einer Parallelsituation wird der Unterschied noch deutlicher, als Apollon nämlich den zum vierten Male anstürmenden Patroklos dem Tode preisgibt⁴⁹.

Auch in der *Odyssee* zeigt sich, wie die Daimonen gegen die Götter verschieden sind. Ein Daimon setzt dem Odysseus mit einer Krankheit zu, doch die θεοί bringen die Rettung⁵⁰. Einheitlich ist weiterhin, daß „Daimon“ etwas bezeichnet, das über Menschen Maß hinaus erscheint. So sagt in der *Ilias* Menelaos von Hektor, als er sich vom Kampf mit ihm zurückziehen will, er fürchte nicht den Zorn der Seinen:

„ὄπιπ' ἄνῆρ ἐθέλη πρὸς δαίμονα φῶτι μάχεσθαι,
ὅν κε θεὸς τιμᾷ . . .“⁵¹ —

„Sofern ein Mann gegen den Daimon mit dem Helden kämpfen will,
den selbst der Gott ehrt . . . (wird sich bald Unheil gegen ihn wälzen).“

Zusammen mit Aias würde er den Kampf aber auch „πρὸς δαίμονα“⁵² — „gegen den Daimon“ aufnehmen: beide Helden zusammen würden auch gegen das über einen Menschen hinaus Erscheinende bestehen können. Der erscheinende Hektor ist hier nicht als Daimon, wohl aber als mit einem Daimon verbunden angesehen, wie er auch an anderer Stelle über Menschenmaß hinaus erscheint, so daß die Argeier bei seinem Anblick vermuten, ein Gott sei vom Himmel gestiegen⁵³. Wenn Patroklos den zürnenden Achill „σὺν δαίμονι“⁵⁴ — „mit (Hilfe) des Daimon“ zu überreden suchen soll, den kämpfenden Danaern zu helfen, so bezeichnet auch hier das Wort das über gewöhnliche Sterbliche Hinausreichende, das in Verbindung mit einem Geborenen wirkt: sind doch vorherige Versuche gescheitert, Achill zur Aufnahme des Kampfes zu bewegen.

Die Wendungen „πρὸς δαίμονα“ und „σὺν δαίμονι“ zeigen die Verbindung zu einem Geborenen; sie zeigen aber auch die übermenschliche Stärke dieser Verbindung. Dabei ist — in der *Ilias* — von Verbindungen zu lebenden Menschen die Rede, und diese selbst können „δαίμονι ἴσος“ erscheinen. In der *Odyssee* wirken die Einflüsse des Daimon auf die Menschen, ohne daß eine lebendige Verbindung erkennbar wäre; auch diese Einflüsse übersteigen die menschlichen Kräfte. Nirgends aber ist vom Ende eines Daimon berichtet, vielmehr wohnt Zeus auf dem Olymp „μετὰ δαίμονας ἄλλους“⁵⁵ — „mit den anderen Daimonen“. Die

⁴⁸ HOMER, *Ilias* 5, 440—442.

⁴⁹ HOMER, *Ilias* 16, 786f; vgl. 20, 447.

⁵⁰ HOMER, *Odyssee* 5, 396f.

⁵¹ HOMER, *Ilias* 17, 98f.

⁵² HOMER, *Ilias* 17, 102f.

⁵³ HOMER, *Ilias* 6, 102f.

⁵⁴ HOMER, *Ilias* 11, 792; vgl. 15, 403.

⁵⁵ HOMER, *Ilias* 1, 222; zu beachten ist die bei HOMER seltene Pluralbildung „δαίμονες“.

Daimonen müssen also „langes Leben erlost“⁵⁶ haben; auch dies hebt sie über die gewöhnlichen Sterblichen hinaus.

Das Verhältnis zwischen den Vorstellungen, wie sie in der *Ilias* anzutreffen sind, und denjenigen in der *Odyssee* zu klären, scheint nicht unmöglich. Es ist zu beachten, daß die Verbindung eines Helden mit einem Daimon nur von ganz außergewöhnlichen Menschen ausgesagt wird; hierin ist der *Ilias*-Dichter ganz konsequent. Er handelt sich um Diomedes⁵⁷, Patroklos⁵⁸ und Achill⁵⁹, auf der Gegenseite um Hektor⁶⁰. Gerade Hektor aber ist es, der dem Diomedes einen Satz zuruft, dessen Verständnis eine Brücke zwischen den Vorstellungen der *Ilias* und der *Odyssee* schlagen kann.

Als Diomedes erwägt, vor dem anstürmenden Hektor die Flucht zu ergreifen, nennt dieser ihn eine „schlechte Dirne“⁶¹ und droht ihm, niemals werde er in Troja eindringen noch die Frauen in Schiffen wegführen: „πᾶρος τοι δαίμονα δώσω“⁶² — „vorher werde ich (dir) den Daimon geben“⁶³. Was Hektor meint, ist offensichtlich: vorher werde er den Diomedes töten. Wie aber kann er einen solchen Ausdruck gebrauchen?⁶⁴ Die Daimonen sind doch über Menschenmaß hinaus, sie bewirken vieles gegen den Willen der Menschen⁶⁵, doch nie ist die Rede davon, daß sie ihnen gehorchten. Unmöglich also kann Hektor meinen, er sende dem Diomedes einen Daimon zu, der ihm schaden solle.

Nun ist zu erinnern, was nach homerischer Auffassung beim Tod eines Menschen geschieht; denn um die Tötungsabsicht handelt es sich ja im Ausspruch Hektors. Beim Tode wird der Körper des θυμός und der

⁵⁶ Wie sich EMPEDOKLES ausdrückt; vgl. EMPEDOKLES B 115, 5. Die Langlebigkeit — ob sie nun auf neuntausendsiebenhundertundzwanzig Jahre begrenzt ist, wie PLUTARCH (De defectu oraculorum, cap. XI) errechnet, jedenfalls aber weit über ein Menschenleben geht — läßt wiederum an die Argumentation des SOKRATES denken: PLATON, *Kratylos* 398 b 5f.

⁵⁷ HOMER, *Ilias* 5, 438; 5, 459; 8, 166.

⁵⁸ HOMER, *Ilias* 16, 705; 16, 786.

⁵⁹ HOMER, *Ilias* 20, 447; 20, 493; 21, 18; 21, 227.

⁶⁰ HOMER, *Ilias* 17, 98; 17, 104.

⁶¹ Eine doppelte Beschimpfung!

⁶² HOMER, *Ilias* 8, 166.

⁶³ Die interpretierenden Übersetzungen zu dieser Stelle aufzuführen, ginge über das Maß; fast immer wird der Sinn „Schicksal vollenden“ unterschoben, ohne daß der Ausdruck erklärt wird. So verfahren bereits die Scholiasten (vgl. *Scholia Graeca in Hom. Iliaden*, rec. HARTMUT ERBESE, Bd. II, Berlin 1971, 331; oder EUSTATHII *Commentarii ad Homeri Iliadem*, Tom. I, Leipzig 1827, 198; u. a.), und so übersetzten — ohne Erklärung — auch die Modernen.

⁶⁴ Vgl. dazu W. LEAF, *The Iliad*, Bd. I, Amsterdam 1960², 343, der immerhin auf das Ungewöhnliche aufmerksam macht: „a strange expression; not elsewhere found . . .“.

⁶⁵ Vgl. HOMER, *Ilias* 15, 418; 21, 93. *Odyssee*-Belege sind reichlich, z. B. 5, 396; 12, 169; 14, 488; 18, 256; 19, 512; 24, 306.

ψυχή beraubt⁶⁶; dies ist bei Tier und Mensch gemeinsam⁶⁷. Nur die Knochen bleiben zurück, wenn der θυμός entschwindet⁶⁸. Die ψυχή steigt zum Hades hinab⁶⁹, wo sie ein Dasein als εἶδολον führt⁷⁰. Das Auseinanderbrechen der Verbindung von θυμός und ψυχή im Körper bedeutet den Tod des Körpers⁷¹. Während die ψυχή, sofern der Körper bestattet wurde, nicht wiederkehrt⁷², so kann sie doch als Nichterscheinende personal vorgestellt werden⁷³.

Hektor will dem Diomedes „den Daimon geben“. Von Diomedes war gesagt, daß er „einem Daimon gleich“ anstürmen konnte. Das Töten eines Daimon-Gleichen — und auf keinen anderen bezieht sich die Formulierung — kann also „den Daimon geben“ heißen; nur im Ausnahmefall, nämlich der Gegenüberstellung zu Apollon im Kampf oder in der Todesdrohung wird auf den „Daimon“ abgehoben, dessen Wirken in oder an dem Helden ansonsten nicht erkennbar ist. Diese Unerkennbarkeit, die vom Körper losgelöst auch die personale Identität eines Daimon unerkenntbar macht, unterscheidet abermals von den Göttern, die sich anderer Körper bedienen, wollen sie nicht erkannt werden⁷⁴. Nur am Menschen kann die Verbindung zum Daimon als Erscheinendem abgenommen werden, und zwar nur an dem Menschen, der durch diese Verbindung von gewöhnlichen Sterblichen unterschieden ist.

Und doch wirkt der Daimon gleichsam verdeckt im Lebenden, solange ψυχή und θυμός den Körper zusammenhalten. Erst aus der Teilung beider kommt das zu Tage, was die Verbindung über das Maß der anderen Menschen erhob. Im Tode also entsteht⁷⁵ der Daimon: so kann „den Daimon geben“ für einen Daimon-Gleichen nur seinen Tod bedeuten, da für ihn der Zusammenhalt von ψυχή und θυμός gebrochen ist⁷⁶.

Der Tod des Daimon-Gleichen setzt den Daimon frei, „gibt“ den Daimon. Anders als die ψυχαί aber greifen die Daimonen in das Leben der Sterblichen auch nach dem Tode ihres ursprünglichen Trägers ein, doch als Nichterscheinende, ohne eine personale Vorstellung zu geben.

⁶⁶ Vgl. HOMER, *Odyssee* 21, 153f; 21, 170. *Ilias* 11, 334.

⁶⁷ Vgl. HOMER, *Ilias* 3, 294; 12, 150.

⁶⁸ Vgl. HOMER, *Ilias* 12, 386.

⁶⁹ Vgl. HOMER, *Odyssee* 10, 560.

⁷⁰ Vgl. HOMER, *Odyssee* 11, 476.

⁷¹ Vgl. die schöne Stelle HOMER, *Odyssee* 11, 217f.

⁷² Vgl. die Rede der ψυχή des Patroklos; HOMER, *Ilias* 23, 69f.

⁷³ Dies zeigt der Anblick der Toten in der Unterwelt; HOMER, *Odyssee* Buch 11.

⁷⁴ Vgl. HOMER, *Odyssee* 1, 105 u. a.

⁷⁵ Hier ist an die Formulierung des SOKRATES („γίγνεται δαίμων“) zu erinnern; vgl. Anm. 31. Ebenso ist bei HESIOD und THEOGNIS die Beziehung des „Werdens“ oder „Gemachtwerdens“ gegeben; vgl. Anm. 35.

⁷⁶ Hier zeigt sich die begriffliche Verwandtschaft von „δαίμων“ und „δαίωμα“ (vgl. Anm. 22). Die Teilung ist es, die den Daimon offenlegt; durch Teilung entsteht der δαίμων.

Nur ihr Wirken ist deutlich. Dies betrifft die daimonische Kraft sowohl zu Lebzeiten des sie tragenden Menschen wie nach der Freisetzung. Da der Weg der ψυχή zum Hades festgelegt ist, kann eine Beziehung zum θυμός des Menschen angenommen werden⁷⁷.

Der Vorzug des Daimon gegenüber den anderen Menschen ist sowohl zu Lebzeiten seines Trägers wie nach der Teilung von ψυχή und θυμός deutlich: zunächst befähigt er zu ungewöhnlicher Leistung, sodann ist ihm die Wiederkehr zur Erde, zumindest als Wirkender, wenn auch als Nichterscheinender, möglich. In der *Ilias* ist fast ausschließlich die eine Seite, in der *Odyssee* die andere Seite dieses Wirkens betrachtet.

Das Ergebnis dieses Rückgangs zu Homer ist deutlich. Hesiod hält die Bedeutung von „δαίμων“, erklärt aber die genealogische Herkunft der Daimonen. Stets aber bleibt die Auffassung von der vorausgehenden Teilung gewahrt, die die Entfernung vom menschlichen Körper angibt. Und SOKRATES sagte deutlich, daß nach dem Tode erst diejenigen, die „daimonisches“ in Leben und Sterben haben, nach dem Tode „Daimones“ genannt werden⁷⁸. Was ist nun bei Aischylos und Euripides gesagt?

Bei Aischylos wird die Bestimmung von δαίμων, wie sie sich ergeben hat, genau durchgehalten. Die Abhebung gegen Homer liegt im Versuch, einen Daimon erscheinen zu lassen. Dies ist nur deshalb überhaupt zu bewirken, weil es bereits klar ist, um welchen Daimon es sich handelt und man ihn mit Namen anrufen kann⁷⁹. So wird zunächst auch verständlich, daß Dareios als lebender König den Beinamen „ἰσοδαίμων“⁸⁰ — „daimongleich“ erhält⁸¹; er ist kein Daimon, solange er König ist, sondern θεός für die Perser⁸². Bezeichnete das „ἰσοδαίμων“ seine ungewöhnliche und für jeden Menschen über das Maß gehende Erscheinung als König, so trifft das „θεός“ das Verhältnis zu den Untertanen. Dieses Verhältnis ist anderer Art als dasjenige zu Atossa⁸³, und dementsprechend setzt es sich nach dem Tode des Dareios verschiedenartig fort. Atossa spricht von Dareios als „δαίμων“⁸⁴, weil für sie kein Untertanenverhältnis gegeben ist⁸⁵. Die Alten jedoch sprechen auch nach der Er-

⁷⁷ Diese Beziehung wird bei der Daimon-Beschwörung bei AISCHYLOS, *Perser* 607f, insbesondere wenn an die Gaben des Opfers gedacht wird: der Zusammenhang von Wein und Blut, dessen die Toten ermangeln, deutlich.

⁷⁸ Vgl. PLATON, *Kratylos* 398 b 5f.

⁷⁹ AISCHYLOS, *Perser* 620f.

⁸⁰ AISCHYLOS, *Perser* 633.

⁸¹ Dies bezieht sich auf den lebenden König; in der Tat ist Dareios nicht mehr König der Perser, sondern natürlich Xerxes. So ist der Beiname eine Erinnerung an den Lebenden.

⁸² Vgl. AISCHYLOS, *Perser* 709f; vgl. 155f.

⁸³ Dies zeigt sich ja auch beim Beginn des Gesprächs des Daimon mit den Alten bzw. Atossa; AISCHYLOS, *Perser* 703f.

⁸⁴ AISCHYLOS, *Perser* 620f; 845.

⁸⁵ Vgl. AISCHYLOS, *Perser* 155f; vgl. 703f.

scheinung des Daimon Dareios von ihm als „ισόθεος“⁸⁶, weil sie ihn immer noch gleich einem Gott verehren. Als sie den Daimon selbst anrufen, geben sie sogleich einen Zusatz: „μεγαυχή“ — „hochberühmt“, und indem sie sein Erscheinen erhoffen, sagen sie auch, was er für sie ist: „Persiens susaentstammter Gott“⁸⁷. Die Zusammenstellung von „δαίμων“ und „θεός“ zeigt ganz genau, wie sich das Verhältnis beider Worte darstellt, und es zeigt ganz genau, was es mit dem Daimon Dareios für eine Bewandnis hat: wird doch nur der nicht oder nicht mehr Erscheinende Daimon genannt⁸⁸.

Aber auch die Wirkung von nichterscheinenden Daimonen hat Aischylos im Blick. Als dem Daimon Dareios der Übergang des Xerxes über den Bosphoros geschildert wird, vermutet Atossa, daß „irgendeiner der Daimonen“⁸⁹ dabei mitgewirkt haben könnte, dieses verwegene Unternehmen durchzuführen, und der Daimon Dareios bestätigt:

„. . . μέγας τις ἦλθε δαίμων, ὥστε μὴ φρονεῖν καλῶς“⁹⁰ —

„Ein großer Daimon kam, so daß (für Xerxes) nicht recht zu denken war.“

Dieses Verständnis vom Wirken eines Daimon, zumal vom schlechten Wirken, gleicht demjenigen des *Odyssee*-Dichters⁹¹.

Bei Euripides nun findet sich eine Stelle⁹², die alle genannten Bedeutungskreise umschließt. Dort heißt es:

„Αὔτα, ποτὲ προύθαν' ἀνδρός,
νῦν δ' ἐστὶ μάκαιρα δαίμων
χαῖρ', ὃ πότνι', εὖ δὲ δοίης“⁹³. —

„Sie starb anstatt des Mannes,
Nun aber ist sie seliger Daimon:

Sei begrüßt, Hehre, Gutes mögest du geben!“

Alkestis, die sich für ihren Mann opferte, kann nach dem Tode als „δαίμων“ bezeichnet werden; da sie im Leben edelmütig war, darf Gutes von ihr erhofft werden, denn als Erscheinende wirkte sie Gutes, als Daimon möge sie Gutes bewirken.

Dieser Zug weist nun auf das Verständnis von „δαίμων“, wie es die „spätere Auffassung“ aufgegriffen hat. Platon läßt im *Symposion* Sokrates sagen, was ein Daimon ist; dieser muß es wissen, beruft er sich doch selbst auf ein „δαμόνιον“⁹⁴ als persönliches Prinzip. Aber Sokrates gibt wieder, was ihm Diotima sagte, und erhöht damit den Anspruch

⁸⁶ AISCHYLOS, *Perser* 856.

⁸⁷ AISCHYLOS, *Perser* 643.

⁸⁸ Vgl. AISCHYLOS, *Perser* 620f; 641; 845.

⁸⁹ AISCHYLOS, *Perser* 724.

⁹⁰ AISCHYLOS, *Perser* 725.

⁹¹ Vgl. AISCHYLOS, *Perser* 345; 354; 472; u. a. HOMER, *Odyssee* 3, 166; 5, 396; 12, 295 u. a.

⁹² EURIPIDES, *Alkestis* 1002f; vgl. Anm. 6.

⁹³ EURIPIDES, *Alkestis* 1002—1004.

⁹⁴ PLATON, *Apologie* 31 c 4f.

seiner Aussage in das Allgemeine. Ein Daimon ist „μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανατοῦ“⁹⁵ — „zwischen Sterblichem und Unsterblichem“. Dies ist insofern genau, als mit dieser Beschreibung der Gegensatz von Geburt und Tod, dem Werden und Vergehen alles Sterblichen gegenüber dem Ruhem des Unsterblichen vermittelt wird. So ist es kein Zufall, daß die griechische Philosophie ihre Vollendung in der Beschreibung der „εὐδαιμονία“ fand⁹⁶.

Und so ist es auch kein Zufall, daß diese „Daimonologie“ herausfordernd auf diejenigen wirken mußte, die einen Meister zu künden wußten, dessen Reich nicht von dieser Welt ist.

⁹⁵ PLATON, *Symposion* 202 d 11.

⁹⁶ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Buch 10.

ZUR BEDEUTUNG UND SITUATION DER PASTORALINSTITUTE IN DER DRITTEN WELT*

von Hans Czarkowski

2. National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre — NBCLC — Bangalore/Indien

Zur Geschichte und Zielsetzung

Auf der Generalversammlung der Indischen Bischofskonferenz (CBCI — *Catholic Bishops' Conference of India*) im Oktober 1966 in Neu-Delhi wurde je eine bischöfliche Kommission für Katechese und für Liturgie neu gebildet. Die indischen Bischöfe ernannten D. S. AMALORPAVADASS¹ zum Sekretär beider Kommissionen. Zugleich wurde beschlossen, in Bangalore ein Nationalzentrum für Katechese und Liturgie einzurichten. Die Aufgabe des Direktors wurde ebenfalls D. S. AMALORPAVADASS übertragen². Durch die Personalunion sollte die Arbeit der beiden Kommissionen und des neuen Zentrums leichter und besser koordiniert werden können³. Nach der Vorbereitung im Februar 1967 konnte das Zentrum am 7. März 1967 von VALERIAN KARDINAL GRACIAS, als Vorsitzendem der „Indischen Bischofskonferenz“, eröffnet werden. Die beiden Kommissionen hatten ihre erste Zusammenkunft vom 8. — 9. März 1967. Im Juni 1971 übernahm das Zentrum noch die Aufgaben der Koordinierung der Bibelarbeit in Indien; eine entsprechende Bibelkommission wurde im April 1972 in Madras bei der Generalversammlung der „Indischen Bischofskonferenz“ konstituiert⁴. Das NBCLC versteht sich als Organ und Exekutive der entsprechenden bischöflichen Kommissionen. Bei der Gründung orientierten

* Vgl. ZMR 59 (1975) 112—126. — Die Berichte über die Pastoralinstitute in Asien stützen sich auf die in der Dokumentation von *Missio*-Aachen vorhandenen Unterlagen sowie auf Gespräche mit Mitarbeitern einzelner Institute. Sie erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern möchten die weitere wissenschaftliche Untersuchung der Arbeit der Pastoralinstitute in der Dritten Welt anregen.

¹ D. S. AMALORPAVADASS, geb. am 15. Juni 1932 im Bundesstaat Madras/Indien; April 1959 zum Priester der Erzdiözese Pondicherry-Cuaddalore geweiht. Nach dreijähriger Tätigkeit am katechetischen Zentrum in Tindivanam im Bundesstaat Madras besuchte er von 1962 bis 1965 die Katholische Universität in Paris (Dr. theol. und akademischer Grad des Master für Pastoralkatechese). AMALORPAVADASS publizierte zahlreiche Aufsätze und Schriften zu pastoralen und missionstheologischen Fragen; er wurde zum „Spezialsekretär“ der *Römischen Bischofssynode* (27. 9. 1974 — 26. 10. 1974) berufen.

² Vgl. Long term Programme for Catechetical & Liturgical Renewal in India, Bangalore, NBCLC, 1967; hier 4.

³ Vgl. The National Centre at the service of the Church in India; vervielfältigtes Manuskript des NBCLC (nicht ediert), Nr. 633/3772/300.

⁴ Vgl. The National Centre at the service . . . , a.a.O.

sich die Bischöfe bewußt an den Beschlüssen des II. Vatikanum zur Förderung der pastoralliturgischen Bewegung.

Insbesondere wird der Errichtung von liturgischen Instituten in den Konzilstexten⁵ besondere Bedeutung zugemessen. Das Institut in Bangalore erfüllt zwei Hauptaufgaben: 1. als Sekretariat der nationalen bischöflichen Kommissionen für Katechese, Liturgie und Bibelarbeit soll es die pastorale Gesamtplanung in diesen Bereichen koordinieren; 2. als Nationalzentrum führt es eine umfassende Bewußtseinsbildung zur liturgischen, biblischen und katechetischen Erneuerung der katholischen Kirche in Indien durch. Die Zielsetzungen wurden im Frühjahr 1967 in einem „Langzeitprogramm“⁶ detailliert festgelegt, das sich aus der institutionellen Verbindung von bischöflichen Kommissionen mit einem Pastoralzentrum ergibt. Der englische Originaltext bietet eine gute Übersicht:

National Commission for Liturgy — National Liturgical Centre

- | | |
|--|---|
| <p>1. <i>Taking Practical Initiatives</i>
for the application of the Constitution on the Sacred Liturgy.</p> <p>2. <i>Preparation of Aids</i>
required by the decrees of the plenary body of Bishops.</p> <p>3. <i>Formation & Training</i>
Institute of Pastoral Liturgy
— Intensive Courses 2 or 3 months
— Summer seminars
— occasional conferences,
for:
— secretaries of diocesan / regional liturgical commissions
— professors of liturgy
— priests in the ministry
— Religious: CRI
— Lay Apostolate movements
— teachers of music
— composers of music
— artists
— builders of churches
at all levels, esp., higher cadres.</p> <p>4. <i>Information & Publication</i>
— building up a documentation centre</p> | <p>— diffusion of documents
from abroad
from the country
— editing review: Word & Worship
— fostering regional reviews on the subject
— answering queries
— publishing books & booklets
— sales depot of liturgical material
— building up a good library
— liturgical weeks & congresses</p> <p>5. <i>Research & Experimentation</i>
through sub-commissions, in view of adaptation: ordinary and extraordinary
— the Holy Mass
— the Sacraments in general
— catechumenate and Baptism
— Sacrament of Confirmation
— Marriage ceremony
— Sac. of the sick & funeral service
— Sacrament of Penance
— the Sacramentals
— popular devotions</p> |
|--|---|

⁵ Vgl. Konstitution über die heilige Liturgie, Nr. 44. Vgl. auch Long term programme . . . , a.a.O., 4.

⁶ Long term programme . . . , a.a.O.

6. *Promotion of Sacred Arts*

- sacred music
- decoration & painting
- sculpture & architecture

7. *Biblical Apostolate*

- Production & distribution of Bibles in Indian languages
- Promotion of various forms of Biblical apostolate
- Word of God in the Liturgy

8. *Organisation & Coordination*

- by organising diocesan / regional liturgical commissions and enabling them to function effectively.
- by making the Centre a rendez-vous, an animating organism
- by Coordinating work
 - by All-India meetings
 - by Regional meetings:
 - regional liturgical comms.
 - diocesan liturgical comms.
 - by periodical reports
 - by visits and circulars

9. *Pastoral Integration*

With other organisations & branches of Pastoral Action in India,

in view of a 'total pastoral action':

- evangelisation or missionary activity
- catechetics
- pastoral care
- lay apostolate movements
- institutions & organisations of CRI (regional & national)
- educational institutions & set-up
- charitable institutions
- Institutes of formation
- Social Action, socio-economic development
- family movements
- ecumenical efforts by
 - mutual visits
 - exchange of documents, programmes & publications
 - mutual representation in meetings, seminars and courses

10. *International Liaison*

- A. With the S. Congr. for Divine Worship in Rome
- B. With the Liturgical Commissions of Bishops Conferences of other countries.
- C. With Liturgical Institutes & Centres abroad.⁷⁷

National Commission for Catechetics — National Catechetical Centre

“1. *Taking Practical Initiatives*

for renewing and intensifying the catechetical ministry according to Vatican II.

2. *Preparation of Aids*

- drawing up a directory for catechetical pastoral action
- drawing up guide-lines to prepare syllabuses and textbooks for various age-groups, categories, social milieus, for restoration of catechumenate etc.

3. *Formation & Training*

Institute of Pastoral Catechetics

- Institute of one year
- Intensive Training Institute 2—3 months
- summer seminars of 2 weeks each
- occasional conferences
- for all those engaged in the catechetical ministry:
 - regional & diocesan directors of Catechetics
 - professors of Catechetics
 - priests in the ministry
 - Religious: CRI
 - Lay Apostolate movements
 - professional or full-time catechists

⁷⁷ Long term programme . . . , a.a.O., keine Seitenangabe.

- school teachers,
at all levels, esp. higher cadres
4. *Information & Publication*
- building up a documentation centre
 - diffusion of documents from abroad from the country
 - editing review: Word & Worship
 - fostering regional reviews on the subject
 - answering queries
 - publishing books & booklets
 - sales depot of catechetical material
 - building up a good library
 - catechet. weeks & congresses
5. *Research & Experimentation*
through sub-commissions:
- Parent-Educators and religious awakening of infants (3—5)
 - Catechetical pedagogy of children at the age of reason (6—9)
 - Catechetical pedagogy of later childhood (9—12)
 - Catechetical pedagogy of teenagers (12—18, 18—24)
 - Catechetical pedagogy of adults
 - revival and reorganization of catechumenate
 - formation of catechists
 - specialized pedagogy of the handicapped, maladjusted & mentally retarded
 - pedagogy of the illiterate
6. *Audio-Visual Media in Catechetics*
- production
 - distribution
 - recommendation
7. *Biblical Apostolate*
- Production & distribution of Bibles in Indian languages
 - Promotion of various forms of Biblical apostolate
 - Word of God in Catechetics

8. *Organisation & Coordination*
- by setting up diocesan / regional catechetical centres and enabling them to function effectively
 - by making the Centre rendez-vous, an animating organism.
 - by coordinating work
 - by All-India meetings
 - by Regional meetings
 - regional catech. centres
 - diocesan catech. centres
 - by periodical reports
 - by visits and circulars.

9. *Pastoral Integration*

With other organisations & branches of Pastoral Action in India, in view of a 'total pastoral action':

- evangelisation or missionary activity
- liturgy
- pastoral care
- lay apostolate movements
- institutions & organisations of CRI (regional & national)
- educational institutions & set-up
- charitable institutions
- institutes of formation
- Social Action, socio-economic development
- family movements
- ecumenical efforts by
- mutual visits
- exchange of documents, programmes & publications
- mutual representation in meetings, seminars and courses

10. *International Liaison*

- A. With the Sacred Congregation for the Clergy and the S. Congr. for the Evangelisation of Peoples, Commission for Catechetics (Rome).
- B. With the Catechetical Commissions of National Conferences of Bishops of other countries.
- C. With Catechetical Institutes and Centres abroad."⁸

⁸ Long term programme . . . , a.a.O., keine Seitenangabe.

Für die Arbeit der Bibelkommission und die biblische Abteilung des NBCLC in Bangalore wurde von D. S. AMALORPAVADASS folgendes langfristige Programm entworfen:

“A long-range programme of the National Biblical Centre”

“I. Setting up Regional Bible Committees for each linguistic area:

The functions of such Committees are:

1. to organise:
 - Bible translation
 - production and distribution
 - popularisation: commentaries
 - biblical reviews and bulletins.
 - Seminars, Bible weeks.
2. to provide material and guidance for Bible exhibitions, Bible Sundays.
3. to conduct dialogue at the local level with the Auxiliaries of the Bible Society.

II. Bible translation:

The National Centre cannot of itself undertake Bible translations at the regional level. But it should:

1. co-ordinate translations in various languages.
2. organise the training of translators and investigate the facilities existing for this purpose abroad and in India.
3. continue its co-operation with the Bible Society of India in organizing Bible Translators' Institutes.
4. organize our own Translators' Institute/Seminars.
5. organize meetings between translators and experts to study the indological background of our vocabulary.
6. offer guide-lines for production and distribution.

III. Bible popularisation:

1. Intensive course of six or eight weeks on Bible for Priests/Brothers and Sisters who could later conduct seminars for the laity.
2. Biblical Bulletin at the level of the laity.
3. Publication in co-operation with the Theological Publications in India (TPI).

N. B.: Any publications or Bulletins should be of such a nature that they can lend themselves to be easily translated into the Indian languages.

4. Guide-lines and workshops on techniques of Bible diffusion not only through printed texts but through the various communication media.
5. Picture Books in various languages, Bible Atlases.”⁹

⁹ Vgl. A long-range programme of the National Biblical Centre, vervielfältigtes Manuskript des NBCLC (nicht ediert), Nr. 342/3772/100 u. 150. — Vgl. auch

Sucht man die Fülle der Einzelaspekte dieser Programme auf wenige Leitlinien zu reduzieren, so geht es D. S. AMALORPAVADASS vor allem um die Entwicklung spiritueller und pastoraler Konzepte im Bereich der Katechese, Liturgie und Bibelarbeit, die ganz von der indischen Mentalität ausgehen, die aber zugleich auch Ansätze und Probleme des modernen Indien beachten¹⁰.

Die Verwirklichung dieser Programme geschieht durch Fortbildungskurse für kirchliche Führungskräfte aus ganz Indien, durch die Herausgabe einer monatlich erscheinenden Zeitschrift für Liturgie und Katechese *Word & Worship*¹¹ und durch zahlreiche Einzelveröffentlichungen. Die Publikationsliste vom Februar 1975 umfaßt 86 Titel¹².

Da das NBCLC zugleich auch Sekretariat dreier bischöflicher Kommissionen ist, kommt der Kooperation mit diözesanen und überdiözesanen Institutionen für Liturgie und Katechese besondere Bedeutung zu. Bei der Größe Indiens liegen naturgemäß hier die größeren Schwierigkeiten; nicht alle Initiativen der bischöflichen Kommissionen und des Nationalzentrums, z. B. zur Erneuerung der Liturgie, werden einstimmig übernommen. Die Pastoralarbeit regionaler Zentren ist nicht leicht in ein umfassendes Programm für ganz Indien zu integrieren. Gerade auf dem Hintergrund dieser kulturell und sprachlich bedingten Probleme der Koordination kommt dem Zentrum in Bangalore mit der Zielsetzung, eine einende Kraft zu sein, besondere Bedeutung zu.

Kirchliche Erneuerung durch Fortbildungskurse

Das Programm der Bewußtseinsbildung des NBCLC will kirchliche Führungskräfte aller Gruppierungen aus ganz Indien für eine innere Erneuerung der Kirche schulen. Regelmäßig werden drei Kursformen durchgeführt:

1. *Nationalseminare* von 14-tägiger Dauer („National Seminars of a fortnight duration open to all“), 2. *Intensivkurse* von 2—4-monatiger Dauer („Intensive Training Institutes in Self-Renewal and Church Renewal“), 3. *Abendkurse* („A Five Year Course of Evening Programme for 35 Weeks a Year“)¹².

First All India Biblical Meeting, 8—10 April, 1973, ed. by D. S. AMALORPAVADASS, NBCLC, (o. J.) 27—29.

¹⁰ Vgl. D. S. AMALORPAVADASS, *Was ist Evangelisation?*, in: *Priester und Mission*, 1974 [H. 2], 47—66, [H. 3], 89—114; hier 89ff.

¹¹ *Word and Worship*, a monthly review, Organ of the Biblical, Catechetical and Liturgical Apostolate in India, 1967ff, Bangalore.

¹² Vgl. NBCLC, *Formation Programmes & Training Courses*, Informationprospekt (o. J.), Bangalore. — Vgl. 6500 Leaders for Church Renewal, NBCLC, vielfältige Statistik der Teilnehmerzahlen (o. J., nicht ediert).

In 26 *Nationalseminaren* wurden bisher (Oktober 1967 — Januar 1975) folgende Personengruppen erfaßt:

Priester	1266
Schwestern	2252
Brüder	525
Laien	342
Gesamtzahl	4385 ¹³

Von den 26 Kursen befaßten sich neun mit katechetischen Fragen: von der Kinder-, Jugend- bis zur Erwachsenenkatechese. Vier Kurse behandelten liturgische Themen. In sieben Kursen wurden Fragen der Heiligen Schrift angegangen und die Probleme der Inspiration nicht-christlicher Schriften erörtert¹⁴.

Weitere Themen waren das „Gebet“, die „Sprache der audiovisuellen Medien“, „Religion und Entwicklung“. Schließlich konnten im Juli 1974 und im Januar 1975 zwei je 10-tägige Fortbildungskurse für Bischöfe angeboten werden. Am ersten Kurs nahmen 10 und am zweiten Kurs 11 Bischöfe teil¹⁵. D. S. AMALORPAVADASS hat zum Abschluß des Seminars für die Bischöfe im Juli 1974 eine Zusammenfassung seiner Beobachtungen zur Atmosphäre gegeben und die Ergebnisse dieses Fortbildungsseminars für Bischöfe skizziert. Die Ausführungen beleuchten das Selbstverständnis und die Spiritualität des NBCLC, die sich u. a. auch in einer eigengearteten Prägung der emotionalen Ausdrucksweisen im religiösen Bereich zeigen. Die hier wiedergegebenen Aspekte einer Synthese des Tagungsverlaufs und seiner Ergebnisse dürften auch für andere Kurse¹⁶ des NBCLC als zutreffend angesehen werden.

“*Bishops’ Refresher Course in Sacred Sciences — NBCLC — Bangalore, 1—10 July 1974*”

A Synthesis

Yesterday you asked me unanimously to prepare for you a good summary of all the lectures to share with your clergy and people, as well as for your personal use. However, though I cannot do so, due to lack of time, I can just list a few salient ideas and trends, as well as the main attitudes which we got anew and got confirmed. I propose a twofold synthesis:

- A. 1. *A new Heart* — a heart of flesh
2. *A new World Vision* — integrated: God — man World — Church

¹³ Vgl. Leaders . . . , Statistiken, a.a.O.

¹⁴ Vgl. Leaders . . . , Statistiken, a.a.O. und vgl. *Non-Biblical Scriptures, Theological Understanding, Liturgical Role and Pastoral Use*, ed. by D. S. AMALORPAVADASS, NBCLC, Bangalore, o. J. (1974).

¹⁵ Vgl. Leaders . . . , Statistiken, a.a.O.

¹⁶ Verf. nahm zeitweise am Nationalseminar „Theology and Liturgy of the Sacraments“ (23. 5. — 2. 6. 73) im NBCLC teil.

3. *A new Relationship*: in self-donation and self-sacrifice forming the community of salvation
 4. *A new Focus, Centre and Summit*: man and Life
 5. *A Fresh Experience* — an experience of the Risen Christ
 6. *A new Outpouring of the Spirit* — a discovery/recognition of His all-pervading and indwelling presence
 7. *A new Approach and Pedagogy*: human approach — pedagogy of experience/sign
 8. *A new Understanding of the Church's Mission* — spiritual movement towards reconciliation and unity by a service of animation, interpretation and orientation
 9. *A new way of Sharing in Evangelisation*: in the process of sharing the aspects of people's life to share our Christian experience
 10. *A new Catechesis*: God-With-Us Series: interpretation of our life and discovery of God and His designs
 11. *A new Liturgy for the new Times*: a creative and original liturgy, to be indigenous and relevant
 12. *A new Meaning of Prayer*, etc.
- B. *Another Synthesis* of the 34 lectures and 8 workshops covered during the last 10 days can be expressed as follows:
1. We went on a new quest of God and got a fresh experience of Christ and His Spirit. We became aware and fully convinced of God's presence in all realities.
 2. Our vision became cosmic and really global, really catholic to identify and integrate all the realities of our life and history.
 3. The importance of the Community, of the Church, and its priority over all others shone out. It was practically the core and the converging point of all the lectures. The above conviction impressed upon us the need to work as a team with our people and the clergy, in all matters and at all levels recognising and promoting all the charisms, and in a spirit of collegiality and co-responsibility.
 4. We re-discovered, in simple terms, the mission of the Churches, of the Local Church. The theology of the Local Church was brought home to us with all its implications and challenges. Above all, we realised our responsibility to be original and creative in view of authenticity and relevance.
 5. Relevance of the Church and her ministry, her credibility today is to be determined by her capacity to be meaningful. We realised that interpretation is our main task and the prophetic mission consists in giving meaning to all events of our life, and to all realities of our world. We were initiated to Scriptural, Theological and Pastoral Hermeneutics. Hermeneutics was the main concern. This was precisely the new approach to our apostolate.
 6. We understood better the meaning and exigency of ministry, of episcopacy and authority, as spiritual leadership and animation. Against this background, the role of the hierarchy, and the Magisterium in the Church became clear.
 7. The primacy of the Ministry of the Word in all its forms got impressed in our minds. We were inspired to dedicate ourselves to it as the priority like the Apostles.

8. The study of the formation of the gospels using all critical methods far from destroying or weakening our faith, only strengthened it, going to the core of the Gospel as the theological interpretation of various Apostolic Churches in concrete situations. We realised that the Gospels are not so much a biography, a history of Jesus, as a proclamation and witness of faith, a theology of Christian communities' paschal experience in the world.
9. The study of the Resurrection of Christ, the bed-rock of our faith going beyond all descriptions and narratives of the apparitions and empty tomb, renewed our faith in the Risen Lord and made us discover the significance of the Resurrection for the World.
10. The reflection on eschatology, while depriving us of our imagery, created in us the dispositions for a genuine hope.
11. With the new approach to and understanding of Christian Moral life, and with the help of the guiding principles, we felt confident to be able to face the burning problems of the day and offer a relevant pastoral guidance.
12. Again and again life was presented to us as a gamut of relationships. Everything depends on how we relate ourselves with our priests and people. We can tackle issues, face crises and solve problems only within happy relationships.
13. We understood our role as President of the liturgical assembly and were challenged to evolve and celebrate a relevant and indigenous liturgy necessary to the various groups.
14. We got initiated to and experienced various forms of prayer. The prayerful atmosphere of the Centre and the prayerful lectures overwhelmed us.
15. We liked very much the Indian atmosphere, Indian Spirituality, the Indian Liturgy, and the Indian forms of Prayer.
16. In short, we got new insights into all the major aspects of our Christian faith, life and ministry.
17. We grew in self-awareness, and the awareness of others and the Community's needs and aspirations. We were encouraged and helped to make a self-evaluation.
18. We were able to live a genuine evangelical and ecclesial life of Christian community. We have got renewed in faith, in mutual understanding and respect, in love and service of others, chiefly the poor and the humble.
19. Everything culminated in our fresh commitment to Jesus Christ, to our people and the Church, and to the cause of renewal.
20. In a word: It was more than a retreat, it was a synthesis of everything."¹⁷

In acht *Intensivkursen* (vom August 1969 bis zum November 1974) wurden insgesamt 467 kirchliche Führungskräfte (Leiter regionaler Katechistenzentren, Verantwortliche für die Ausbildung in Orden und Kongregationen, Schulleiter u. a.) zu einer vertieften Selbsterfahrung ihrer Mentalität als indische Christen geführt und mit den zunehmend sich profilierenden Ansätzen der spirituellen Eigenständigkeit der

¹⁷ Bishops' Refresher Course, Vervielfältigung (nicht ediert), 5 S., von D. S. AMALORPAVADASS, NBCLC, Nr. 719—723/21 774/30; Auszug 2—3.

indischen Teilkirche im biblischen, liturgischen und katechetischen Bereich vertraut gemacht.

Das *Gemeinschaftsleben* im Zentrum in Bangalore hat eine besondere Funktion: Meditationen, „Charing-Sessions“ und die Eucharistiefeier mit indischem Symbolreichtum und Texten des Hinduismus tragen wesentlich dazu bei, daß die Kurse zu einer tiefen spirituellen Erfahrung für die teilnehmenden Inder werden¹⁸.

Die *Abendkurse* werden nicht nur im *NBCLC*, sondern auch in anderen Institutionen in Bangalore durchgeführt. Während Intensivkurse und Nationalseminare in englischer Sprache stattfinden, werden die Abendkurse auch in den gängigen südindischen Sprachen gehalten. Von 1967 bis zum letzten Kurs im Oktober 1973 nahmen 1642 Katechisten und Religionslehrer aus Bangalore daran teil¹⁹.

Insgesamt wurden bisher folgende Teilnehmerzahlen bei Kursen des *NBCLC* erreicht.

Priester	1475
Schwestern	3418
Brüder	597
Laien	1004
<hr/>	
Gesamtzahl	6494 ²⁰

Die Kurse werden vom Direktor des *NBCLC* und mit freien Referenten gestaltet. So waren z.B. beim 6. *Intensivkurs* von August bis November 1972 56 freie Mitarbeiter für Vorträge und Einzelseminare engagiert²¹. Demgegenüber ist der Staff des *NBCLC* klein an Zahl. Im Januar 1975 waren neben dem Direktor D. S. AMALORPAVADASS nur JAMES CONNELLY CSSR (Assistent Director & in charge of Catechetics Department), PAUL PUTHANAGADY SDB (in charge of Liturgy Department) und GAVIN P. O'SULLIVAN SJ (in charge of Audio-Visual Department) direkt am Zentrum tätig, acht Schwestern arbeiteten vor allem in der Verwaltung, eine von ihnen (BENIGNA LOBO) hält Einführungskurse in die Yoga-Meditation²².

Beiträge zur Entwicklung einer indischen Liturgie

Unter den zahlreichen Publikationen des *NBCLC* sind die liturgischen Arbeiten besonders hervorzuheben. Sie erreichten einen Höhepunkt in der Herausgabe eines *Eucharistic Prayer for India*²³, das in einer ergänz-

¹⁸ Vgl. Leaders . . . , Statistiken, a.a.O.

¹⁹ Vgl. Leaders . . . , Statistiken, a.a.O.

²⁰ Vgl. Leaders . . . , Statistiken, a.a.O.

²¹ Vgl. Administrative Staff of the *NBCLC*, *Vervielfältigung* (nicht ediert), 6. 1. 1975, *NBCLC*, Nr. 1473,23XI74/500.

²² Vgl. Administrative Staff . . . , a.a.O.

²³ *An Eucharistic Prayer for India*, published by *NBCLC*, Bangalore 1973, 32 S. (A draft for private circulation, published 'pro manuscripto').

ten und erweiterten Form unter dem Titel *New Orders of the Mass for India*²⁴ im Jahre 1974 vom NBCLC neu ediert wurde. In dieser Form der Liturgie werden symbolische Elemente modernen hinduistischen Gottesdienstes übernommen und christlich gedeutet. Im Wortgottesdienst kommen auch Lesungen aus den verschiedenen hinduistischen Schriften zur Anwendung. J. NEUNER SJ, der mehrfach im NBCLC als Referent tätig war, hat dazu erst kürzlich einen Aufsatz veröffentlicht²⁵. Das NBCLC dürfte für die Öffnung der Kirche in Indien gegenüber dem Hinduismus einen wesentlichen Beitrag geleistet haben.

Überlegungen zur Effizienz des NBCLC

Die obigen Darstellungen lassen erkennen, daß das NBCLC im Bereich der liturgischen, pastoralen und biblischen Fortbildung intensive Arbeit leistet und für Indien eine hohe Ausstrahlungskraft besitzt. Durch die publizistische Arbeit wird die Bewußtseinsbildung gestützt und gelenkt. Bei aller weitgespannten Aktion läßt sich ein deutlicher Schwerpunkt erkennen: die Erneuerung der indischen Pastoral aus den Kräften indischer Kultur unter Berücksichtigung der modernen Zeitprobleme, um so zu einer wirklichen „Inkarnation“ des Christlichen in Indien zu kommen. Während bei anderen Pastoralinstituten in der Dritten Welt die Programme häufig sachlich bestimmt sind, kommt beim NBCLC in Bangalore die persönliche Prägungskraft des Direktors D. S. AMALORPAVADASS hinzu. Offensichtlich sind Programm und Spiritualität des Zentrums durch die persönliche Mentalität des Direktors mitbestimmt. Da jedoch zugleich zahlreiche freie Mitarbeiter in die Arbeit des Zentrums mit einsteigen, werden die spirituellen Grundansätze des NBCLC auf diese Weise multipliziert und sicher auch modifiziert. Insgesamt lassen sich von der Arbeit des NBCLC auf weitere Sicht bedeutsame Impulse für die Theologie einer indischen Ortskirche erwarten.

3. Regionale Pastoralzentren in Indien

Offenbar hat das II. Vatikanum für die Entwicklung der pastoralen Strukturen in Indien wichtige Impulse gegeben, denn schon kurze Zeit nach der Errichtung des Pastoralzentrums in Bangalore wurde auch im regionalen Bereich in Indien die Gründung von überdiözesanen Pastoralzentren von verschiedenen regionalen Bischofskonferenzen beschlossen.

In Kerala wurde bereits im Februar 1967 während einer überdiözesanen Fortbildungstagung im Priesterseminar in Alwaye die Errichtung

²⁴ *New Orders of the Mass for India*, published by NBCLC, Bangalore 1974, 93 S. (A draft for private circulation and experimentation, published 'pro manuscripto').

²⁵ J. NEUNER, *Heilige Bücher der Weltreligionen in der Liturgie*, in: *Die katholischen Missionen*, 94 (1975) 45—48.

eines Pastoralzentrums für Kerala in Cochin vorbereitet. Im Oktober 1967 fand aufgrund dieser Vorgespräche ein erster katechetischer Weiterbildungskurs für Priester aus ganz Kerala statt, an dem 130 Geistliche teilnahmen. Am 19. 2. 1968 wurde das *Pastoral Orientation Centre — POC —* in Cochin geöffnet und der Grundstein für den Neubau gelegt²⁶. Am 2. Juli 1968 approbierte die Bischofskonferenz von Kerala die Satzung des POC²⁷.

Die Gründung eines liturgischen und katechetischen Zentrums für die 22 nordindischen Diözesen wurde auf der regionalen Nordindischen Bischofskonferenz im Januar 1968 fest geplant. Es sollte die erste pastorale Weiterbildungsinstitution dieser Art für die Hindi-sprechende Bevölkerung Nordindiens werden²⁸. Beide Zentren, sowohl in Cochin als auch in Patna, sind als regionale Zentren anzusehen, die für je einen kulturellen in sich relativ geschlossenen Bereich des indischen Subkontinents die pastorale Arbeit vor allem im Feld der Katechese und Liturgie entwickeln sollen. Die Initiativen gehen jedoch nicht nur auf das II. Vatikanum zurück, sondern sind auch angeregt durch das Studium einzelner indischer Führungskräfte bei *Lumen Vitae* in Brüssel²⁹. Wie für das EAPI in Manila sind also auch für die regionalen Pastoralzentren in Indien theologische Konzepte und pastoralpsychologische Grundansätze von *Lumen Vitae* übernommen worden.

Das im ersten Teil dieser Aufsatzreihe zur „Bedeutung und Situation der Pastoralinstitute in der Dritten Welt“ erwähnte Zentrum in Tindivanam³⁰ fällt nicht in die Kategorie der regionalen Pastoralzentren, sondern ist ein ausgesprochenes Katechistenzentrum, insbesondere fehlen die Kriterien der allgemeinen pastoralen Orientierung und Weiterbildung, die bei den vorliegenden Überlegungen als Auswahlkriterien für die Beschreibung von Pastoralinstituten gewählt wurden. D. S. AMALORPAVADASS war drei Jahre lang am Katechistenzentrum in Tindivanam

²⁶ Vgl. Informationsprospekt *Pastoral Orientation Centre, Kerala, an Organ of the Kerala Catholic Bishops' Conference in the Service of the Church and Society, Cochin* 12. 12. 1970.

²⁷ Constitution of the *Pastoral Orientation Centre*, Vervielfältigung, 5 S. (nicht ediert) (Missio/Aachen, Dokumentation).

²⁸ Vgl. Memo concerning the proposed Catechetical and Liturgical Centre in Patna, von Rev. A. F. WILDERMUTH, SJ, Patna 4, Bihar, India, vom 14. 1. 1969, Maschinenschrift, 2 S., Missio/Aachen (Projekt Nr. 317.056—69/01).

²⁹ Vgl. Informationsprospekt des POC, *To Serve in Truth and Love, Cochin*, Oktober 1972, 20 S.; hier 3f: „The inauguration of the POC marked the consummation of the tireless efforts of a zealous band of pioneers. The idea of establishing a centre for pastoral orientation in Kerala was first conceived by Fr. JOSEPH KANNATH while he was undergoing a course in *Lumen vitae*, Brüssel, in 1965—1966.“

³⁰ Vgl. H. CZARKOWSKI, *Zur Bedeutung und Situation der Pastoralinstitute in der Dritten Welt*, in: ZMR 59 (1975) 122, Anm. 23.

tätig und hat über seine Arbeit und die Geschichte des Institutes eine ausführliche Beschreibung in der ZMR veröffentlicht³¹.

Das ebenfalls in der ersten Übersicht aufgeführte Zentrum in Hyderabad ist, wie weitere Nachforschungen ergeben haben, ebenfalls kein Pastoralzentrum, sondern ein gut geführtes Medien- und Kommunikationszentrum im Bereich der kirchlichen Pressearbeit und der audio-visuellen Medien für die Diözesen von Andrah Pradesh, Indien³². Von einer weiteren Darstellung der beiden Zentren in Tindivnam und in Hyderabad kann darum in diesem Rahmen abgesehen werden. Über den Zentren in Cochín und Patna liegen z.Z. mehr Modellentwürfe als detaillierte Erfolgsberichte greifbar vor; um jedoch Vergleiche zu ermöglichen, sollen die wichtigsten Texte zum Konzept beider Institute hier vorgestellt werden:

3.1 Pastoral Orientation Centre — POC-Cochín

“A Brief Description of POC

Formal Establishment

The *Pastoral Orientation Centre* of Kerala was formally inaugurated on 19th February, 1968 by His Eminence MAXIMILIAN CARDINAL DE FURSTENBERG, in the presence of the Pronuncio in India, the Bishops of Kerala and other distinguished audience. Its constitution was approved by the Kerala Catholic Bishops' Conference on July 2, 1968. POC was registered under Government's Societies Act on 14th January, 1970, the Registration No. being ER-5/70. The pastoral Orientation Centre which is a joint venture of all the sixteen dioceses of the three rites in Kerala is governed by a Board of Commission consisting of the representatives of the Kerala Catholic Bishops' Conference, the Kerala Units of the Conference of Religious in India (both men and women), and all the dioceses (including laymen), Rectors of major seminaries and experts nominated from various fields.

Aims and Objectives of POC

The twenty four objectives stated in the constitution can be grouped under the following main heads:

1. Research, planning, orientation, study and promotion of pastoral work.
2. Catechetical activities at all level.
3. Family service formation and guidance.
4. Promotion of Liturgical formation, life and activities.
5. Promotion of Socio-economic study and development activities.
6. Superior training course in Philosophy, Theology and Catechetics for laymen and sisters.
7. Training for lay leadership in various fields.
8. General adult education.
9. Publication of books, papers and periodicals.

³¹ Vgl. D. S. AMALORPAVADASS, *Tindivnam — Missionskatechetisches Zentrum für Südindien*, in: ZMR 49 (1965) 1—16.

³² Vgl. Survey Report, 1968—1972, of the Social Communication Centre, Andrah Pradesh (The Catholic Information Centre of Andrah Pradesh, 16 S., Secunderabad o. J. (1972).

Appreciation

With very sincere gratitude to our generous benefactors abroad and the enthusiastic and active local collaborators, we are extremely happy to state that many of the originally envisaged projects have been implemented simultaneously and successfully. Our earnest endeavour continues for the realisation of the remaining projects, one after the other. POC, which was inaugurated in a small temporary hall in Alwaye in 1968, had to move from site to site and from buildings to buildings as it grew and finally settled down on 12th December, 1970 in its present permanent place.

Buildings

Now there are two hostels, a dining hall and kitchen and a temporary thatched shed for class auditorium. Much needed construction of a multipurpose building is going on. This would provide Secretariate with four sectional offices, Library, side chapel, 3 class auditoriums and 16 rooms for staff accommodation.

Residential Staff

We have at present seven on the residential staff for teaching as well as sectional activities. Besides there are quite a number of part time men helping POC on its teaching staff and various teams and Board of Committees to implement sectional projects.

Activities

The activities during the short span of four years are the following:

1. Pastoral Institute in Theology and Catechetics of two year duration;
2. periodical seminars, short courses and consultations on catechetics, theological topics, pastoral issues;
3. regional seminar on *Church in India Today*;
4. action oriented and intensive short courses for pastoral clergy;
5. short courses for religion teachers of higher education at diocesan, district and regional level;
6. conduct of pilot survey of the parishes in Kerala;
7. publication of different series of text books and teachers' guides on religion and morals;
8. preparation of different series of text books and teachers' guides on religion and morals;
9. arrangements made for the periodical conferences of diocesan catechism directors;
10. conduct of model classes for teaching catechism in various neighbouring parishes;
11. maintenance of small but up-to-date library;
12. conduct of academic training to make the trainees competent for their future apostolate and dialogue;
13. facilitating of study tours;
14. publication of a 4 pages weekly POC bulletin on Theology, philosophy, scripture, liturgy, literature, sociology, ecumenism and dialogue;
15. promotion of development and extension programmes;
16. holding of conferences of vocation promotion directors in Kerala;
17. conduct of special training courses on management and administration with the cooperation of Cochin University;
18. working for the publication of a Malayalam Bible etc.

Mobile Programme for Religious and Moral Instruction

We have been concentrating our efforts very much on the modernisation of the teaching of catechism and moral science in the Sunday schools and regular academic institutions. Our first attempt in this field was the preparation of attractive and meaningful text books of catechism. We have published (in 1969) ten series of text books on religion, each series numbering 30 000. Corresponding series of *Teachers' Guides* were also published. Reprints of all these series were made in 1970, 1971 and 1972. Two series of text books on Moral Science have been published for the use of boys and girls, both christians and non-christians. Arrangements are progressing for the use in regular schools. Committees have been appointed for the publication of a Bible in the regional language, Malayalam. I am extremely happy to state that all the dioceses in Kerala, irrespective of rites, have approved all these publications and the steps taken for the future. We conducted some followup by organising seminars of the instructors of religion and morals at district, diocesan and regional levels to discuss the method of teaching religion and morals in a way more attractive and appealing to the pupils. Various seminars and consultations were conducted at POC also. Our staff and other experts and trainees conducted model classes for teaching catechism in various neighbouring parishes. Songs given in the catechism books have been recorded with the assistance of experts so as to be played at various centres for guidance. With all these we were able to tackle only a fringe of the vast field.

During the Regional Seminar on *The Church in India Today* unanimous resolutions were passed appreciating the role of POC and the need of strengthening POC for the purpose of evolving suitable modern methods of teaching catechism. In a recent seminar of the Directors and teachers of religious instruction, POC was exhorted to take immediate steps to set up a mobile team of experts to spread the idea of modern trends in the teaching of catechism in every nook and corner of all the sixteen dioceses in Kerala."³³

3.2 Pastoral Centre Patna

Laut eines im Januar 1968 gefaßten Beschlusses der *North India Bishops' Conference* (eine regionale Bischofskonferenz) wird in Patna das vorgenannte Katechistenzentrum gebaut. Dieses neue Zentrum soll für die 22 Hindu-sprechenden Diözesen dieser Region zur Verfügung stehen. Die Errichtung des Zentrums wurde Bischof WILDERMUTH von der Bischofskonferenz anvertraut. Mit der Planung und Leitung des neuen Zentrums wurde Direktor E. F. MANN SJ beauftragt. Fr. STEGEMANN ist sozusagen als Baumeister verantwortlich für die Durchführung der Baumaßnahmen, und er beauftragt die entsprechenden Bauunternehmer mit der Ausführung der Arbeiten.

Das Zentrum — auch *Pastoral Centre* genannt — bildet aus in den Fächern: Katechese, Liturgie, Methoden der Evangelisation. Das Unterrichtsgebäude — genannt *Library Centre* — steht ab Januar 1970 als Informationszentrum zur Verfügung. Das *Library Centre* besteht aus

³³ Auszug aus einem Bericht von Direktor J. KANNATH vom 1. 12. 1972 an die Projektteilung von Missio/Aachen (Projekt Nr. 317.76 a).

Leseräumen, Bibliothek, Vorlesungsräumen, Räumen mit audio-visueller Einrichtung, Büroräumen und einer Kapelle. — Weiterhin wird nunmehr ein Wohnheim — genannt *Catechetical Hostel* — für die weiblichen Teilnehmer (Laien, Ordensfrauen, Dozentinnen) gebaut. — Darüber hinaus ist ein Wohnheim für die männlichen Teilnehmer (Kandidaten und Lehrer) geplant.

Bei der Ausbildung für die Katechisten ist für jedes Jahr ein Kursus von neun Monaten mit praktischen und theoretischen Fächern vorgesehen. Sollte die Erfahrung zeigen, daß diese Studiendauer nicht ausreicht, so sind längere Kurse geplant. In den drei Monaten, in denen die Gebäude nicht durch einen Katechistenkursus belegt werden, soll das Zentrum verschiedensten Gruppen aus den 22 beteiligten Diözesen für Seminare, Zusammenkünfte, Kurse von kürzerer Dauer, zur Verfügung stehen. Da das Zentrum ein Gemeinschaftsprojekt der 22 Diözesen ist, wird es einen Lehrkörper erhalten, der sich aus Diözesanpriestern, Laiendozenten und Ordenspriestern verschiedener Kongregationen und Gegenden zusammensetzt³⁴.

4. *Taiwan Pastoral Institut — TPI — Teipeh/Taiwan*

Von den übrigen Pastoralzentren im asiatischen Raum soll noch eines der jüngsten Institute vorgestellt werden, das *Taiwan Pastoral Centre — TPI* — in Teipeh/Taiwan. Dieses Institut wurde im August 1973 gegründet und ist mehrfach beschrieben worden³⁵. Von den vorhandenen Informationstexten wird eine Kurzfassung der Beschreibung des Instituts im Wortlaut abgedruckt:

“Introduction

The *Taipei Pastoral Institute* was created by the *Taipei Pastoral Center* to deal with the needs of Pastoral Catechetical work today.

The *Taipei Pastoral Center*, since its creation in January 1970, has promoted renewal in Pastoral and Catechetical work and training of lay leaders in Taipei Archdiocese and elsewhere.

This development took place as a response to appeals made during dialogue sessions between Bishops and Superiors and during meetings of commissions discussing future planning, cooperation and coordination of our apostolate in Taiwan.

AIM

The aim of the *TPI* is to give to lay people and to religious — without excluding priests who voluntarily wish to join — a two year advanced training in effective, contemporary and adapted ways of proclaiming the Gospel in Taiwan today.

³⁴ Vgl. Projektbeschreibung von Missio/Aachen (Nr. 317.56—69/1).

³⁵ Vgl. DELOS A. HUMPHREY MM, *The Catholic Church in Taiwan*, Wisdom Press, Taipei, April 1974, 30 S., vgl. hier 28. — Vgl. JEROME J. HEYNDRIKX CICM, *An Introduction to the Taiwan Pastoral Institute*, Vervielfältigung, 12 S. (nicht ediert).

The program is developed, not just to train more catechists and teachers of religion, but mainly for the formation of those persons who will take up leading responsibilities in the apostolate of their own communities and who will there be responsible for training other members of the community for pastoral catechetical work.

Besides this, the institute also hopes to promote more research and study for more adapted ways of evangelisation in modern China.

Two Year Program

The *TPI* hopes to attain its goal of training and inspiring new leadership for our local communities, through helping the student to renew his Faith commitment by a growing awareness that he is member of a community that needs him; through daily study and reflection on the content of the Christian Message, and through a study of contemporary man in Taiwan and of the methods to proclaim the Message to him.

Consequently, the *TPI* study program is designed as follows:

1. The School of Faith:

The renewal of the student's faith commitment is fostered during moments of prayer, monthly recollection and a yearly retreat. This program is called *The School of Faith*. It is considered as the basis from which any effort towards renewal must start. The Eucharist will be part of the daily schedule as well as community meals, through which we hope to facilitate the formation of a community spirit.

2. Courses: (first year)

Theology: revelation, Faith, Christ, the Church, Grace

Scripture: old and new testament

Pastoral theology

Pastoral Anthropology

Liturgy

Catechetical Pedagogy

Classical and contemporary Chinese Philosophy

Chinese Religions

History of the Catechese

3. Practical Training:

The program of spiritual and theoretical formation is completed by a practical training, which is considered an essential part of the *TPI* program.

Every student is expected to join into a supervised practical training in catechesis in a real pastoral situation.

Facilities

A special library will be at the disposal of the students. The library also includes a section on Audio-Visual materials, which shall be at the disposal of the students during their training.

Admission Requirements

The Institute is open to lay people and religious who are college graduates and have shown a special interest in Catechesis and Pastoral work. Preference is given to those who already have practical experience in the field.

Priests are also encouraged to join the program.

Above all, however, the Institute hopes to meet in each student a person who is directly concerned for the local Christian communities and their renewal, ready to search with others for new ways of spreading the Faith, and willing to open himself in prayer to the guidance of the Spirit.

Applications

All applications should be sent to Rev. JOSEPH Y. Y. WANG, Director of the TPI, P. O. Box 58 529, Taipei.

Applications should be sent at the latest by July 15, 1973. Students are expected to join the yearly retreat in August. The schollyear starts in the beginning of September.

Tuition fee

The tuition fee for one semester: NT\$ 2.300. — Living accomodation will be available for students as of the second semester. During the first semester some living accomodation will be offered."³⁶

SCHLUSSKOMMENTAR ZUR BEDEUTUNG UND SITUATION DER PASTORALINSTITUTE IN ASIEN

In zwei Aufsätzen wurden insgesamt fünf Pastoralinstitute aus Asien vorgestellt: das *East Asian Pastoral Institute* in Manila/Philippinen; das *National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre* in Bangalore/Indien und die *regionalen Pastoralzentren* in Cochin und in Patna. Aus dem übrigen asiatischen Raum wurde das neue Pastoralzentrum für Taiwan — TPI — dokumentiert. Die Pastoralinstitute in Indonesien — in Solo bei Jogjakarta, in Flores und in Malang — wurden nicht beschrieben, da sie noch in der Entwicklung sind und auch noch nicht geklärt ist, welches von den drei Instituten die Funktion eines nationalen Zentrums für ganz Indonesien übernehmen soll. Faktisch wird gegenwärtig vor allem der überregional wirkenden Ausbildungsstätte für Katechisten in Jogjakarta eine zentrale Bedeutung für die pastorale Ausbildung in ganz Indonesien zukommen.

Die jetzt besonders wirksamen Pastoralinstitute in Asien dürften das EAPI in Manila und das NBCLC in Bangalore sein. Beide Institute sind aus ganz verschiedenen historischen und personellen Situationen heraus entstanden. Allerdings kann vermutet werden, daß die katechetische Arbeit von D. S. AMALORPAVADASS ebenfalls Berührungspunkte mit der Gründung des EAPI aufweist; zumindest geht dies aus der Darstellung des Katechistenzentrums in Tindivinam, an dem AMALORPAVADASS längere Zeit arbeitete, hervor³⁷. Bei den meisten Instituten läßt sich außerdem eine Kontaktnahme mit den pastoralen Institutionen in Brüssel und Löwen, insbesondere mit *Lumen Vitae*, verzeichnen.

³⁶ Informationstext, Taipei Archdiocesan Centre, Vervielfältigung, 4 S. (nicht ediert), o. J. (1973).

³⁷ Vgl. D. S. AMALORPAVADASS, *Tindivinam* . . . , a.a.O., 15. — Dort findet sich ein Hinweis auf J. HOFINGER, dem Gründer des EAPI.

Die vorliegende Studie zeigt: eine umfassende Dokumentation über die Arbeit der einzelnen Institute, ihre Abstimmung untereinander und ihre Kontakte zu regionalen Zentren liegt noch nicht vor und sollte angegangen werden.

MISSIO, das Internationale Missionswerk in Aachen, ist bei der Finanzierung der genannten Pastoralinstitute im baulichen und personellen Bereich wesentlich eine fördernde Kraft gewesen, so daß sich eine Linie von der Arbeitstagung in Aachen (28. I. 1970)³⁸ bis zur jetzigen Unterstützung der Pastoralinstitute ziehen läßt.

Fragen, die bei dem Studium der Pastoralinstitute in Asien noch vorerst offen bleiben, sind vor allem folgende:

Wie wird die Nacharbeit der Kursteilnehmer gesichert? Welche Erfolge und Konsequenzen hat die Einführung einer der jeweiligen Mentalität angemessenen Verkündigung auf die Evangelisierung und den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen überhaupt?

Insgesamt macht die vorliegende Studie deutlich, daß eine weitergehende umfassende Untersuchung der Arbeit der Pastoralinstitute, der missionstheologischen Implikationen ihrer Programme und ihrer Effizienz sowie eine Förderung ihrer Kooperation sicher notwendig und angebracht zur Weiterentwicklung einer zeitgemäßen Pastoral und Evangelisierung in der Dritten Welt ist. Vielleicht bietet sich die Gelegenheit, diese Vorstudien über die Pastoralinstitute in Asien mit Berichten über Institute in Afrika und Lateinamerika fortzusetzen und die Konzepte der pastoralen Weiterarbeit in der Dritten Welt mit Modellen der pastoralen Bewußtseinsbildung im missionarischen Bereich in Europa zu vergleichen.

³⁸ Vgl. H. CZARKOWSKI, a.a.O., 119, Anm. 12.

KLEINE BEITRÄGE

KRITISCHE BEMERKUNGEN ZU C. H. RATSCHOWS METHODENLEHRE

von Gunter Stephenson

Erwartungsvolle Neugier erweckte die im Jahre 1973 in der Serie *Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden* (Lfg. 9) endlich erschienene *Methodik der Religionswissenschaft* aus der Feder des aufgeschlossenen Marburger systematischen Theologen C. H. RATSCHOW, dessen Standardwerk *Magie und Religion* noch gut in Erinnerung ist. Die Tragik einer Zeitspanne von 8 Jahren zwischen Abschluß (1966) und Publikation (1974) der im deutschen Raum so dringend benötigten Methodenlehre, versetzt denjenigen, der sich mit RATSCHOWS Ideen auseinandersetzen möchte, in einige Verlegenheit, da die neuere Entwicklung auf diesem Gebiet hier nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Ich denke vor allem an die letzten Reflexionen über die Phänomenologie, aufschlußreiche Arbeiten in der Religionspsychologie, Abkehr von den fixierten Gebilden klassischer Religionen in der Soziologie, skandinavischen Neo-Positivismus als Reaktion auf die OTTO'sche Numinosenlehre und nicht zuletzt neuere Arbeiten über die Geschichte der Religionswissenschaft und ihre Ansätze im späten 18. Jahrhundert. Alle diese Entwicklungen erfordern Fairness und Nachsicht, wenn man den nach wie vor interessanten und bedenkenswerten Intentionen des Autors gerecht werden will. — Der Einfachheit halber folge ich der klaren Gliederung RATSCHOWS.

Das eigentliche Problem RATSCHOWS scheint mir seine letzthin doch theologische Position zu sein, die sich bei allem redlichen Bemühen, die Religionswissenschaft (RW) als eine eigenständige Wissenschaft nach Aufgabe, Ziel und Methode klar darzustellen, nicht verleugnen läßt. Diese Position belastet immer wieder seine eigenen überzeugenden Aussagen.

„Was Religion sei, das kann grundsätzlich in dreifacher Weise wahrgenommen werden“ (347). Es folgen die drei möglichen Ansätze von Theologie, Religionsphilosophie und RW; und damit beginnen auch schon die Schwierigkeiten. — Sicherlich lautet das erste Datum: *Religion* ist der Name für die unmittelbare Wahrnehmung einer anderen Wirklichkeit mit dem entsprechenden Lebensvollzug. Die Kennzeichnung „Wahrnehmung des eigenen Glaubens an Gott in seinen verschiedenen Ausdrucksgestalten ...“ (347) scheint mir aber bereits eine unerlaubte Konkretisierung zu sein, da weder „Gott“ noch „Glauben“ (im engeren Sinne) generell nachweisbar sind. Theologie wiederum reflektiert nicht nur — wie RATSCHOW meint — die subjektive „Wahrnehmung“, sondern impliziert im Selbstverständnis die ganze Fülle einer geschichtlich gewachsenen Religion. — Die Religionsphilosophie beschäftigt sich zwar mit der „Idee von Religion oder Religion an und für sich“, — doch läßt sich diese Idee heute nicht mehr abstrakt, ohne den historisch-anthropologischen Hintergrund behandeln. Religionsphilosophie ohne die breite Basis rw'licher Forschung hat sich überlebt. Ihr Gegensatz zur „Tochter“ RW erscheint daher nicht mehr so kraß wie früher.

Sehr treffend beschreibt RATSCHOW dann den Gegenstand rw'licher Forschung: „Religion ist in all den Religionen da, wie sie uns in der Tiefe der historischen Entfaltung und in die Breite geographischer Erstreckung der Welt sichtbar wer-

den. Diese Religionen sind ein spezifisch gearteter Teil jeder großen Kultur, in dem sich das Ahnen, Sehnen und Wissen der Menschheit um den Grund und die Grenze ihres Daseins ausspricht. Die Religionen bilden zunächst die alle Lebensbelange zentrierende Mitte des Selbst- und Weltverständnisses des Menschen. ... Diese Religionen, in denen Religion da ist und die ursprünglich das Ganze menschlichen Lebens als Sinn und Halt umschlossen, sind der Gegenstand der RW“ (347). — Dem wäre nichts hinzuzufügen, als die Infragestellung des seit SCHLEIERMACHER klassisch gewordenen Satzes, Religion sei nur in Religionen anwesend, sonst nicht. Dieser gegen die ungeschichtlichen Abstraktionen der Aufklärung gesprochene Satz hat insofern seine Berechtigung, als „Religion“ (was immer dies auch sei) nur konkret-historisch anzutreffen ist, d. h. an den existierenden Menschen gebunden ist. Der Satz wird aber falsch, wenn man historisch-soziale Formen der Religionen fixiert, möglicherweise noch einen imaginären Religionsbegriff zugrundelegt und die zahlreichen Randerscheinungen, Wertordnungen, Mischformen halbprofaner Art und parareligiöse Phänomene ausklammert. Artikulationen religiösen Verhaltens und Vorstellens gehen weit über die sozialen Gebilde der „Religionen“ hinaus. Insofern erweitert sich der Gegenstandsbereich der RW beträchtlich.

Den weiteren Ausführungen RATSCHOWS über die Religionsgeschichte als Basiswissenschaft, ohne daß man freilich „nur als historisch-philologischer Fachmann Zugang zu einer Religion habe“ (348), ... daß RW „grundsätzlich eine vergleichende Wissenschaft“ sei, ... der Blick auf das „akute Stadium“ der RW im Sinne einer Förderung wechselseitigen Verstehens der Religionen, ... die Folgen rw'lichen Forschens für das Selbstverständnis der Religionen, den hier nicht zu diskutierenden Fakultätenstreit und das nachdrückliche Eintreten für eine eigenständige rw'liche Disziplin (351), all diesen Ausführungen sollte man bereitwillig zustimmen.

Dem Diktum, daß der Vergleich „das eigentliche Problem“ der RW sei, kann ich in dieser Ausschließlichkeit allerdings nicht zustimmen, denn 1. bleibt die philologisch-historische Methode die Ausgangsbasis auch für gegenwärtige Erscheinungen, 2. treten heute soziologisch-psychologische Fragestellungen mit berechtigter Eigenproblematik auf den Plan und 3. ist das hermeneutische Problem im Zusammenhang mit einem religiösen „Vorverständnis“ immer noch so gewichtig, als daß man den Vergleich als Hauptproblem allein in den Vordergrund stellen sollte. Auch ohne Vergleich können gewichtige Erkenntnisse vermittelt werden. Insofern scheint mir der Satz, daß RW „nicht an der Genese der einzelnen Religionen ihre spezielle Aufgabe hat“ (351), den Forschungsbereich beträchtlich zu beschränken. — Gerade weil RW ihrer Natur nach eine interdisziplinäre Wissenschaft ist (wie Ethnologie, Archäologie, Geographie etc.), deren eigene Aufgaben, Ziele und Methoden ohne die Zusammenarbeit mit den Nachbardisziplinen nicht durchführbar sind — wofür RATSCHOW ja auch nachdrücklich eintritt —, ist sie auf die Detailforschung der Historiker, Philologen, Soziologen und Psychologen aus ihren eigenen Reihen ständig verwiesen. Dieses Schicksal birgt aber nicht nur Gefahren in sich, sondern bietet gerade heute außerordentliche Chancen. RATSCHOWS Frage (351) — nach der Betonung des Vergleichs: „Was will denn die RW eigentlich wissen?“ — wenn schon Geschichte der Einzelreligion und Wesen der Religion an sich nicht für erkenntniswürdig gehalten werden, ist m. E. in dieser Form falsch gestellt.

Wird von RATSCHOW als fundamentale Bedingung rw'lichen Forschens überhaupt „die übergreifende tiefmenschliche Gemeinsamkeit“ zwischen dem Forscher

und seinem Objekt, dem *homo religiosus*, angesprochen und die methodische Grundvoraussetzung damit auf eine anthropologische Basis gestellt, so kann man dem nur nachdrücklich zustimmen. Das impliziert freilich den Grundsatz, daß auch der Forscher selbst um eine „Wirklichkeit“ weiß, die er als Bezugsobjekt bei dem Menschen (bzw. der Gesellschaft), die er erforscht, voraussetzt. Anders kann in der Tat ein Opferritus in Bengalen, ein Tempelgang oder die Zen-Stille nicht „verstanden“ werden. Es wird also eine Wirklichkeitsdimension vorausgesetzt, deren Spiegelungen im Selbstverständnis des Menschen untersucht werden können, deren Sein sich jedoch „der Sonde wissenschaftlichen Tuns ewig verschließt“ (353). RW „versteh“ die Welt dieses Menschen als die Wirklichkeit „seiner“ gläubigen Ergriffenheit. Soweit, so gut. Die zentrale Aporie der RW ist unaufhebbar.

Wollte man diese Aporie negieren, indem man jene Voraussetzung ablehnt, so blieben im Forschungsbereich in der Tat lediglich die reinen historischen Textaussagen übrig, Kultgeräte und Verhaltensweisen, deren Bedeutung — sofern überhaupt klärbar — in einer rein immanenten Analyse nur noch der menschlichen Vitalsphäre wie Sinne, Triebe, Kommunikation, Bedürfnis und Phantasie zugemessen werden könnte. Mit anderen Worten: die Anthropologie — auch des Forschers selbst — wäre um die spezifisch „religiöse“ Dimension verkürzt.

RATSCHOW geht freilich m. E. unzulässig über jene Voraussetzung noch hinaus, indem er immer wieder vom „Hervortreten eines Gottes“ spricht (wie problematisch allein das Wort „Gott“!) und als Schlußfolgerung der „Vermittlungen“, die die RW beim *homo religiosus* studiert und deren Sinnerhellung sie untersucht, zu dem Satz gelangt „... so ist damit das Ziel der RW die Gottheit, denn ihr gilt alles religiöse Tun“ (352). Hier ist die Grenze der RW überschritten und die Theologie tritt in ihr Feld. RW ist außerstande, über Symbole, Riten usw. „den Gott“ zu „intendieren“. Das kann jeweils nur der *homo religiosus*, aber nicht der Forscher, dem dieser Gegenstand der Untersuchung ist. Kein Religionswissenschaftler kann behaupten: „Ein Gott trat hervor“ (Epiphanie), er kann immer nur die entsprechenden Aussagen und Verhaltensweisen des Menschen zu verstehen suchen. Bleibt die historisch-anthropologische Basis nicht gewahrt, so geht RW in „Theologie der Religionen“ über, wie sie neuere Richtungen gern sehen möchten. An ihrem Platze kann eine solche Theologie durchaus legitim sein; in einer Methodik der RW jedoch nicht.

Mit dem knappen, dreistufigen Aufriß zur Geschichte (II) der RW (Periode philolog. Fundierung und Vergleich, MAX MÜLLER — „religionsgeschichtliche Schule“, Quellenstudium, Positivismus — Phänomenologie. OTTO, SÖDERBLOM, WACH) wird ein klarer Überblick vermittelt. Die religiöse Erfahrung wird nach dem 1. Weltkrieg als „tief komplexer irrationaler Vorgang“ entdeckt. Und doch bleibt jede rein rationale Religionskritik, wie sie Antike und Aufklärung verkündeten, „bis in die Gegenwart üblich. Sie ist erstaunlich primitiv, aber für alle, die nicht in mehreren Reflexionsebenen zu denken gelernt haben, immer wieder überzeugend“ (356). Man muß RATSCHOW für dieses deutliche Wort dankbar sein! Die Überwindung der Aufklärung durch LESSING, HERDER und SCHLEIERMACHER erbrachte schon damals die Betonung des Einmaligen und Geschichtlichen sowie die dem Gefühl korrespondierende primäre Irrationalität der Religion. Wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, darf man die Entstehung der RW mit einem programmatischen Entwurf bereits kurz vor 1800 ansetzen. Auch der Name „RW“ war bereits zu dieser Zeit eingeführt worden. Insofern sollte man die Geschichte der RW nicht erst mit MAX MÜLLER einsetzen lassen. Die

romantischen Mythen- und Symbolforscher, Philologen und Interpreten hatten schon ein gutes Stück universaler Schau der Religion vorbereitet. Die RW dankt ihre Entstehung jedenfalls mehreren verschiedenartigen Bewegungen.

Das von LUTHER übernommene paulinische Schema von *Gesetz und Evangelium* zur Ortsbestimmung der Religionen scheint mir als apologetisches Gerüst nicht nur „im einzelnen nicht ausreichend“ (355), sondern für eine sachgemäße Beurteilung völlig unbrauchbar zu sein, es sei denn, man erwähnt es lediglich als Beispiel frühen theologischen Religionsverständnisses. Demgegenüber bieten freilich für eine Geschichte der RW ROGER BACON und CUSANUS wesentlich interessantere Perspektiven.

Da RATSCHOW aber dazu neigt, die „Welt der Religion“ unter dem Blickwinkel des Evangeliums zu sehen und damit unter der Perspektive eines missionswissenschaftlichen Dialogs, so ist ihm auch der „Übergang in eine neue Periode“ (359) durch „verbindliche“ Gesprächsführung zwischen den Religionen vorgeprägt. Doch dieses „methodisch gepflegte Gespräch“ (an sich positiv!) „geschieht im Horizont der einen wahren Religion, d. h. vor dem einen wahren Gott“ (360). — Ist dies die wahre Religion der Zukunft oder das Christentum? — In keinem Falle können solche Überlegungen, so menschlich verständlich sie sind, Gegenstand rw'licher Forschung sein. RATSCHOWS zweites Desiderat, die „eigene religiöse Überzeugung des Forschers“ in den Erkenntnisvorgang einzubeziehen, berührt so grundsätzlich hermeneutische Fragen, daß sie hier nicht erörtert werden können. Ich möchte lediglich anmerken, daß „alles verstehender Indifferentismus“ (360) und eigener „Standpunkt“ sich nicht auszuschließen brauchen, und eine gar nicht behauptete Voraussetzungslosigkeit noch nicht zum engagementfreien „Indifferentismus“ führen muß. Man kann auch als Musikhistoriker BACH schätzen und würdigen, und doch SCHUBERT lieben.

Es ist nicht die Aufgabe, dieser kritischen Anmerkungen, RATSCHOWS konzentrierte Arbeit nochmals zu referieren. Das gilt insbesondere für die zentralen Abschnitte *Allgemeines zur Methodik* (III) und *Methodische Orientierungen* (IV), in denen das eigentliche Problem unserer Wissenschaft sehr überzeugend dargestellt wird. RATSCHOW sieht das „methodische Grundprinzip“ — mit vielen anderen Gelehrten — im Akt des „Verstehens“, der auf den „Geist“ einer Religion als einem Ganzen abzielt und seine Grundintention aufgrund repräsentativer Zeugnisse, die sich mit „erstaunlicher Folgerichtigkeit“ dartun, der Deutung unterzieht. Die Brücke zum „Verstehen“ wird ermöglicht durch die anthropologische Erkenntnis, „daß in jedem Menschen alle Formen des Menschlichen wohnen“. Dennoch entstehen schon beim Verstehensakt oft außerordentliche Schwierigkeiten (vergl. E. BENZ), die durch die eigene Tradition des Forschers, die Fremdartigkeit anderer Kulturen, volkstümliches Brauchtum, eigentümlicher Wirklichkeitsbezug und Sinnerhellung und verschiedenartige Denkstrukturen bedingt sind. Dennoch „kann es eine absolute Grenze des Verstehens nicht geben“ (367, vergl. aber 395—397!).

Das Verstehen bildet nur die methodische Klammer zu den Einzelmethodiken der Soziologie, Geschichtswissenschaft, Psychologie, Ethnologie, Kunstgeschichte, denen sich die RW als eine integrierende Wissenschaft bedient. Die Verfahrensweisen nennt RATSCHOW „Orientierungen“. Sie tragen jede für sich zum Verstehensprozeß bei, ohne das Ganze einer Religion allein erfassen zu können. Beides bedingt sich wechselseitig und unterliegt damit einer methodischen Zirkelstruktur. Es sind grundsätzlich sehr verschiedene Fragestellungen möglich, und der methodische Pluralismus beruht einfach auf dem Gegenstand: der Komplexität

des religiösen Menschen und seiner Lebensformen. So sehr die RW „ohne am einzelnen Objekt orientierte sachgerechte Forschung nicht denkbar ist“ (369), so wenig reichen freilich die Einzelmethode aus, um das Verstehen des „Ganzen“ zu ermöglichen.

Die Frage drängt sich nun auf, ob der RW wegen ihres methodischen Pluralismus noch der Charakter einer eigenständigen Wissenschaft zugesprochen werden kann. Ihre interdisziplinäre Natur läßt zweifellos keine methodische Einheit zu. Dieses Schicksal teilt sie freilich — das sollte nicht vergessen werden — mit zahlreichen anderen Humanwissenschaften! Reicht das „methodische Grundprinzip“ — das Verstehen — als Klammer aller „Orientierungen“ aus, um RW als Wissenschaft zu konstituieren? — Immerhin gilt das Verstehensprinzip auch als Basis anderer Kulturwissenschaften und kann nicht für die RW allein in Anspruch genommen werden. M. E. gehört die Methodenvielfalt zu den unabdingbaren Erfordernissen zahlreicher Kulturwissenschaften, da der Mensch keine Sache, sondern ein vielschichtiges Lebewesen ist; und jede einseitige methodische Orientierung — z. B. die Religionsgeschichte zum alleinigen Angelpunkt zu machen oder alles in Psychologie aufzulösen — verfehlt den ganzheitlich strukturierten Forschungsgegenstand.

Diese Ganzheitlichkeit bedarf methodisch jedoch der zentrierenden Mitte. Die Mitte und damit der Forschungsgegenstand, der der RW als einigendes Band vorliegt, heißt aber: Religion, was immer man unter diesem diffusen, typisch westlich geprägten Begriff auch verstehen mag. Die Zielaufgabe der RW, unter der sich mannigfache methodische Zugänge zusammenfinden, kann also m. E. nur lauten: den Wirklichkeitsbezug des Menschen (bzw. einer Gruppe) in seinen vielfältigen Spielarten und das daraus resultierende Sinngefüge wie seine Daseinsbewältigung „verstehend“ zu erfassen; denn zur Ganzheitlichkeit des „Gegenstandes“ Mensch gehört „Wirklichkeit“ im weitesten Sinne als „Dimension der Tiefe“ hinzu. So läßt sich für die RW nicht nur der Gegenstand „bestimmen“, sondern auch ein weites Forschungsfeld abstecken. — Mit RATSCHOW läßt sich dann in einem erweiterten Sinne sagen: „Eine Arbeit, deren Intention nicht auf dem ‚Verstehen‘ von Religion im Zusammenhang der Religionen liegt, ist nicht eigentlich r'w'lich“ (369). Wenn wir uns des hermeneutischen Zirkels bewußt sind, können wir uns getrost mit einer weit genug gefaßten Arbeitshypothese dem „Gegenstand“ nähern, dessen konkrete historische Gestalt sich dank vielfältiger Methoden hernach herauskristallisieren wird. Weder die einfache Datensammlung und empirische Beschreibung mit Ableitungen und Kausalnexus noch ein abgeschlossener Religionsbegriff führen uns allein zum Ziel, nämlich zu erkennen, was es mit dem Gebilde oder Vorgang, den wir „Religion“ nennen (und der nicht nur in den klassischen Religionen vorkommt!) auf sich hat¹.

Was RATSCHOW zu dem Problem der notwendigen methodischen Vielfalt religionswissenschaftlichen Forschens vorträgt, scheint mir in der Tat den Kern zu treffen und prinzipiell nicht anders lösbar zu sein. Der Forscher muß in der Praxis — je nach Schwergewicht seiner Zielsetzung und Art seines Gegenstandes — mehrere Methoden beherrschen, die historische nicht weniger als die soziologische oder philologische etwa. Das Ganze seines Gegenstands erwächst ihm erst durch die Vielfalt der „Orientierungen“. Da der Gebrauch der verschiedenen methodischen Zugänge aber eine unerläßliche Bedingung darstellt, scheint mir der Ausdruck *Orientierungen*, auf die die RW „angewiesen“ sei, zu wenig zu

¹ Verf. hofft, in Kürze hierzu detailliertere Überlegungen vorlegen zu können.

besagen. Man „orientiert“ sich nicht nur an der philologischen oder psychologischen Methode „streckenweise“, sondern man muß sie laufend integrieren. RATSCHOW selbst sagt ja, daß die Einzelmethoden nicht nur Hilfswissenschaften seien. — Ferner legt der Ausdruck *Orientierungen* eine jeweilige, besondere Ausrichtung des Forschers nahe. RATSCHOW selbst hat aber mit Recht immer das Ganze im Auge, also doch die gleichzeitige, methodische Funktion aller Orientierungen. — Für wesentlich halte ich den Hinweis, daß die Phänomenologie, wie sie von der RW aufgegriffen wurde, eine Weise des Zugangs darstellt, die alle einzelnen Orientierungen gemeinsam betrifft, also eine Sonderstellung einnimmt. Sie bemüht sich um ein sachgerechtes Bild der Religionen ohne Theorie, ist kritisch „gegenüber theologischen (und anderen!) Vorverständnissen“ (372) und „kann daher den Vorgang kennzeichnen, wie überhaupt Verstehen geschieht“ (385).

Im Hinblick auf die wieder auflebenden Neigungen zum historisch-philologischen Positivismus darf man die nachdrückliche Betonung des umgreifenden und systematischen Charakters phänomenologischer Arbeit nur begrüßen. Freilich ist das letzte Wort über die Phänomenologie noch nicht gesprochen. Besonders bedenkenswert die Untersuchungen von C. J. BLEEKER! Eine RW, die das auf der Phänomenologie beruhende Prinzip des systematischen Vergleichs — nebst der dazu gehörenden Typologie — suspendiert, beraubt sich selbst eines wesentlichen Erkenntniswertes, der auf die „Religion“ in den Religionen abzielt. Erbringt doch die Typologie erst die Durchsichtigkeit der Phänomene. Freilich wurde dieses Verfahren in der Vergangenheit häufig überstrapaziert. Die Gefahr der Rasterhaftigkeit, ungeschichtlicher Verallgemeinerung und begrifflicher Verschwommenheit ist nur allzu groß. Der „ordnende Vergleich einzelner Erscheinungen“ (387) kann auch zur systematischen Spielerei ohne eigentlichen Erkenntniswert ausarten.

Es ließen sich noch zahlreiche Anmerkungen zu dem im Grunde überzeugenden Werk RATSCHOWS vorbringen. Doch muß ich mich hier mit wenigen Hinweisen und Fragen begnügen, die sich auf das beschränken müssen, was m. E. kontrovers ist.

Es besteht ein *consensus omnium*, daß die historische und philologische Methode die Grundlage aller rw'lichen Arbeit bilden und der diesbezügliche „Einstieg“ von jedem Forscher für zwei oder drei Kulturbereiche verlangt werden sollte. Der von RATSCHOW angesteuerte goldene Mittelweg (an guten Beispielen belegt!) zwischen einseitiger Wort- und Texterklärung bzw. „rein historischer“ Fragestellung — und intuitiven, oft genialen Religionsentwürfen ohne ausreichende Sachgrundlage stellt m. E. die geeignete Verfahrensweise dar. Die eindringende Frage nach der Konzeption und Wirkung von Texten, nach Eigenart der Denkform und des Weltbildes (378), nach Unterschied und Analogie im Spiegel anderer religiöser Bildungen, die Herausarbeitung der historischen Besonderheit gerade im begleitenden Vergleich sollten den Kernpunkt rw-licher Arbeit bilden. Mit dem „für alle Religionen“ geltenden Satz, daß „Offenbarung nur als Geschichte sachgemäß erfaßt sei“ (375), gerät RATSCHOW allerdings wieder in eine westlich-theologische Denkweise; die Evidenz dieses Satzes liegt nicht vor. Die dem westlichen Geschichtsdenken so natürliche Ansetzung eines „Datums“, eines „Einmal“ der Epiphanie, von dem an linear gedacht werden kann, läßt sich nicht auf alle Religionen anwenden. Religionen sind nicht überall „der Ort geschichtlicher Bewußtheit“; ihre „Tradition“ stiftende Funktion führt noch nicht zu der Aussage, daß Mythos und der *homo religiosus* „sich spezifisch geschichtlich ver-

steht“ (375). Dennoch braucht sich eine zyklisch denkende Kultur nicht den Mitteln einer historischen Methodik zu entziehen, wenn diese nur behutsam genug vorgeht.

Die Ausführungen über die soziologische Methode erscheinen recht mager im Hinblick auf ihre beträchtliche Bedeutung für das Verständnis religiöser und „profaner“ Gesellschaften. (Man möge jedoch bedenken, daß die Arbeit 1966 abgeschlossen wurde!) Es fehlen zahlreiche Namen der neueren Entwicklung, ebenso die strukturalistische Bewegung. Die schwierige, aber notwendige Adaption der soziologischen Methode stößt freilich auf das noch umstrittene Selbstverständnis der Soziologie. Wohl „steht die Deskription als Mittel zum Verständnis (zunächst) an der ersten Stelle“ (385). Aber weder normative Elemente einer Sozialphilosophie aller Art noch die „positiven“ statistischen Erhebungen erbringen einen ausreichenden Erkenntniswert, der uns sagt, wie die verschlungenen Pfade von Religion und Gesellschaft sinnvoll zu erhellen sind. Das internationale *Jahrbuch für Religionssoziologie* hat hier u. a. schon recht gute Arbeit geleistet. In jedem Falle möchte ich RATSCHOW zustimmen, daß die reine Funktionstheorie für die Zielsetzung der RW abzulehnen ist und Religion nicht „als rein gesellschaftliches Phänomen zu erfassen“ ist (384).

Das Verhältnis der RW zur Psychologie bedarf eigentlich einer gesonderten Abhandlung. RATSCHOW steht der psychologischen „Orientierung“ offenbar besonders kritisch gegenüber, im Hinblick auf die Wiederbelebung der entsprechenden Fragestellungen und der noch offenen Probleme aber nicht ganz zu Recht. Man denke nur an die Arbeiten der JUNG-Schule und die Bücher von PRUYSER und PÖHLMANN. An dem von RATSCHOW erörterten Kernproblem, daß der „Gegenstand der RW (= homo religiosus) selbst psychischer Art ist“ (381), andererseits Religion als Ganzheitserfahrung — der m. E. auch ein entsprechendes Anthropologieverständnis zuzuordnen ist! — nicht allein psychologisch erklärbar ist, läßt sich nicht zweifeln. Der Psychologe kann stets nur Reaktionen, Ein-drücke, Spiegelungen einer „letzten“ Erfahrung in der Seele analysieren und bestenfalls das dahinter stehende „Bild“ der Wirklichkeit („Gottheit“ als Initiator??) entwerfen. Darin besteht seine Grenze. Die andere Frage, daß Religionspsychologie zur Konstatierung „ewiger, unveränderlicher, zeitloser Größen“ neigt, berührt das Grundthema „Natur und Geschichte“ und kann hier nicht ausdiskutiert werden. Fest steht nur, daß zur Anthropologie (= des Zeitalters: Mensch) nicht implizit bereits „geschichtliches Selbstverständnis“ gehört (383). Sehr wesentlich scheint mir jedoch die Tatsache, daß die neueste Religionspsychologie zu einer Entgrenzung des Religionsverständnisses überhaupt beigetragen hat.

In diesem Zusammenhang steht der sehr begrüßenswerte Hinweis RATSCHOWS auf die ethologische Orientierung, d. h. die methodische Einbeziehung der Verhaltensforschung. Ob man sie der psychologischen Orientierung zuweisen mag, bleibt eine untergeordnete Frage. Setzt man freilich das Studium der Ausdruckshandlungen (Riten) wieder absolut, so daß das Funktionale in den Vordergrund rückt, so führt dies zweifellos zur „Emendierung des Spezifischen der Substanz, nämlich der Religion“ (388). Mein Fragezeichen gilt nur dem Ausdruck *Substanz*; worin besteht sie?, wo sollen Grenzen gezogen werden?

Ein Desiderat möchte ich nicht unerwähnt lassen: Sollte man die methodischen „Orientierungen“ nicht auch um die Kunstwissenschaft bereichern, da doch die Kunst in allen Spielarten, Formen und Symbolen einen eminent zentralen Zugang zur religiösen Ausdruckswelt darstellt? Das bliebe freilich noch einer gründlichen Besinnung vorbehalten.

Der Schlußabschnitt „Vom Verstehen der Religion in den Religionen“ zeigt noch einmal die ganze Widersprüchlichkeit dieser Methodik, dessen Verfasser sich bei aller subtilen Darstellung von seiner theologischen Hintergrund-Position nicht zu befreien vermag. Sehr richtig wird das rwlliche Verfahren als „grundsätzlich nicht normativ“ (390) von der Theologie abgegrenzt (kann RW unter „christlichen Gesichtspunkten“ nicht normativ sein?). Die Aufgabe, das Selbstverständnis der Religion zu eruieren, wird in den Mittelpunkt gerückt, die Lebensbedeutung für die betreffenden Menschen als Verstehensziel erkannt und das persönliche Betroffensein des Forschers von seinem Gegenstand — bei aller *epoché* — herausgestellt („man kann nicht unbeteiligt verstehen“, 393). Das interpretierende Verstehen erfaßt die Sinnhaftigkeit religiösen Denkens und Tuns aus dem Blickwinkel der betreffenden Gläubigen. Soweit, so gut.

Gleich darauf erscheint aber wieder die theologische Aussage, daß RW auf ihre Grenze stößt, weil die „Gottheit“ nur als Existential „verstanden“ werden könne und daher letztlich nur der Glaube zum Verstehen imstande sei (Bezug auf W. F. Otto). — Damit wird allerdings die Wissenschaft verlassen und eine Position bezogen, die der RW im Rahmen „geisteswissenschaftlicher Arbeitsmethoden“ einen schlechten Dienst erweist. Das muß gerade deshalb lebhaft bedauert werden, weil diese *Methodik* ohne ihre theologischen Implikationen ein gutes Rüstzeug abgeben würde.

KONSTANTEN EUROPÄISCHER RELIGIONEN*

von Guido Große Boymann

„Der religiöse Anspruch des Menschen ist eine Tatsache. Aber auch eine andere Tatsache ist unstreitig, daß sich seine Offenbarung im Zeitraum menschlicher Existenz infolge verschiedener innerer und äußerer Resonanzen, die mannigfache Formen annehmen, wandelt; diese können wir als Konstante zusammenfassen“ (20). Diesen vielfältigen Ausdrucksformen geht GUERRA GOMEZ, Professor der Theologischen Fakultät in Burgos, in seinem zweiteiligen Werk ‚Die religiösen Konstanten in Europa und in Sotoscueva‘ mit wissenschaftlicher Akribie und umfassender Schau nach.

Im ersten Teil wird der Versuch unternommen, die als gemeinsamer Nenner zu bezeichnenden religiösen Konstanten und deren gemeinsame Kennzeichen aufzudecken und zu beschreiben, um sie dann im zweiten Teil an Beispielen zu konkretisieren. Die in gewissem Sinne ‚religiöse Familien‘ genannten Konstanten stellen unter den Veränderungen jeder Religion dauerhafte Fakten dar. Ausgehend von der Kenntnis der ersten christlichen Jahrhunderte, werden retrospektiv die Universalreligionen, die Götterreligionen und die tellurisch-mysterische Religiosität mit ihren jeweils verschiedenartigen, charakteristischen Kriterien erschlossen (Kap. III—V).

* Zu GUERRA GOMEZ, MANUEL: *Constantes religiosas europeas y Sotoscuevenses* (Ojo Guareña, Cuna de Castilla) (= Publicaciones de la Facultad Teologica del Norte de España, Sede de Burgos: 29). Ediciones Aldecoa SA/Burgos 1973; 679 + 20 pp.

Die Quellen der Religiosität des Paläolithikum in Europa zeigen sich in den Spuren menschlicher Aktivität im Bereich der besonders im Norden Spaniens in großer Anzahl anzutreffenden Höhlen, die teils bekannt, jedoch zum größten Teil unerforscht sind. Felszeichnungen in Ritztechnik und Felsmalereien verschiedener Darstellungen wie Tiere, Menschen, Symbole, die Umwandlung vorgegebener Höhlenräume und -säle zu später christlichen Heiligtümern oder Einrichtungen besonderen Charakters wie auch die bestimmte Bewohnung einzelner Höhlenkompartimente werden als Quellenmaterial zur Beschreibung des prähistorischen Menschen, seiner Religiosität, der Art des Kennenlernens seiner Gottheit und seines Selbstverständnisses sowie seiner Auffassung von Sünde und Buße (Gut und Böse) herangezogen, jedoch jeweils komparativ hinsichtlich Götterreligion und Christentum.

Der religions- und geistesgeschichtlichen Abhandlung, der zu Beginn eine chronologische Übersicht der Abschnitte der Menschheitsgeschichte vorangestellt ist, folgt im zweiten Teil die detaillierte Darstellung anhand der vom Autor erforschten Höhlen, Örtlichkeiten unter und über der Erde, Ortschaften, Kirchen, Gesteinsformationen (Dolmen, Menhire) im Gebiet des Landgerichtsbezirks Sotoscueva, des nördlichen Teiles der Provinz Burgos. Das im einzelnen untersuchte, urkundlich erst 1166 erwähnte Gebiet Sotoscueva weist allein zwischen den Ortschaften Villamartin und Cornejo auf einer Erstreckung von 8 km Länge und 2 km Breite 70 Höhlen und Schluchten auf. Im Umkreis von einigen Kilometern von Villamartin liegen noch weitere 147 Höhlen; in dem Sotoscueva benachbarten Bezirk noch insgesamt 99, so daß sich in Cuna de Castilla (Bezeichnung für alle Bezirke; Name: Wiege von Kastilien) 316 Höhlen und Schluchten befinden, die vom Autor selbst erforscht und teilweise überhaupt erst entdeckt oder erstmals von ihm zusammen mit 6 Studenten der Theologischen Fakultät Burgos betreten wurden. Ojo Guareña, ein Teilbezirk von Sotoscueva, verdankt seinen Namen einem kleinen Flußlauf.

Die bemerkenswerteste Höhle ist ‚Palomera‘ mit einer unbekanntem Länge von mehr als 65 km. Wegen der thematischen Bedeutung und auch der Faszination, die objektiv wie auch subjektiv auf den Autor seit seiner Kindheit nachhaltigen Eindruck hinterließen, und wegen des Schwierigkeitsgrades des Textes soll hier Wichtiges in Kürze wiedergegeben werden.

Am Fuß des Berges Cuerno de Bezana gelegen, zeichnet sich die Höhle zunächst durch natürliche Wunder aus: durch ihre Länge, deren Ende noch niemand betreten hat und die vermutlich in einen unterirdischen See ausläuft, und durch die akustischen Flußgeräusche des Baches, der, nachdem er sich mehrfach in der Erde verliert, in 68 m Höhe kaskadenartig herabstürzt. Das für den Autor faszinierende Geheimnis geographisch-geologischer Gegebenheit (Stalagtiten u. Stalagmiten) und die infolge historischer Fakten motivierte Kontinuität religiös-kultischen Lebens seit dem Paläolithikum bis in die Neuzeit hinein (Wallfahrten zum Heiligtum des Hl. Tirso und Hl. Bernabé) stellen für die Gegenwart sinnbildhaft ein Mysterium dar. Die Palomera-Höhle ist streckenweise drei- bis fünfstöckig, hat zwei Flüsse, sieben Seen mit einer Tiefe von 15 m, beherbergt phantastische Hallen, Säle und Apsiden. Die systematische Erforschung auch des Inventars erfolgte ab 1958 durch D. ISIDORO BOCANEGRA in Verbindung mit einer Gruppe der Provinzialregierung von Burgos und einigen internationalen Gruppen. Rückschlüsse auf die Bedeutung der am stärksten bevölkerten Höhle sind die Fundobjekte beweglichen und unbeweglichen Charakters. So zeigen sich in der Schädelgalerie Malereien (ein Stierrelief in der Größenordnung von 1,80 m ×

90 cm), Erdlöcher, Knochenreste und aschenfarbiger Staubboden; in der *Sala de Carton* Reliefkonfiguration eines Mammut und schlangenförmige Zeichen. *Sala de Pinturas*, einer romanischen Kirche ähnlich, scheint ein zweistöckiges, paläolithisches Heiligtum gewesen zu sein. Die Malereien wurden erst 1968 aufgedeckt: silhouettierte, unvollständige Figuren aus zwei Zeitepochen, jedoch einfarbig schwarz; ferner zeigen sich Gruppen von Dreiecken, schlangenartige Figuren, Pferde, zwei Hirsche, davon einer in Dreiviertelansicht. Rechtstendenz der Tierfiguren ist vorherrschend. In der *Sala de Fuentes* wurden Funde von Schädeln, Gebissen, Tierknochen und Ritzungen von Wassersymbolen (Wassernähe — geheiligte Quelle) erbracht (1940 erstmalig betreten). Auch in den nachfolgenden *Salas* sind bewegliche Objekte zusammen mit geschlossenen Erdlöchern, Ritzzeichnungen usw. vorherrschend. Zwei Erdlöcher wurden ausgegraben, sie enthielten feine Knochen von Vögeln. Fingerritzungen in der *Galeria de los Macorrones* über rötlich feuchter Tonschicht zeigen drei konzentrische Kreise und verzelte Figurenzeichen z. B. Mäander. In der *Galeria de las Huellas de Adán* (Galerie der Adamsspuren) stieß die Höhlenforschungsgruppe ‚Edelweiß‘ am 25. Juli 1969 auf Fußspuren (nach Ermittlungen des Autors span. Schuhgröße 50) verschiedener Größen, unter ihnen auch solche, die Kindern zugeordnet wurden. Keramik- und Utensilienfunde jeglicher Art wurden der Magdaleniense-Epoche (15 000—9 000 v. Chr.) zugeschrieben, ebenso solche Objekte aus späterer Zeit, dem Neolithikum und der Bronzezeit.

Archäologische Spuren an der Erdoberfläche, die in die Prähistorie zurückreichen, finden sich in den zahlreichen Dolmen, in Begräbnisstellen und in den überkommenen Architekturformen der Hausbauweise. Sitzbestattung, ausgehauene, monolithische Steingräber und Dolmen, in all denen sich das Gesicht des Toten zum Sonnenaufgang orientiert zeigte, ähnlich der Orientierung christlicher Kirchen, deutet der Autor als Zeichen göttlicher Religiosität. Allerdings wurden auch einige Bestattungen (1932 sieben Gräber) in S. Vicente mit Steinkissen und nach unten gerichtetem Gesicht entdeckt. — Für das Gebiet Cuna de Castilla zeigt sich ein Wandel in der Grabanlage: anthropomorphe, aus Felsen gehauene Gräber in der Zeit des 9.—12. Jahrhunderts und früher, in westgotischer Zeit solche aus grobem Steinmaterial, offene Gräber im 12.—13. Jahrhundert, Gräber aus feinem Steinmaterial in mittelalterlicher Zeit (nach Autor 11. Jh.), spätere Bestattungen in Kirchen.

In Kapitel XX und XXII werden historische Daten nach bisherigem Befund der Quellenunterlagen chronologisch präzisiert: etwa um 40 000 v. Chr. Auftauchen menschlicher Spuren in Sotocueva; 35 000—9 000 Oberes Paläolithikum mit Zeichnungen und Ritzungen, deren erste Stilphase 30 000—26 000 datiert wird (silhouettierte Figuren in Schwarz); 15 000 v. Chr. Magdaleniense-Zeit (Altamira); 6300—2000 Neolithikum mit Dolmen und verschiedenen Ritzungen eines Linearstils mittels Stifte oder Griffel, Höhepunkt in der Bronzezeit. Mit dem Eindringen indoeuropäischer Invasoren um 1000 v. Chr. und vor allem der Kelten um 750 dringt auch die Götterreligion vor, ohne daß jedoch die tradierte erdbezogene Religiosität eine Ablösung erfährt. Beide Kultformen bestehen gleichzeitig. Die Vormacht Roms gewinnt verhältnismäßig spät gegen die Kantaber, in den Kämpfen 29—19 v. Chr., die beherrschende Stellung, behält diese bis zum 5. Jahrhundert, dem Beginn der Germanisierungszeit (Sueben, Westgoten), die sich über drei Jahrhunderte hält. Infolge technischer Organisationsleistungen der Römer (Straßen, Brücken, Hypokausten, Latifundien etc. Ortsnamen wie Quintana!) ist das Christentum in Sotocueva ab der 2. Hälfte des

8. Jahrhunderts fest etabliert und organisiert. Trotz Einnahme und Zerstörung durch die Araber 838 n. Chr. entstehen Einsiedeleien und Felskirchen bis zum 10. Jahrhundert. Für Sotoscueva ist der Weg der Christianisierung Tarragona — Astorga (Galizien) ausschlaggebend, nicht die Missionierung über Bordeaux — Pamplona — Sasamon — Astorga, ebensowenig die Missionsrichtung über Bordeaux — Irun — Reinosa — Mena. Im allgemeinen realisiert sich die Stoßrichtung der Christianisierung in den spanischen Nordprovinzen durch die Umwandlung der Römerstraßen in die Pilgerwege nach Santiago de Compostela südlich des Kantabrischen Gebirges. Dagegen finden sich in Küstennähe kaum römische Spuren. Die Christianisierung wird ab 4. Jahrhundert systematisch über dörfliche Bauernschaften forciert. Kirchliche Gründungen zeichnen sich durch zweierlei Typen aus: Urfarrkirchen und Eigenkirchen; letzte von Patronatsherren im Eigendorf errichtet.

Im allgemeinen hält sich die kirchliche Verwaltungsbegrenzung an die zivilen Grenzen der Provinzialteilung des römischen Reiches. So gehört in der römischen Zeit Sotoscueva zum Diözesansprengel Astorga. Später werden mit den Bischofssitzen León, Astorga, Lugo, Palencia, Oca und Calahorra zunächst die Grenzen der muselmanischen Herrschaft beschrieben, welche dann nach und nach auch die Bistümer unter Kontrolle bringt. Mit der Rückgewinnung von Lugo, Astorga, Saldaña, Amaya, Oca, Miranda de Ebro und anderen durch Alfons I entstehen unabhängige Kleinbistümer in verschiedenen Grafschaften. 804 wird durch Bischof Juan de Oca in Vallisposita (Valpuesta) ein neues Kleinbistum dadurch errichtet, daß er den verlassenen Ort mit einer zerstörten Marienkirche, die er restaurieren läßt, mit Land und Gütern ausstattet und dort seinen Sitz nimmt. Die Jurisdiktion wird auf die umliegenden Täler und Dörfer ausgebreitet. Valpuesta, zu dem Sotoscueva kirchlich gehörte, wird 1087 infolge des Todes des Bischofs Munio von Altkastilien mit dem Bistum Burgos vereinigt.

Ab Kapitel XXIV werden, rückgreifend auf die Höhlenbefunde, die Bestimmungen und Bedeutungen der Einzelobjekte untersucht, teils in hypothetischer Form (Kap. XXVIII: die Galerien mit den Gruben — Vorratswirtschaft? — Begräbnisstätten?). Besonderes Gewicht liegt dabei auf den Phänomenen der hl. Eiche und ihrer Entweihung, der Kultorte und der tabuisierten Räume im Höhleninneren, der Symbole des Wassers, der anthropomorphen Figuren (Schlange, Ziege, Schamdreieck, Vulva) und der Vergegenwärtigung (Epiphanie) der Gottheit in Tierformen (Stier, Hirsch). Der Fruchtbarkeitsgedanke spielt im Hinblick auf den Stier eine nicht unwichtige Rolle, zumal der Hirsch mit der Sonne in Verbindung gebracht wird. Reste tellurischer Religiosität, der Glaube an die lebenserhaltende Funktion des Hirsches, meint der Autor noch bis 1930 in Entrambosrios und einigen Dörfern von Sotoscueva festgestellt zu haben: in Wasser gekochtes Hirschgeweih als medizinische Heilwirkung gegen jegliche Erkrankung bei Tieren.

Mit seinen durchlaufend nummerierten 36 Kapiteln stellt das zweiteilige Buch an jeden Leser höchsten wissenschaftlichen Anspruch, zumal die Anmerkungen hin und wieder, besonders im ersten Teil, ebenfalls kleinen Abhandlungen gleichen. Unverständlich für den Aufbau beider Teile ist eine Absatznummerierung über alle Kapitel hinweg. Während der erste Teil systematisch-logischen Aufbau zeigt, wechselt im zweiten die Befundaufnahme ständig mit deren Einordnung und Interpretation bzw. hypothetischen Bestimmung, so daß es sehr häufig zu Wiederholungen aus dem ersten Teil wie auch umgekehrt kommt. Die allzu breite Ausführlichkeit in beiden Teilen ruft beim Leser Ermüdung hervor. Straff-

heit und Herausarbeitung des wissenschaftlichen Befundes in Kürze, ohne sprachfreudiges Beiwerk, wäre dem thematischen Anliegen des Autors und dem Interesse des Lesers entgegengekommen. Nicht nur Titelrepetitionen sondern auch Umständlichkeiten in der Einführung zur jeweiligen Thematik machen einen Konzentrationsmangel in starkem Maße deutlich. Gemäß Buchtitel geht der Autor in der Behandlungsmethode des Stoffes deduktiv vor. Das bringt den Nachteil mit sich, im ersten Teil häufig auf noch unbekannte, wichtige Einzelheiten oder Tatsachen des zweiten Teiles hinzuweisen. Vielleicht wäre die induktive Methode gerade in diesem Fall zum besseren Verständnis des Themas von Vorteil gewesen. Während eine lexikonhafte Zusammenstellung der Fachtermini das Studium erleichtert, entbehrt das Buch jeglicher geographischer Pläne, Karten oder Skizzen, die die Auffindbarkeit der vielen genannten Orte, Ortschaften, Bauerschaften und Bezirke hätten erleichtern und veranschaulichen können. Spezielle Landkarten sind insbesondere für das Verständnis des zweiten Teiles des Buches unerlässlich. Im Anhang geben von den 41 Fotobelegen nur diejenigen eine gute Vorstellung wieder, die sich auf die Höhlenmalerei und die Ritzungen beziehen. Landschaftsaufnahmen und die Abbildungen der romanischen Kirchen besitzen nur allgemeinen Aussagewert, ohne daß diese zum Thema Entscheidendes beitragen. Wie in spanischen Literaturen üblich erscheinen das Kürzel- und Quellenverzeichnis nach dem Einführungskapitel. Dagegen bilden das literarische Autorenverzeichnis zusammen mit einem Orts- und Themenregister den Abschluß. — Das Buch empfiehlt sich nur für Spezialstudien.

MITTEILUNGEN

Habilitation — Am 13. Februar 1975 verlieh der Fachbereich für Theologie der Universität Würzburg nach den Bestimmungen des neuen Bayerischen Hochschulgesetzes den Dr. habil. für das Fach Missionswissenschaft dem gegenwärtigen Prior von Ndanda in Tanzania, P. Dr. theol. SIEGFRIED HERTLEIN O. S. B. Seine Habilitationsschrift trägt den Titel: *Wege christlicher Verkündigung. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der Katholischen Kirche Tansanias*. Beim wissenschaftlichen Kolloquium mit den Professoren ging es um die *Ehekrise in Afrika. Eine Anfrage an die Theologie*.

Die öffentliche, stark besuchte Probevorlesung behandelte das Thema: *Tanzanias Ujamaa-Sozialismus und die Katholische Kirche*.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bibliografia Missionaria. Anno XXXVII — 1973. Compilata dal P. Giovanni ROMMERSKIRCHEN OMI con l'assistenza del P. Giuseppe METZLER OMI e del P. Willi HENKEL OMI. Pontificia Università Urbaniana/Roma 1974, 239 pp. — Supplemento, Quaderno n. 16.

Die bekannte Bibliographie bedarf kaum noch einer Anzeige. Sie gehört zu dem unentbehrlichen Rüstzeug des Missionswissenschaftlers. Der vorliegende Jahrgang registriert 1546 Beiträge und rezensiert 75 selbständige Veröffentlichungen. — Wie es nicht anders sein kann, widerspiegelt sich in der Bibliographie auch die inhaltliche Entwicklung der Missionswissenschaft. Am auffälligsten ist, daß die Religionen immer mehr Aufmerksamkeit finden (NNr. 359—552), wogegen die Beiträge zur Theologie der Mission zurückgehen (NNr. 42—162). — Erfreulich ist, daß auch Beiträge nichtkatholischer Autoren Aufnahme gefunden haben.

Münster

Josef Glazik MSC

Bockmühl, Klaus: *Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie*. Brunnen Verlag/Gießen 1974; 192 S., DM 17,80

Im ersten Teil bietet Verf. die (überarbeitete) Neuauflage seiner Schrift *Die neuere Missionstheologie. Eine Erinnerung an die Aufgabe der Kirche* (1964, Calwer Verlag/Stuttgart). Sie wurde in der *ZMR* (49 [1965] 134) rezensiert. — Der zweite Teil verfolgt die Entwicklungen des Missionsverständnisses seit der Weltkirchenkonferenz von Neu Delhi 1961 bis zum „Kongreß für Welt-Evangelisation“ in Lausanne 1974. Zuerst wird ein Bericht über „Die Entwicklung eines neuartigen Verständnisses von Mission in der Ökumene“ (65—151) gegeben, danach über die Ansätze einer evangelikalen Alternative referiert (153—175), um schließlich die gegenwärtig beherrschenden Fragen herauszustellen (180—192).

Das besondere Augenmerk gilt den Verlautbarungen der großen ökumenischen Konferenzen. Sie sind für den Verf. (und dies mit begründetem Recht) eine Bündelung und Spiegelung dessen, was in der vorhergehenden Zeit missionstheologisch eine Rolle gespielt hat. Die vorgelegte Berichterstattung ist bemüht, Einseitigkeiten, Frontstellungen und Polarisierungen zu vermeiden. Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht immer erwehren, daß der Verf. die Studienprogramme des ÖRK zu einflächig und pauschal als „Säkularisierungstheologie“ oder als „Verdiesseitigung“ der Soteriologie („Humanisierung“ statt „Christianisierung“) qualifiziert. M. E. ist zu wenig beachtet, daß diese „ökumenischen Studien“ vor allem bei der Frage nach der sich wandelnden Welt und den in ihr lebenden Menschen (für die die Kirche da ist) ansetzen, und also um eine Verbindung von geschichtlich-informativem (Zeit-Ansage) und soteriologisch-performativem (Heils-Zusage) Denken bemüht sind, um so das Evangelium in die heutigen Wirklichkeits- und Spracherfahrungen hinein nahezubringen. — Unbeschadet dieser Anmerkung kann das Buch — kritisch benutzt — die Notwendigkeit theologischen Differenzierens verdeutlichen und somit zur Bewältigung heutiger „Missionskrise“ beitragen.

Aachen

Georg Schückler

Bühlmann, Walbert: *Wo der Glaube lebt.* Einblicke in die Lage der Weltkirche. Herder/Freiburg 1974; 342 S., DM 28,—

W. BÜHLMANN, seit 1971 Generalsekretär der Missionen des Kapuzinerordens, Verfasser von *Afrika* (Mainz 1963) und *Afrika gestern, heute, morgen* (Freiburg 1960), hat bei Herder ein neues Buch, diesmal thematisch nicht beschränkt auf den schwarzen Kontinent, sondern handelnd über Afrika, Asien und Lateinamerika, herausgegeben. Der Verf. befaßt sich in diesem Werk mit den Tendenzen und Problemen in den Ländern und Kirchen auf den südlichen Erdteilen. Er selbst nennt diese Kirchen die *Dritte Kirche* (als „das epochale Ereignis innerhalb der einen Kirche“ [5], neben der Kirche des Ostens als der Ersten und der des Westens als der Zweiten Kirche — sich auch beziehend auf den Terminus *Dritte Welt*).

Im ersten Teil, überschrieben mit „Die neue Gestalt der Welt“, geht BÜHLMANN auf die Änderungen in der Welt und — damit verbunden — in der Kirche ein. Er sieht die „neue Gestalt“ (hier nur einige wichtige Kennzeichen) in der politischen und wirtschaftlichen Befreiung der Länder der sog. Dritten Welt, noch weiter gefaßt: in einer Gewichtsverlagerung in den südlichen Teil der Erde. Auch der neue Schwerpunkt der Kirche liegt im südlichen Raum (= Dritte Kirche). Dabei wird die Frage gestellt, wo und wie die Kirche in dieser neuen Welt, „neben der allgemeinen Heilsverkündigung . . ., ihren konkreten Weltauftrag zu erfüllen hat“ (85).

Auch wenn der Verf. aus der Satelliten-Perspektive (6) Dritte Welt und Dritte Kirche betrachtet, somit also Aussagen machen muß, die nicht überall in gleicher Weise Geltung haben, dürfte er doch nicht — was vor allem im ersten Teil geschieht, aber auch im zweiten — von diversen Begriffen in einer so wenig differenzierenden Weise sprechen bzw. Aussagen machen, die wenig begründet sind. Im Folgenden seien nur einige Beispiele genannt:

BÜHLMANN spricht von Kapitalismus, Kommunismus und Revolution, ohne meist zu bedenken, daß jeder dieser Begriffe mehrere Bedeutungen hat. Kann man z. B. von dem Kapitalismus sprechen, ohne dabei kapitalintensive Wirtschaft (wie sie heute jede Volkswirtschaft sein muß) und Liberalkapitalismus in einen Topf zu werfen? Auch der Terminus „Revolution“ ist in Wissenschaft und Praxis nicht eindeutig bestimmt.

Eigenartig wirkt (um noch ein zweites Beispiel zu nennen) die Bemerkung, daß der Kampf des „Volkes von Nordvietnam“ (69) gegen Japan, Frankreich, Südvietnam und die USA (und der „Sieg“ der Nordvietnamesen) „sich würdig neben die wunderbarsten Geschichten des Alten Testaments, wo der Bundesgott sein kleines Volk von den mächtigen Feinden beschützte“ (69), stellt. Hierbei handelt es sich m. E. um eine vorschnelle „heilsgeschichtliche“ Deutung von Ereignissen unserer Zeit.

Im zweiten Teil, betitelt mit „Die neue Schau der alten Probleme“, kommt der Verf. auf die Konsequenzen zu sprechen, die sich aus der neuen Weltgestalt ergeben. Von den dort behandelten Themen seien hier nur kurz genannt: das Amt in der Kirche; die Laien; die Ortskirche; die Schulen; die Urbanisationsprobleme; der zwischenkirchliche Dienst. BÜHLMANN packt die Probleme mutig an, er scheut keine Kritik (Kritik als Unterscheidung), auch nicht an Rom. Er macht Vorschläge, die, wenn verwirklicht, der Kirche im Westen und Osten und der Dritten Kirche ein anderes Gesicht geben würden: u. a. Dezentralisierung der Verwaltung der Kirche, weitgehende Ökumene mit Mit- und Nichtchristen, Ent-

klerikalisierung der Kirche, tiefgehende Akkommodation als „Inkarnation in eine bestehende Umwelt hinein“ (227). Für den Verf. hat die Kirche (somit auch und besonders die Dritte) ihre Zukunft zwischen den beiden Extremen — „auf den Wolken des Utopismus“ und Verfallensein „in Konservatismus“ — in „Kontinuität und schöpferischer Freiheit zu gestalten“ (304).

Im ganzen gibt das Buch einen guten systematischen Überblick über die Dritte Kirche (und darüber hinaus „Einblicke in die Lage der Weltkirche“). Für den Missiologen und den Fachmann, der mit der Dritten Kirche berufsmäßig (tagtäglich) befaßt ist, bringt es m. E. aber wenig Neues. Von großer Relevanz scheint mir das Buch für einen breiteren Leserkreis zu sein: für Christen, die an den Fragen der Dritten Kirche interessiert und für diese Kirche engagiert sind.

Würzburg

Rudolf Laumann

Gessel, Wilhelm/Stockmeier, Peter (Hrg.): *Bavaria Christiana*. Zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. Festschrift ADOLF WILHELM ZIEGLER (= Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte = Deutingers Beiträge, 27). Franz X. Seitz & Val. Höfling/München 1973; 242 S. und 12 Abb., kart. DM 21,80

Das Buch, als Festschrift A. W. ZIEGLER zum 70. Geburtstag gewidmet, enthält 14 Beiträge verschiedener Autoren, die Themen aus dem bevorzugten Forschungsbereich des Jubilars behandeln. Hier interessieren vor allem die missionsgeschichtlichen Studien. P. STOCKMEIER bietet in seinem Beitrag: „Aspekte zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern“ (11–35) eine gediegene Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse der bayerischen Missionsgeschichte, während die Beiträge von W. GESSEL und L. WALDMÜLLER die von Bayern getragene Slawenmission darstellen. Die Arbeiten bestätigen, daß Ergebnisse der Mission historisch nachgewiesen werden können, daß es aber kaum gelingt, heute noch festzustellen, wie die Ergebnisse zustande gekommen sind. Sicherlich ist das einmal dadurch zu erklären, daß in den frühen Jahrhunderten das Christentum sich mehr durch den Kontakt der Christen und der christlichen Gemeinden mit ihrer nichtchristlichen Umgebung ausgebreitet hat als durch eine organisatorische und gezielte Tätigkeit einzelner Glaubensboten; zum andern wird deutlich, daß damals weitgehend die Bischöfe sich für die Christianisierung ihrer Sprengel und der benachbarten nichtchristlichen Gebiete verantwortlich wußten und entsprechend handelten. Schließlich zeigt sich, daß die Initiative zur Ausbreitung des Glaubens von Einzelpersonen ausging und nicht (oder nur vereinzelt) von der Großkirche. M. a. W.: Hier ist zu erkennen, daß Ausbreitung des Glaubens nicht als *Missio* im Rechtsverständnis des 16. Jahrhunderts vor sich muß — eine Erkenntnis, die bei der gegenwärtigen Rückwandlung der „Mission“ von einer großkirchlichen Organisationsform zu ortskirchlicher Initiative und Verantwortung erhellend wirken müßte.

Münster

Josef Glazik MSC

Holtz, Bruno: *Burundi. Völkermord oder Selbstmord?* (= Reihe: Stichwörter zu Afrika, 29). Laetare/Imba-Verlag/Freiburg i. Ue. — Nürnberg 1973; 80 S., kart DM 6,—

Burundi gibt keine Schlagzeilen mehr her. Mancher mag froh darüber sein. Was in jenen Tagen des Jahres 1972 geschah, wieviele Ermordete es gab, wer und weshalb er die Tötungskette auslöste, wird wohl nicht mehr voll zu rekon-

struieren sein. Besonders nicht durch einen Nichtafrikaner. Trotzdem sollte man das vorliegende Buch auch jetzt noch aufmerksam lesen. Verfasser hat Zeitungsberichte, Dementis diplomatischer Stellen, Aussagen kirchlicher Kräfte und andere Zeugnisse gesammelt und auch eine Bewertung versucht. Er kommt entgegen anderslautenden Beteuerungen amtlicher Stellen zu dem Urteil, daß es sich um einen Stammeskonflikt handelte. Auch er muß freilich gestehen: „Es war kein leichtes, die Zuverlässigkeit der Quellen abzuwägen“ (9). — Burundi ist ein christliches Land. Doch mit Recht setzt der Autor hinter diese Aussage ein Fragezeichen (70). 65 % der Bevölkerung sind katholisch, 5 % protestantisch. Und doch mußte die Regierung Burundis einer UNO-Sonderkommission 80 000 Tote nach den Auseinandersetzungen melden. Hier haben Christen andere Christen ermordet. Nach zwei Weltkriegen ist dies kein Grund zu überheblichem Richten. Aber der Außenstehende fragt sich wieder einmal hilflos, was getan werden kann, damit sich ähnliches nicht wiederholt. Die Kirche Burundis bemüht sich, das Heilige Jahr zum Jahr der Versöhnung werden zu lassen. Wird es gelingen? Oder planen Extremisten auf beiden Seiten — oder im Flüchtlingsexil — neues Unheil?

Bonn

W. Hoffmann SJ

Kraus, Johann, SVD: *Missionswissenschaftliche Themen in Festschriften aus den Jahren 1960—1971* (= Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXV). Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Immensee (Schweiz) 1974; 85 S., sFr. 15,—

Die hier gegebene Literaturübersicht sucht Artikel mit primär missionswissenschaftlichem Inhalt, die in Festschriften der Jahre 1960 bis 1971 (vornehmlich im deutschen Sprachraum) veröffentlicht wurden, zu erfassen. Von einer persönlichen Stellungnahme hat Verf. abgesehen, vielmehr war er darum bemüht, durch eine kurze, sachliche Wiedergabe die vom Autor intendierte Auffassung inhaltlich aufzuweisen. Die Sichtung ist gegliedert in die Themenbereiche: 1. Missions-theorie; 2. Missionsgeschichte; 3. Missionskunde der Gegenwart; 4. Missions-praxis. — Gewiß konnte Vollständigkeit nicht erreicht werden. Immerhin wurden rund 300 missiologisch relevante Artikel erfaßt. „Damit hat sich erwiesen, daß die Missionswissenschaft in den 12 Jahren von 1960—1971 viel Aufmerksamkeit und Mitarbeit gefunden hat“ (78). — Für die Sammlung und Sichtung wird man dankbar sein müssen.

Aachen

Georg Schückler

Harlin, Tord: *Spirit and Truth. Religious attitudes and Life Involvements of 2200 African Students.* 2 Teile, Universität/Uppsala, 1973; 203 u. 81 S.

Die Studie ist als Band XIX in der Reihe *Studia Missionalia Upsaliensia* erschienen. Mittels moderner Methoden und mit Hilfe eines Computers hat der Verf. 2200 Schüler in Rhodesien nach ihrem religiösen Verständnis und Leben befragt. — Nun sind solche Techniken stets fraglich, vor allem dort, wo es um höchst persönliche Aussprachen geht. Umsomehr aber in einer ganz anderen Kultur, in denen solche Methoden nicht entwickelt wurden. Technischer Apparat und aufgewandte Mühe scheinen sich, wenn man die Resultate wertet, kaum gelohnt zu haben. Hier wären andere Wege zu beschreiten. Dennoch ist die Studie von indirektem Wert: sie enthüllt einen Mangel an missiologisch durchdachten Methoden in praktisch allen untersuchten christlichen Schulen, den

man in unserer Zeit kaum noch für möglich halten würde. Möglich, daß dies mit der Situation Rhodesiens zusammenhängt, da dort das Selbstbewußtsein der Afrikaner so stark eingeschüchtert wird. Der hier indirekt geschilderte Unterricht zeigt so wenig Vertrautheit mit den örtlichen Verhältnissen und der Eigenart des Volkes, die einen nur betroffen machen kann. Wenn der Aufweis dieses Verhalts zur Absicht des Verf. gehören sollte, so ist er auf alle Fälle deutlich geworden.

Heerlen, NL

Harry Haas

Margull, Hans Jochen/Freytag, Justus (Hrg.): Keine Einbahnstraßen. Von der Westmission zur Weltmission. Ev. Missionsv./Stuttgart/V. der Ev.-Luth.-Mission/Erlangen 1973; 143 S.

Der Titel signalisiert das Thema: das Verlangen der Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika, auf eigenen Füßen zu stehen. Was in Bangkok für eine weite Weltöffentlichkeit vernehmbar festgestellt wurde, daß im Interesse einer stärkeren Selbstfindung der jungen Kirchen die alte Welt auf die Sendung von Geld und Personal verzichten solle und unter dem Stichwort *Moratorium* zusammengefaßt wurde, wird hier in z. T. sehr drastischen Wortäußerungen von Vertretern vornehmlich der jungen Kirchen artikuliert. „Ich sagte zu Anfang, daß die Missionare für einen Zeitraum von nicht weniger als fünf Jahren abgezogen werden sollten. Ich möchte darüber hinausgehen und sagen, *Missionare sollten abgezogen werden*, Punkt“, sagt der Afrikaner J. G. GATU aus Kenya (96f). Ganz ähnlich liest man bei dem Filipino E. NACIPI: „Der missionarischste Dienst, den ein Missionar unter dem gegenwärtigen System heute in Asien leisten kann, ist: nach Hause zu gehen!“ (17).

Der abwehrende Buchtitel *Keine Einbahnstraßen* läßt allerdings, um im Bild zu bleiben, erwarten, daß entweder aus Einbahnstraßen Straßen mit Gegenverkehr werden oder daß sie einfachhin gesperrt werden. ILLICH läßt Besucher zu, aber keine Einreisenden: „Kommen Sie, um sich umzuschauen, um unsere Berge zu ersteigen, um sich an unseren Blumen zu erfreuen. Kommen Sie, um zu studieren. Aber kommen Sie nicht, um zu helfen“ (124. — Man fragt sich allerdings, wer diesem Europäer erlaubt hat, im Namen von Mexikanern zu sprechen).

Sosehr christliche Kirchen sich in ihrem konkreten Verhalten immer neu in Frage stellen lassen müssen und der Aufruf zur *Metanoia* immer zunächst an sie selbst ergeht, sosehr bleibt unter Partnerkirchen bzw. Schwesterkirchen die notwendige Verpflichtung zur Frage, worin in Zukunft die Gemeinsamkeit und Gemeinschaft in aller Verschiedenheit und Getrenntheit bestehen soll und wie das Band der Einheit in der christlichen Kirche gewährleistet werden soll. Das Buch hinterläßt gerade in diesem Punkte Ratlosigkeit, wird viele Wohlmeinende in unseren Breiten schockieren, so wie H. J. MARGULL sich in seinem einführenden Vorwort schmerzlich berührt zeigt, sollte aber auf jeden Fall gelesen werden, damit endlich das Bewußtsein erwacht, daß das Zentrum der Welt sich verlagert und eine neue Epoche der Weltgeschichte angebrochen ist, die sich nicht mehr um Europa dreht und von ihm bestimmen läßt. Wird sich aber diese Epoche auch um das Kreuz Christi drehen? Diese Frage wage ich nicht zu beantworten, wengleich ich sie für wichtiger halte als den häuslichen Streit zwischen Ökumenikern und Evangelikalen, auf den MARGULL am Ende seines Eingangswortes anspielt.

Düsseldorf

Haus Waldenfels

Metzler, Josef (Hrg.): *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*. 350 Jahre im Dienste der Weltmission, 1622—1972. Vol. II 1700—1815. Herder/Rom-Freiburg-Wien 1973; XVIII + 1235 pp.

Id.: *Compendio di Storia della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o 'De Propaganda Fide' 1622—1972*. Da: *Euntes Docete* XXVI (1973) fasc. 1; 250 pp.

Der vorliegende Band der Festschrift zum 350jährigen Jubiläum der Propaganda-Kongregation beweist erneut, daß hier ein Standardwerk entsteht, das längst fällig war. Hier in Bd. II geht es um die turbulente Missionsgeschichte des 18. Jhs., die in vier Teilen dargestellt wird: I Die Propaganda im politischen, ideologischen und kirchlichen Kontext des 18. Jhs.; II Pastorale und ökumenische Tätigkeit im Mittleren Osten; III Wirksamkeit in Europa; IV Missionstätigkeit in Übersee. Das Wertvolle an den Beiträgen ist, daß sie nach durchweg unveröffentlichten Materialien des Propaganda-Archivs gearbeitet sind. Besonders hervorzuheben sind die Studien des Herausgebers Dr. P. Josef METZLER OMI.

In Anbetracht des umfangreichen Gesamtwerkes ist es zu begrüßen, daß ein Kompendium sämtlicher Beiträge in Italienisch herausgegeben wurde, das auch den noch ausstehenden III. und IV. Band berücksichtigt.

Münster

Josef Glazik MSC

Potter, Philip A. (Hrg.): *Das Heil der Welt heute*. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. Dt. Ausgabe besorgt von Thomas Wieser. Kreuz-Verlag/Stuttgart-Berlin 1973; 271 S., kt. DM 21,—

Die 8. Weltmissionskonferenz in Bangkok (27. 12. 1972 — 8. 1. 1973) mit dem Thema *Das Heil der Welt heute* stand in den ersten Monaten nach ihrem Abschluß im Mittelpunkt heftiger Diskussionen. Seitens evangelikaler Kreise wurde der Konferenz vorgeworfen, den Missionsauftrag Christi durch eine übertrieben starke Betonung der diesseitigen, politischen und sozialen Aspekte des Heiles verfälscht zu haben (siehe z. B. BEYERHAUS, *Bangkok '73*). Der Vorschlag eines *Moratoriums* hat von der Konferenz nicht beabsichtigte Deutungen erfahren und zu emotionalen Reaktionen Anlaß gegeben. Inzwischen hat die Diskussion um Bangkok glücklicherweise an Schärfe verloren. Sie ist jedoch noch nicht zu Ende, und darum ist es zu begrüßen, daß der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen im vorliegenden Werk eine Dokumentation über die Konferenz herausgibt. Sie will eine Hilfe sein, sich unabhängig vom Streit der Meinungen ein Bild vom Verlauf und Geist der Konferenz zu machen.

Es ist allerdings eine Dokumentation eigener Art, wie ja auch der Stil dieser Konferenz sich stark von dem der früheren Konferenzen abhob. So wurden z. B. nur zwei grundsätzliche Referate gehalten: POTTER: „Christi Mission und unsere Mission in der Welt heute“ (17—30), und M. M. THOMAS (Direktor des Christian Institute for the study of Religion and Society in Bangalore): „Die Bedeutung des Heiles heute“ (31—41). Der Schwerpunkt der Konferenz lag vor allem in der Arbeit der Gruppen und der Sektionen. Für diese Arbeit hatte eine Tagung in Bossey Studien über das Heil in biblischer Sicht vorbereitet (43—94). Im Abschnitt „Heil im Horizont der Erfahrung“ wird eine ebenfalls vorbereitete Sammlung von Erzählungen, Reden, Gedichten usw. vorgelegt, die die Diskussion in den verschiedenen Sektionen anregen sollte. Über die Arbeit der Konferenz selbst

geben erst die Berichte der drei Sektionen und ihrer Untersektionen Auskunft, die zugleich etwas von der Atmosphäre der Konferenz durchscheinen lassen. Sektion I „Kultur und Identität“ fragte nach dem, was Christsein für den Angehörigen einer Rasse, einer Kultur usw., für sein Verhältnis zu anderen Religionen bedeutet (177—195). Sektion II „Heil und soziale Gerechtigkeit“ befaßte sich mit der Auswirkung des Heiles auf dem sozialen Sektor, wobei u. a. die Einstellung des Christen zu Gewalt, zu ungerechten Systemen zur Sprache kam (197—208), während Sektion III „Erneuerung der Kirche in der Mission“ der Frage nachging, was in den Kirchen, den gebenden wie den empfangenden, und in ihrer Beziehung zueinander anders werden muß, um dem Missionsauftrag treuer nachzukommen (209—225). Reflexionen und Eindrücke von Besuchern sollen einen unmittelbaren Eindruck von der besonderen Atmosphäre dieser Konferenz vermitteln (229—257), und die Stellungnahme orthodoxer Theologen (265—271) beleuchtet die Themen der Konferenz von einer neuen Seite her.

Kann eine solche Dokumentation auch nur ein unvollständiges Bild vom Gang und Geist der Konferenz geben, so erlaubt sie doch ein objektiveres Urteil in der Kontroverse um Bangkok. So mag man z. B. mit Recht bemängeln, daß dem diesseitigen, sozialen, politischen Aspekt des Heiles zuweilen (vor allem in Sektion II) ein übermäßiges Gewicht zugemessen wurde, daß Beispiele von ungerechten Strukturen einzig der westlichen Welt entnommen wurden. Man wird aber auch berücksichtigen, daß die Teilnehmer eben eine Antwort auf die Situationen suchten, die sie selbst erfahren, und man wird finden, daß die übernatürliche Seite des Heiles keineswegs verschwiegen und auch von der Sektion II nicht übersehen wurde (197). Auch der Vorschlag eines zeitweiligen Moratoriums verliert viel von seiner explosiven Kraft, wenn er im Gesamtbericht der Sektion III gelesen wird. Es soll ja nicht der missionarische Einsatz vermindert werden. Vielmehr soll „der Empfängerkirche Gelegenheit gegeben werden, ihre Identität zu entdecken, ihre Prioritäten selbst festzulegen und innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft die zur Erfüllung ihrer authentischen Sendung nötigen Mittel auffindig zu machen. Gleichzeitig könnte auch die Sendekirche ihren Standort in der gegenwärtigen Situation neu bestimmen“ (216). Das Moratorium ist also als eine für bestimmte Situationen mögliche, unter Kirchen frei vereinbarte und zeitlich begrenzte Missionsstrategie gedacht, um aus dem traditionellen Geber-Empfänger-Verhältnis herauszukommen und zu einer reiferen Partnerschaft zu finden. — Die Berichte der drei Sektionen sind sicher geeignet, auch katholischerseits die Diskussion über diese Themen zu befruchten.

Münster

Martin Booz OFMCap.

Steyler Missionschronik 1974. Herausgegeben im Steyler Missionswissenschaftlichen Institut. Steyler Verlag/St. Augustin 1974.

Die *Steyler Missionschronik* ist wohl als Jahrbuch gedacht. Sie erscheint jedes Jahr und berichtet über die Arbeitsgebiete der Steyler Missionsgesellschaft in aller Welt. Der Band 1974 bringt hauptsächlich Berichte, aufgelockert durch gekonnt aufgemachtes Bildmaterial, aus dem asiatischen Raum. Aber auch Beiträge über das missionarische Schaffen in Afrika und Lateinamerika fehlen nicht. Alles in allem liegt auch mit dem Band 1974 ein gelungenes Werk vor. Beachtenswert ist nicht zuletzt der kurzgefaßte „Missionskalender der Katholischen Kirche“ im Anhang des Bandes.

Münster

Ewald Schröder MSC

Wiriyamu. Eine Dokumentation zum Krieg in Mozambique. Herausgegeben von Franz Ansprenger, Ernst-Otto Czempel, Leonhard Harding, Reinhard Rode und Manfred Schulz (= Entwicklung und Frieden, Materialien 2). Matth. Grünewald-Verlag/Mainz in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag/München 1974; XIV und 236 Seiten, Kt. DM 16,50

Ein altes Sprichwort sagt: „Bücher haben ihr Schicksal.“ Als vorliegende Dokumentation erschien, war sie hochaktuell und brisant. Durch die politische Wendung in Portugal und die überraschend schnell vorgesehene Entlassung der Kolonie in die Freiheit ist die Brisanz und Aktualität dieser Dokumentation ebenso schnell gesunken, hat aber nicht ihren Wert verloren. Der Band enthält so ziemlich alle erreichbaren Dokumente über die Vorgänge in und um Wiriyamu und andere düstere Vorkommnisse in Mozambique als Folge der Auseinandersetzung zwischen den Kräften der Regierung und den Frelimos, Stellungnahmen von offizieller und privater Seite. Es ist viel darüber geschrieben und gesprochen worden. Daß derartige Dokumentationen notwendig etwas einseitig sind, ist wohl nicht zu vermeiden. Es ist unstatthaft, die auf beiden Seiten begangenen Grausamkeiten gegeneinander zu verrechnen. Dennoch wäre es wohl angebracht gewesen, auch auf die von den Frelimos begangenen Gewaltakte hinzuweisen, die erst die Reaktion der andern Seite hervorgerufen haben. Nicht erwähnt sind zwei ebenso ausführliche wie einseitige Artikel von P. BERTULLI WV in *Vivant Univers* (1973). Lassen wir das alles auf sich beruhen! Die Dinge sind grausam und hart genug und nicht zu leugnen. Mozambique wird noch dieses Jahr seine Unabhängigkeit erlangen. Die Frelimos haben ihr Ziel erreicht. Dann wird sich auch offenbaren, ob das Volk dort nun in mehr Freiheit, Würde und Wohlstand wird leben können als bisher. Möge der Kampf, der bisher — und dies mit Recht — der Erlangung der Freiheit galt, nicht einem Bruderkrieg der einzelnen rivalisierenden Stämme und Gruppen untereinander Platz machen! Die Erlangung der Freiheit ist der Anfang der eigenen Verantwortung, die Bewährung muß nun folgen.

Walpersdorf-Herzogenburg NO

P. Dr. Frid. Rauscher WV

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Baetke, Walter: *Kleine Schriften*. Geschichte, Recht und Religion in germanischem Schrifttum. Herausgegeben von Kurt Rudolf und Ernst Walter. Hermann Böhlau Nachfolger/Weimar 1973; 387 pp., Ln DM 80,—

Der Sammelband enthält 19 Beiträge des Germanisten und Religionshistorikers WALTER BAETKE zur allgemeinen Religionswissenschaft sowie zur germanischen Religions-, Sprach- und Literaturgeschichte. BAETKE ist in der Religionsforschung vor allem durch seine Kritik am OTTOSCHEN Heiligkeitsbegriff bekannt geworden. Seine Ideen wurden besonders von seinem „rational-historischen“ Schüler KURT RUDOLPH aufgenommen, der als Mitherausgeber der „Kleinen Schriften“ verantwortlich zeichnet. In RUDOLPHS Augen erscheint BAETKE als Verkünder einer neuen methodologischen Heilslehre und als einsamer Rufer, der gegen die uneinsichtige Phalanx deutscher „Irrationalisten“ ankämpft.

In seinem Aufsatz „Aufgaben und Struktur der Religionswissenschaft“ (13—27) trägt BAETKE die (eigentlich von niemandem bestrittene) Forderung vor, nach der Religionswissenschaft die Wissenschaft von der Geschichte der Religionen (Plural!), nicht jedoch von „der“ Religion (an sich) ist. Als empirische Disziplin stellt die Religionsforschung außerdem nicht die Wesensfrage. Darüber hinaus polemisiert BAETKE grundsätzlich gegen einige neuere Religionstypologien, die er „heute“ (1952/1954) noch für „verfrüht“ hält, „da eine zureichende Charakteristik auch nur der wichtigsten Religionen noch nicht vorliegt“ (19). Seine im Anschluß an HEGEL getroffene Unterscheidung zwischen dem „Objektiven“ (Gemeinschaft, Kult, Recht usw.) und „Subjektiven“ (*homo religiosus*), als deren Wechselwirkung er Religion definiert, wird in dem Beitrag über „Das objektive Moment in der germanischen Religion“ (44—55) fortgeführt und auf das Germanentum bezogen. Primär und dem einzelnen vorgeordnet ist für BAETKE die religiöse Gemeinschaft, die sich aus *religio*, *cultus* und *nomos* konstituiert (51): „Die religiöse Gemeinschaft entsteht also nicht aus dem Zusammenschluß einzelner Individuen mit gleichen ‚religiösen Bedürfnissen‘; vielmehr ist die Gemeinschaft das Primäre und die Religion des einzelnen durch sie bedingt“ (22). Diese Ansicht steht bekanntlich in diametralem Gegensatz zu der von BAETKE als psychologisch deklarierten OTTO-Schule, die Religion als autonomes Gefühlserlebnis entstehen läßt und die Gemeinschaft nachordnet (OTTO, WACH, MENSCHING, GOLDAMMER).

Als religionsgeschichtlich interessante Beiträge greifen wir BAETKES epochemachende Kritik an RUDOLF OTTOS Heiligkeitsbegriff heraus, die sich in den Aufsätzen „Das Phänomen des Heiligen in den Religionen“ (56—84) und „Der Begriff der Heiligkeit im Germanischen“ (85—89) findet. Hier wird besonders der ethische und rechtliche Charakter des Heiligen herausgearbeitet, wobei BAETKE DURHEIMS soziologistischer Auffassung zustimmt: „Daraus folgt, daß auch die Frage nach der ‚Entstehung‘ der Religion nicht vom religiösen Individuum aus — also psychologisch —, sondern von der religiösen Gemeinschaft aus — also soziologisch — zu beantworten ist“ (76f).

Neben philologischen Spezialstudien („Guð in den altnordischen Eidesformeln“ (129—142) finden sich zwei Beiträge zur *Edda* und ihrer Deutung („Die Götterlieder der *Edda* und ihre Deutungen“ 195—205; „Die Götterlehre der *Snorra-Edda*“ 206—246), sowie Aufsätze zu BAETKES bevorzugtem Arbeitsgebiet: den Sagas („Theorien über die Entstehung der Isländersagas“ 247—255; „Geschichte, Überlieferung und Dichtung in den Isländersagas“ 256—279; „Zum Erzählstil der Isländersagas“ 280—286; „Die *Víga-Glúm*-Episode in der *Reyk-dæla-Saga*“ 287—300; „Die *Óláfs Saga Tryggvasonar* des Oddr Snorrason und die *Jómsvíkinga Saga* 301—318; „Christliches Lehngut in der *Sagareligion*“ 319—350).

An religionsgeschichtlich bedeutsamen Untersuchungen verdient die Abhandlung „Zur Frage des altnordischen Sakralkönigtums“ (143—194) hervorgehoben zu werden, in der BAETKE gegen die Mehrzahl seiner Fachkollegen ein germanisches Gott-Königtum aufgrund sorgfältiger historischer und philologischer Beweisführungen anzweifelt. Ferner kritisiert er die Versuche, die mittelalterlich-christliche Königsideologie aus germanischen Vorbildern abzuleiten (186).

Die beiden letzten Beiträge befassen sich mit dem Problem des Übergangs zwischen Germanentum und christlicher Religion, wobei die Studie „Religion und Politik beim Übergang der germanischen Stämme zum Christentum“ (351—369) die überwiegend politischen Motive des Religionswechsels herausarbeitet, wäh-

rend der letzte Aufsatz eine (kritische und ablehnende) Rezension des bekannten kirchengeschichtlichen Werkes „Germanischer Glaube und Christentum“ (1948) von K. D. SCHMIDT darstellt. — Der Sammelband wird eingerahmt durch einen nützlichen „Nachweis der Erstveröffentlichungen“ (11f) sowie durch eine Bibliographie der Publikationen WALTER BAETKES (375—383) und ein Abkürzungsverzeichnis (384—387).

Weiden/Köln

Udo Tworuschka

Bowman, John (Ed.): *Comparative Religion*. The Charles Strong Trust Lectures 1961—1970. E. J. Brill/Leiden 1972. XV + 119 p.

Das Buch geht auf eine Serie von Vorlesungen zurück, die vom „Charles Strong Trust“ in Australien getragen wurden und alle in den Bereich der vergleichenden Religionswissenschaft gehören. H. SMITH („Accents of the World's Religions“) bespricht die verschiedenen Formen der Begegnung des Menschen mit Natur, Menschen und sich selbst und möchte die großen Weltreligionen diesen Formen zuordnen. Der Westen mit Judentum/Christentum/Islam zeigt seiner Ansicht nach ein deutliches Interesse an der Natur (Materie, Zeit, Raum), der Ferne Osten mit dem Konfuzianismus mit seiner Konzentration auf soziale Ethik wäre dann dem 2. Aspekt, schließlich Indien der 3. Gruppe zuzuweisen. Solche Zuweisungen mögen den Eindruck erwecken, als sei in allen Religionen etwas Wahrheit zu finden und folglich die Komplementarität die Antwort auf die Frage nach den Rangstufen der Religionen. Doch hält auch diese schematische Einteilung näherer Überprüfung im Detail kaum stand.

Der verstorbene SUMANGALO („Common Denominators of Asian Thought“) fragt nach gemeinsamen Zügen asiatischen Denkens. Nach ihm ist das ganze asiatische Denken religiös bedingt. Diese Religiösität aber ist „mystisch“, fragt nach dem „Unsichtbaren“. Das „Unaussprechliche“ aber erlaubt es nicht, daß Wahrheit irgendwo umfassend ausgesagt wird; Erziehung zur Toleranz ist eine Konsequenz. Zum anderen ist die Unterscheidung von Sichtbarem und Unsichtbarem, Zeit und Ewigkeit für den Asiaten in seiner Sprachlichkeit problematisch. Der Zugang ist folglich ein „Tasten“, das „Gefühl“, die Intuition. Bemerkungen über das Paranormale, die englische Sprache, Wiedergeburt und Karma brechen schließlich ab, da der Vf., ein buddhistischer Amerikaner, den geplanten Vortrag nicht mehr vollenden konnte. Was er hier niedergeschrieben hat, wird all denen, die ihn gekannt haben, ein teures Vermächtnis sein.

E. G. PARRINDER („Christian Theology and two Asian Faiths“) möchte den Blick des Christentums auf zwei „asiatische“ Religionen richten, Islam und Hinduismus. Dabei geht es ihm vorwiegend um Vergleichspunkte: einmal um die bekannten Beobachtungen und Beurteilungen des Christentums im *Qur'an* — unter Hinweis auf eine neuere Deutung des Todes Christi durch K. HUSSEIN (City of Wrong, a Friday in Jerusalem. 1959) —, sodann um Ansatzpunkte im Hinduismus, die Rolle des *Avatars*, *Rama* und *Krishna*, aber auch die Übertragung der Avataridee auf den Buddha, um das Verständnis des Göttlichen, der Liebe und Gnade, letztere vor allem im Anschluß an die *Bhagavadgita*.

W. Cantwell SMITH („Religious Atheism? Early Buddhist and Recent American.“) verbindet die frühbuddhistische Absage an die Hindugötter und die amerikanische Gott-ist-tot-Theologie, — eine Verbindung, die vor einigen Jahren vielleicht aktuell erschien, in unserer Zeit bereits leicht gezwungen wirkt. Entscheidend für den Vf. ist jedoch vor allem die im Deutschen sprachlich nicht ohne

weiteres nachzuvollziehende Unterscheidung von „*faith*“ — eine Orientierung des Menschen auf sich selbst, auf den Nachbarn, auf das Universum, eine Totalantwort, eine Weise, die Welt zu sehen und mit ihr fertigzuwerden, die Fähigkeit, auf einem mehr als weltlichen Niveau zu leben, aufgrund einer transzendenten Dimension (vgl. 54) — und „*belief*“ — Festhalten an bestimmten Ideen, die man selbst entworfen hat aufgrund persönlich empfangener Vision oder von anderen übernimmt. Die These läuft dahin, daß in beiden genannten Fällen zwar ein Atheismus im Sinne der Absage an eine bestimmte religiöse Vorstellungswelt vorliegt, der persönliche „*faith*“-Glaube aber gerade darin erst neu ermöglicht wird. Im Blick auf den Buddhismus sieht Vf. zumal im *Dharma*, das er als „Wahrheit über das rechte Leben“ (59) definiert und — m.E. in eher fragwürdiger Weise — stark mit dem Moralgesetz verbindet, eine neue Eröffnung der Transzendenz. Ähnlich sieht er auch in der Gott-ist-tot-Theologie zunächst eine bestimmte Idee von Gott sterben, zugleich aber bei aller Kritik für eine Anzahl von Menschen eine neue Möglichkeit zu glauben eröffnet.

C. BLACKER („*Methods of Yoga in Japanese Buddhism*“) geht Methoden des *Yoga* im japanischen Buddhismus nach. Besondere Bedeutung kommt dabei dem zu, was sie mit „symbolischer Imitation“ bezeichnet, Formen der Einspannung ins „Joch“, denen sie zunächst in den weniger bekannten und zugänglichen Riten des unter tantrischen Einflüssen stehenden *Shingon-Buddhismus* sowie anschließend im *Zen-Buddhismus* nachgeht. Im Shingonritus, der ausführlich beschrieben wird, findet eine Verbindung von *Mudra*, körperlichen Bewegungen, *Mantra*, geheimnisvollen Worten — *Shingon*, der Name dieser Schule, ist selbst ein solches Wort — und Buddhagedanken, die sich in bestimmten Vorstellungen äußern, statt. Im Rahmen des Zen-Buddhismus weist die Vf. auf die *Koan-Praxis* des *Rinzai-Zen* hin. *Yoga* erweist sich dabei als ein Weg, auf dem sich der Mensch dem göttlichen Grund unter-„jocht“ und auf dem er Heilung aus seiner Krankheit erlangt — die Vf. spielt hier mit dem englischen Wort *disease* (Krankheit) (84), ein Zustand, der dem Menschen die „Leichtigkeit“ nimmt und ihn in falscher Weise ins Joch spannt, knechtet.

Der letzte Beitrag „Sufism and the Perennity of the Mystical Quest“ stammt von S. HOSSEIN NASR. — Auf ihre Weise tragen alle Beiträge zu dem Thema bei, dem der Band gewidmet ist: Religion im Vergleich.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Brunner-Traut, Emma (Hrg.): *Die fünf großen Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum* (= Herderbücherei Nr. 488); Freiburg/Basel/Wien 1974, 139 S., DM 4,90

Das vorliegende Bändchen hat es sich zur Aufgabe gemacht, die fünf großen Weltreligionen hinsichtlich dessen, „was sie unterscheidet — was sie verbindet“, wie es auf dem Einband heißt, zu untersuchen. Nach einer kurzen Einleitung, in der die Herausgeberin die in Europa gängigen Klischeevorstellungen über diese Religionen wiederholt, gibt PETER SCHREINER (Varansi/Indien) einen ersten Einblick in den Hinduismus (19—37). Sehr geschickt weist er auf die Schwierigkeiten hin, die Indologen und Touristen gleichermaßen haben, wenn sie aufgrund ihres jeweils sehr verschiedenen Kontaktes mit Indischem das Wesen des Hinduismus erfassen wollen. Dann wählt SCHREINER für seine eigene Hinführung Passagen der *Bhagavadgita* aus, die er jeweils sehr gut verständlich und sachgerecht interpretiert und dadurch einen sachlichen Zugang zum Hinduismus ermöglicht, der

nicht mehr auf dem Niveau der Einwände gegen die Verehrung der Kuh (vgl. 15) steht. Besonders gut arbeitet SCHREINER den Unterschied zwischen *Bhakti* und christlicher Nächstenliebe heraus (36).

Die Behandlung des Buddhismus (40—61) oblag A. THEODOR KOURY (Münster). Unterschiede zu christlichen Vorstellungen und Erwartungen kommen in dieser brav klassischen Darstellung nicht zur Sprache. Vielleicht hätte eine stärkere Anlehnung an H. W. SCHUMANN: *Buddhismus*. Ein Leitfaden durch seine Lehren und Schulen (Darmstadt 1973) einen besseren Zugang zum inneren Verständnis der Lehre des Buddha gebracht als die Orientierung an BAREAU, dem der Autor auch den Ausdruck *Bhakti* (54) entliehen haben dürfte, ohne allerdings anzumerken, daß es sich dabei um einen ausschließlich hinduistischen Terminus handelt, während die so wichtige *Shraddha* überhaupt keine Erwähnung findet. Ein Leser, der sich noch nie mit Buddhismus beschäftigt hat, dürfte durch die Ausführungen auch kaum begreifen, warum jegliches Dasein leidvoll ist. Vielleicht hätte man auch nicht auf einen Hinweis verzichten sollen, der dem Leser wenigstens andeutungsweise die Schwierigkeiten jeder Rekonstruktion des, was der Buddha gelehrt hat, vor Augen führt.

Ganz hervorragend dagegen ist die Darstellung des Tübinger Islamkundlers J. VAN ESS über den Islam (67—84). Mit einem durchaus ungewöhnlichen Aufbau erläutert der stilistisch brillant ausgefeilte Beitrag drei Feststellungen: „1. Der Islam ist eine Religion der Öffentlichkeit, nicht der Innerlichkeit; 2. er will Mensch und Welt integral erfassen und kennt darum keine Trennung zwischen Weltlichem und Geistlichem; und er sieht 3. dieses Ideal verwirklicht in der idealen Vergangenheit, kann darum Erneuerung nur als Rückkehr zu den großen und wunderbaren Anfängen verstehen“ (70). Nie verliert VAN ESS aus dem Auge, Trennendes und Verbindendes zum Christentum zu behandeln. Mit einfacher Sprache wirbt er für den Islam, dessen vielfältige Formen er geschickt und ohne Fachausdrücke zur Sprache bringt. Deshalb liest jeder den Beitrag mit Gewinn, der Anfänger ebenso wie der Spezialist.

Sehr gut sind auch die Ausführungen von A. GOLDBERG (Freiburg i. Br.) über das Judentum (88—105). Besonders positiv anzumerken ist dabei, daß das Judentum mit seinen zahlreichen Strömungen auf das hin abgetastet wird, was es letztlich und grundsätzlich vom Christentum unterscheidet, wobei auch die innere Geschlossenheit seiner Sicht von Gott, Mensch und Welt trotz der Vielheit der Richtungen anschaulich zur Sprache kommt.

Im letzten Beitrag versucht W. KASPER (Tübingen) ungefähr dasselbe für das Christentum (109—126) zu leisten, was alle voraufgehenden Autoren für die von ihnen behandelten Religionen getan haben. Dabei ist KASPER in einer erheblich schwierigeren Situation als alle anderen. Im Gegensatz zu diesen kann er nämlich, wie auch die Literaturliste zeigt, nicht auf bereits erschienene Modelle zurückgreifen. Trotz der Verschiedenheit der Ausrichtungen der Kirchen, Richtungen und Theologien ist allen gemeinsam, daß sie sich auf Jesus Christus berufen. „Was Christentum ist, muß sich deshalb in einem ersten Gang der Überlegungen aus der Geschichte von Jesus Christus und der Geschichte seiner Vergegenwärtigung in der Kirche ergeben. In einem zweiten Schritt der Überlegungen können wir dann fragen, was sich aus dieser Geschichte für das christliche Verständnis des Menschen und der Welt sowie für das Verhältnis des Christentums zu den Religionen ergibt“ (110f). Damit ist zugleich die Marschroute angedeutet. Sicherlich wird es manchen Theologen geben, der den abgewogenen und kenntnisreichen Versuch von KASPER kritisiert. Das Verdienst des Tübinger Dogmatikers aber

wird bleiben, einen solchen Versuch als einer der ersten überhaupt erst einmal unternommen zu haben — ein Versuch, der jedem, der um die Schwierigkeiten weiß, Achtung und Anerkennung abnötigt. Daß KASPER diesen Artikel nicht einer Fachzeitschrift vorbehalten, sondern in diesem jedermann zugänglichen Bändchen veröffentlicht hat, dafür sei ihm ausdrücklich gedankt.

Über die Vorträge, die hier besprochen wurden, hinaus, enthält das Büchlein zu jeder Religion Literaturhinweise, eine Zeittafel und Diskussionsnotizen, die allerdings nur wenig weiterführen und bei einer zweiten Auflage besser nicht mehr mitabgedruckt würden. Am Ende des Buches finden sich noch eine vergleichende Zeittafel der fünf Religionen, eine Religionskarte, eine religionsstatische Tabelle sowie eine Kurzbiographie der Autoren.

Aus dem Gesagten ist hoffentlich deutlich geworden, daß es sich bei dieser Neuerscheinung nicht um eine Neuauflage bereits zahlreich verteilter Vorbilder handelt. Vielmehr stellt das Buch insgesamt eine sehr gute Erstinformation dar, die auch der Fachmann nicht ohne Gewinn liest und eigentlich auch lesen sollte.

Hannover

Peter Antes

Mayer, Reinhold: *Franz Rosenzweig*. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung (= Abhandlungen zum christl.-jud. Dialog, 4). Chr. Kaiser/München 1973; 187 S., DM 23,—

Es ist immer zu begrüßen, wenn die großen Gestalten des deutschen Judentums vor der Vergessenheit, in die sie zu geraten drohen, bewahrt werden. MAYERS Darstellung des genialen FRANZ ROSENZWEIG (1886—1929) darf in dieser Hinsicht nachdrücklich empfohlen werden, zumal ROSENZWEIG hierzulande bisweilen nicht den Platz einnimmt, der ihm gebührt.

MAYERS Monographie referiert im 1. Teil die drei Phasen des kurzen Lebens dieses „Philosophen“ und „Theologen“: die Entstehung und Position seines Hegel-Buches (1905—12); die Jahre um den 1. Weltkrieg (1913—19), in denen seit 1917 der *Stern der Erlösung* (erschieden Frankfurt 1921) entsteht; sodann ROSENZWEIGS Weise der Verwirklichung des Judentums „in Haus und Lehrhaus“ bis zu seiner tragischen Erkrankung (1922) und seinem Tod. Den 2. Teil überschreibt MAYER: „Systematische Erörterung einiger Grundbegriffe“ (110—180); hier wird der Versuch eines Überblicks über ROSENZWEIGS („neues“) Denken unternommen, wobei MAYER Themen wie den Tod, die Sprache, die Ethik, die Schriftübersetzung sowie die „Exilsexistenz“ Israels in den Mittelpunkt rückt. Das Buch ist alles in allem eine äußerst sachkundige historische, philosophische und theologische Hinführung zu dem nicht leicht zugänglichen Werk ROSENZWEIGS.

MAYER, der an einer Neuauflage des Gesamtwerks ROSENZWEIGS, die im Verlag Nijhoff erscheinen soll, maßgeblich beteiligt ist (vgl. 7 u. 181), war zweifellos in besonderer Weise berufen, eine derartige Darstellung zu schreiben. Auf der Basis souveräner Kenntnis des Werkes ROSENZWEIGS (einschließlich der gesamten Korrespondenz) wie auch der Literatur zeichnet MAYER die Wege und Konflikte nach, die ROSENZWEIG nach der Überwindung des „Idealismus“ d. h. vor allem HEGELS, zu seiner differenzierten Position im Judentum geführt haben: eine Position zwischen Liberalismus und Zionismus, im Zentrum des jüdischen Offenbarungsglaubens fest verwurzelt, eines Judentums, dem nach ROSENZWEIG im Unterschied zum Christentum eine über-geschichtliche Einmaligkeit und Sendung zukommt (vgl. vor allem 168—173).

Für das mit Anknüpfung an SCHELLING entfaltete „neue Denken“ ROSENZWEIGS ist die „Erfahrung“ von dominierender Bedeutung (vgl. 26—29, 113—115). Dies

nötigt den heutigen philosophischen Leser zu der Frage nach der Unterscheidung bzw. der Einheit von „Philosophie“ und „Theologie“ im Werk ROSENZWEIGS. Diese Problematik hätte deutlicher thematisiert werden können, ebenso wie ROSENZWEIGS Verständnis der Offenbarung, das den Gefahren einer fatalen sprachtheologischen Intimität ausgesetzt ist (vgl. 36—54). MAYER setzt sich des öfteren mit der Untersuchung von J. TEWES, *Zum Existenzbegriff Franz Rosenzweigs* (Meisenheim 1970) auseinander, einer philosophischen Dissertation, die ROSENZWEIG allzu sehr aus der Perspektive HEIDEGGERS deutet (vgl. etwa MAYER, 122f). Immerhin macht aber TEWES Buch deutlich, daß es partielle Übereinstimmungen und Affinitäten zwischen einem so jüdischen Denker wie ROSENZWEIG und einem philosophisch wie politisch so umstrittenen wie HEIDEGGER tatsächlich gibt (vgl. auch MAYER, 110). M. E. kennt MAYER die Problematik der sog. Existenzphilosophie zu wenig, wie einschlägige Urteile (z. B. 63) und bereits die Verwendung des Titels „Existenzialismus“ in Bezug auf HEIDEGGER (z. B. 111f) erkennen lassen, doch stimme ich darin mit MAYER überein, daß TEWES dem spezifisch Jüdischen in ROSENZWEIGS Denken nicht hinreichend gerecht wird. (Von „ROSENZWEIGS Existenzialismus“ zu sprechen [113], halte ich nicht für richtig). Während H. LIEBESCHÜTZ (*Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig*. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich. Tübingen 1970) durch eine Gegenüberstellung ROSENZWEIGS mit SIMMEL den Ort ROSENZWEIGS auf informative Weise zu kennzeichnen versteht, vermißt man entsprechende Ausführungen bei MAYER. Größere Aufmerksamkeit widmet MAYER dagegen der Diskussion ROSENZWEIGS mit ROSENSTOCK-HUESSY (37—47).

(Von Interesse mag sein, daß ROSENZWEIG im Anschluß an SCHELLING „das Erzählen als die sachgemäße Methode des Historikers wie des Philosophen“ für wichtig hielt [27; vgl. 124]; dies nur am Rande zum Stichwort *narrative Theologie!*)

MAYERS Buch über ROSENZWEIG als den „größten modernen Theologen des jüdischen Exils“ (95) ist nicht zuletzt denen zu empfehlen, die das „christlich-jüdische Gespräch“ ernstnehmen. Ob ROSENZWEIGS Ansicht richtig wiedergegeben wird, wenn MAYER abschließend von der „Realität Gesamt-Israels, bestehend aus den beiden Gemeinden, Synagoge und Kirche“, (179) spricht, ist gewiß weniger bedeutsam als die Perspektive, die MAYER hier eröffnet und über die nachzudenken sich wahrhaftig lohnt. Es ist zu wünschen, daß dieses ebenso informative wie anregende Buch bei Juden und Christen, Philosophen und Theologen, Judaisten und Religionswissenschaftlern gleichermaßen Beachtung findet.

Bonn

Heinz Robert Schlette

Presler, Henry H.: *Primitive Religions in India*. A Textbook on the Primitive Religious Type among India's Tribals. ((Indian Theol. Libr. No. 6.). Bangalore 1971, 349 p.

Die Mehrzahl der Veröffentlichungen über die Religionen Indiens befaßt sich mit der vedischen Religion und ihren Vorläufern, den Vorstufen des Hinduismus und der ausgeprägten Form des Brahmanismus. Es geht in ihnen um die „große Tradition“, die den Subkontinent als ganzen verbindet, nicht um die „kleine Tradition“, die bei den Massen des einfachen Volkes bzw. den Primitivgruppen weiterlebt. Wir vermeiden hier bewußt die Übersetzung „Stämme“ für *tribes*, um nicht den Eindruck aufkommen zu lassen, als handle es sich dabei um aussterbende, in gewissen fernabliegenden Gegenden lebende Bevölkerungsteile Indiens.

Der Vf. des vorliegenden „Textbuches“, Missionar seit 1937 in Indien, Professor für Religionsgeschichte und indische Kultur seit 1941, hat den besten Teil seines Lebens darauf verwandt, den Religionen dieser sog. *tribes* („By ‚tribe‘ we mean a state of mind and society, characterized by isolation, homogeneity, sacredness, illiteracy, and simplicity. By ‚tribe‘ we mean a way of life unaffected by one of the organized religions, notably Hinduism. Where the tribal jungle may be is a secondary matter; geography is not the point.“ [1]) in Beobachtung und gezielten Feldstudien, in Lektüre und Reflexion über die Religionen der breiten Massen nahezukommen. Das Ergebnis ist einmal eine äußerst detaillierte Phänomenologie dieser Religionen, sodann eine ausführliche Beschäftigung mit den soziologischen Einflüssen, denen diese religiösen Primitivformen inzwischen ausgesetzt sind. Dabei entsteht ein sehr genaues Bild der religiösen Infrastruktur sowie der vielfältigen Formen von Interaktionen zwischen Hinduismus und Primitivreligionen, von Dorf- und Agrarkultur und Religion, aber auch vom Bestand dieser Religionen in der vorindustriellen wie der urbanisierten, von moderner Technik und Industrie affizierten Stadtentwicklung Indiens. Worauf inzwischen häufiger von Kennern Indiens hingewiesen wird, daß eine einseitig auf die Hochformen indischer Religiosität fixierte Aufmerksamkeit der westlichen Intelligenz in der Gefahr steht, die Frömmigkeit des einfachen Volkes zu verpassen, findet in diesem kenntnisreichen Werk eine eindrucksvolle Bestätigung. Dem Buch ist eine ausführliche Bibliographie beigegeben. Mehrere Register erschließen es auch einer gezielten Nachfrage. Das Buch schließt eine Lücke.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Sangpo, Khetsun: *Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism*. Vol. I: The Arhats, Siddhas, and Panditas of India (Tibetisch). Library of Tibetan Works and Archives/Dharamsala 1973; 1005 S., 77 Abb., Ln. Rs 300,—

Die Geschichte der frühesten Ausbreitung des Buddhismus ist mit 500 *Arhat* oder *Sthaviras* (Älteste) verbunden, aus denen 16 herausragen, zu denen später noch zwei Angehörige der chinesischen Ch'an-Schule hinzugesellt wurden: der historische HO-SHANG (tib.: HVA-SHANG) und DHARMATĀLA, hinter dem sich vielleicht BHODIDHARMA verbirgt. Da der Ch'an-Buddhismus in Tibet im 8. Jh. verfolgt wurde, kann die Aufnahme dieser beiden auch in das lamaistische Pantheon nur kurz zuvor stattgefunden haben (zu HVA-SHANG, 8. Jh., S. 564). Die Missionstätigkeit der meisten dieser *Arhat* der Zeit des GAUTAMA-BUDDHA gehört jedoch weithin ins Gebiet der Legende. Mit den *Mahāsiddhas*, einer aus 84, in Tibet um eine bis sechs Gestalten erweiterte Gruppe von Heiligen des Mahâyāna, treten wir schon weiter in das Licht der Geschichte, wenn auch einige nur Abspaltungen ein und desselben Namens sein mögen. Sie gehören sämtlich der Entwicklung des Tantrismus bis ins 13. Jh. hinein an. Die *Paṇḍitas* (Gelehrte) schließlich sind historische Personen. Von ihnen haben sich viele bei der Verpflanzung des Buddhismus nach Tibet verdient gemacht und von daher ihren Platz in der Geschichte des Lamaismus erworben.

Die legendären wie die historischen Aussagen über all diese Heiligen, von denen für die Religionsgeschichte besonders die über die *Paṇḍiten* Bedeutung haben, sind in der nahezu unermesslichen lamaistischen Literatur weit verstreut und nur schwer oder kaum erreichbar. Der gelehrte Verfasser hat in diesem 1. Band seines auf acht Bände berechneten biographischen Lexikons alles ihm zugängliche Material gesammelt. Insbesondere ist das für die Geschichte des

Vajrayāna grundlegende Werk des TĀRANĀTHA (geb. 1575) und die Überlieferung der verschiedenen Schulen mit den Genealogien ihrer Meister, aber auch die reiche Literatur der sog. *rNam-thar* (tib. = Biographie) herangezogen worden. Die Bedeutung dieses Lexikons steht ganz gewiß außer Zweifel. Einige (77) Abbildungen älteren und neueren Datums sind beigegeben, wobei man sich aus drucktechnischen Gründen hätte zugunsten von mehr Reproduktionen ikonographischer Holzschnitte beschränken sollen.

Plohn i. V.

Siegbert Hummel

Secretariatus pro non Christianis: *For a Dialogue with Hinduism*. Rom o. J. [1972]; 183 S., \$ 2,—

Das 2. Vatikanische Konzil hat mit seiner „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ einen bedeutenden Anstoß zur Auseinandersetzung der Religionen untereinander gegeben. Soviel davon auch bereits verloren gegangen sein mag, so hat doch die Arbeit des „Sekretariats für die Nichtchristen“ im Rahmen der Katholischen Kirche eine Grundlage geschaffen, die zumindest zu einer Vertiefung der Kenntnisse über die nichtchristlichen Religionen beiträgt. Erfreulicherweise ist diese Arbeit nicht unmittelbar als Missions-tätigkeit im herkömmlichen Sinne aufzufassen, sondern als Vorbereitung zum Gespräch. Dem Gespräch hat ein Wissen um den Standpunkt des Gesprächspartners voraufzugehen. Deshalb hat das Sekretariat auch eine Schriftenreihe herausgegeben, die den Dialog mit den jeweiligen Religionen und dem Christentum vorbereiten soll.

In dieser Schriftenreihe findet sich auch *For a Dialogue with Hinduism*. Dieser überaus sorgfältig aufgebaute Band ist nicht sehr umfangreich, wie sein Thema vermuten ließe, aber er umfaßt die Ergebnisse vieler längerer Arbeiten und vieler Erfahrung (6). Tatsächlich fällt kein überflüssiges Wort, weshalb sich dieser „Führer“ zum Dialog sehr angenehm lesen läßt. Die Grundlinien des Hinduismus behandelt C. B. PAPALI: Vedism and Classical Hinduism (7ff). Als die gemeinsamen Wesenszüge der Religionen, die unter dem Begriff „Hinduismus“ zusammengefaßt werden können, zählt PAPALI auf: die Anerkennung der Veden, Glauben an das Verhältnis Karma-Samsara, Glauben an Mukti — die erlösende Befreiung, Beachtung des Varna-ashrama-dharma (9). Sodann wird die geschichtliche Entfaltung des Hinduismus verfolgt; das Entstehen aus den indo-arischen Wurzeln, die philosophischen Bewegungen mit der Atman-Brahman-Lehre und schließlich Bhakti werden mit trefflich ausgewählten Quellenzitaten belegt und dargestellt. Die beiden Übersichten „The Hindu Beliefs“ und „The Hindu Way of Life“ geben nicht nur fehlerfreie Auswertungen der theoretischen Grundlagen des Hinduismus im Hinblick auf die Gläubigen, sondern auch einen guten Überblick über die religiöse Praxis der Hindus. — M. DHAVAMONY schreibt über den ebenso wichtigen wie schwierigen Bereich des Modernen Hinduismus (67ff). Er beginnt mit RAM MOHAN ROY, dem Gründer des Brahma Samaj; in der Folge zeigt er die wichtigsten Strömungen des Modernen Hinduismus, indem er die führenden Persönlichkeiten knapp und auf das Wesentlichste beschränkt würdigt: SWAMI DAYANANDA SARASWATI, RAMAKRISHNA, AUROBINDO, RADHAKRISHNAN, RAMANA MAHARSI, GANDHI und VINOBA BHAVE. Damit kommt er von der religiösen Erneuerung über die großen Ost-Westlichen Synthesenversuche bis zur religiös-sozialen Bewegung der Moderne, wobei der innere Zusammenhang und Aufbau des Modernen Hinduismus stets deutlich bleibt. Die Beachtung, die das „westliche“ Denken und die christliche Religion im Modernen Hinduismus gefun-

den haben, legt es nahe, die Grundzüge der hinduistischen Überlegungen in dieser Hinsicht darzustellen, bevor von einem Dialog gehandelt werden kann. Dabei wird deutlich, daß die Person Christi im Vordergrund des Interesses der indischen Denker steht (99f), doch gerade die Relativierung aller Wahrheit und aller Religion es schwer macht, von christlicher Seite aus einen Dialog zu führen, der sich nicht nur bei Nebensächlichkeiten aufhält. Deshalb beginnt P. FALLON sein Kapitel „For a true dialogue between Christians and Hindus“ (109ff) mit einer Überlegung, die einerseits dieser Schwierigkeit Rechnung trägt, andererseits aber auch einem „echten“ Dialog den Weg bahnen will und nicht Predigt oder Belehrung sein soll. Sodann wird auch die fundamentale Bedeutung des Verstehens der Position des Dialogpartners hervorgehoben, wobei die Warnung, nicht etwa einen Aspekt für das Ganze zu nehmen, beim Hinduismus besonders berechtigt ist. Der Dialog der Religionen selbst kann auf der Grundlage des 2. Vatikanischen Konzils geführt werden; dabei werden die christlichen Kirchen Indiens die Hauptrolle zu spielen haben. Inhaltlich werden, nach Beseitigung der gegenseitigen Mißverständnisse, die auf religiöser Erfahrung gegründeten Verständnisse des „Göttlichen“, des „Geistigen“, des „Heiligen“ und des „Ewigen“ am ehesten geeignet sein, einen Dialog zu begründen: sind es doch diese Verständnisse, die nicht nur den theoretischen Gehalt einer Religion entscheidend prägen, sondern auch das religiöse Verhalten des einzelnen Gläubigen bestimmen. So könnte hier ein gegenseitiger Lernprozeß in Gang gebracht werden, in dessen Verlauf sich nicht allein die Gläubigen, sondern auch die Religionen selbst näher kommen könnten; doch „a dialogue is not a bargain, and no calculation should enter into it“ (136).

Ergänzt werden die genannten Kapitel durch ein Glossar und durch bibliographische Hinweise zu den einzelnen Abschnitten. Der Appendix enthält ein Exposé von V. A. DEVAENAPATHI: „Hinduism and other Religions“ (163ff). Wertvoll sind darin die Hinweise auf grundsätzliche Unterschiede, die die „östlichen“ von den „westlichen“ Religionen trennen (z. B. die Lehre von der Wiedergeburt). Bezüglich des Christentums wird auch hier die Schwierigkeit für den Hindu betont, die Person Christi als historische Manifestation Gottes, die vollständig und abschließend sein soll, anzunehmen (179); die Übereinstimmung der Ansicht jedoch, daß der Mensch so, wie er jetzt ist, nicht in glücklicher Lage sei (180), macht eine gemeinsame Hoffnung auf bessere Zukunft möglich. Diese Hoffnung kann nur durch Arbeit der Verwirklichung näher gebracht werden. In diesem Sinne darf die vorliegende Veröffentlichung des „Sekretariats für die Nichtchristen“ als guter und verheißungsvoller Beginn gewertet werden.

Freiburg/Br.

Bernhard Uhde

Takla, P. T.: *Tibetan History According to Chinese Sources* (Tibetisch). Library of Tibetan Works and Archives/Dharamsala 1973; 680 S.

Unter der tibetischen Literatur der letzten Jahre verdienen besonders die historischen Werke unsere Beachtung, weil sie dem Historiker die politische Geschichte Tibets zeigen, wie sie sich dem Tibeter darstellt. — Da Tibet seit seiner Reichsgründung im 7. Jh. bis in die Gegenwart mit dem Schicksal Chinas wechselhaft verbunden war, wurde in der Tibetologie dem Studium der chinesischen Geschichtsquellen stets die größte Aufmerksamkeit gewidmet. Das durch den Tibeter TSEPON W. D. SHAKABPA herausgebrachte und höchst beachtliche Werk *Tibet, a Political History* (New Haven & London 1967) hat jedoch in dieser Hinsicht lediglich die von europäischen Gelehrten in Übersetzung herausgege-

benen chinesischen Quellen herangezogen, d. h. die durch BACOT, TOUSSAINT und THOMAS 1940—1946 in Paris veröffentlichten *Documents de Touen-Houang relatifs à l'histoire du Tibet* und die von S. W. BUSHELL bereits 1880 im *JRAS*, New Series Vol. XII, ins Englische übertragenen, Tibet angehenden Auszüge aus der Geschichte der T'ang-Dynastie.

Die nunmehr durch TAKLA (= sTAG-LHA) aus chinesisch-historischen Aufzeichnungen (wie z. B. Chiu-T'ang-Shu, Sung-Shi, Ming-Shi, verschiedene Annalen der Mandschu u. a.) hergestellte Kompilation (*rGya'i-yig-tshang-nang-gsal-ba'i-bod-kyi-rgyal-rabs-gsal-ba'i-me-long*) ist ein erster tibetischer Versuch, die chinesischen Quellen zur Geschichte Tibets von der T'ang-Dynastie an bis in die ausgehende Mandschu-Zeit hinein zu erfassen. Das erste, den T'ang-Annalen entnommene Datum ist das Jahr 634 (S. 6). — Auf einige ungewöhnliche tibetische Umschreibungen chinesischer Worte sei noch hingewiesen. *Khrung-go: Chung-Kuo* (= China), *Shii-tsang: Hsi-T'sang* (= Tibet), *Thang-hruu: T'ang-Shu* = T'ang-Aufzeichnungen), *Thuu-hphan: T'u-Fan* (= Tibeter, tib.: *sTod-bod?*). — Da die tibetische Geschichte stets auch ein Kapitel der Geschichte des Buddhismus bedeutet, ist der Buddhologe an diesem Werk interessiert. Das Buch verdient, bald in eine der europäischen Sprachen übersetzt zu werden.

Plohn i. V.

Siegbert Hummel

VERSCHIEDENES

Das Alte Testament. Gott der Herr des Heiles. Auswahl nach der Übersetzung von EUGEN HENNE, neugefaßt und erläutert von OSMUND M. GRÄFF OFMCap. Ferdinand Schöningh-Verlag/München-Paderborn 1973; 1116 Seiten, DM 13,80

Vorliegende Auswahlbibel, der im Anhang ein Verzeichnis der alttestamentlichen Lesungen für die Meßfeier, eine Zeittafel und drei geographische Karten angefügt sind, richtet sich in der Zusammenstellung der Texte, in ihrer Übersetzung und Zielsetzung weitgehend nach der ersten Auflage 1938, trotzdem ist sie mehr als eine nach fast 40 Jahren erschienene zweite Auflage. Denn inzwischen haben sich die bibeltheologischen Erkenntnisse vertieft. Auch die sachlichen Erläuterungen zu Fragen der Geschichte, zur biblischen Geographie und Kulturgeschichte mußten sich einer veränderten und fortgeschrittenen wissenschaftlichen Einsicht anpassen. Es war keine leichte Aufgabe, der sich der Schüler und langjährige Mitarbeiter EUGEN HENNES unterzog. Er mußte die Auswahl überprüfen, die Nähe zur Gesamtbibel durch Durchblicke kenntlich machen und schließlich den gebotenen Text mit Einleitungen, Überleitungen und Anmerkungen versehen. Das erforderte viele Jahre Arbeit. Jetzt liegt die lange erwartete neue Auswahlbibel (AT) vor und wird in Unterricht, Bibelkursen und bei solchen, die auch sonst sich erstmalig in die Welt des Alten Testaments einarbeiten und vertiefen wollen, seinen guten Dienst tun. Auch dem Prediger und Katecheten wird diese Gabe als Hilfe zum Verständnis der alttestamentlichen Lesungen angeboten. — Die erste Auflage litt vor allem an den hier und dort zutage tretenden Konzessionen im erklärenden Text an den Geist der Hitlerzeit, die damals notgedrungen gemacht werden mußten, aber in der späteren Zeit nicht wieder ausgemerzt wurden. In der neuen Erarbeitung wird in einer erfreulichen Sachlichkeit dem Anliegen jedes einzelnen biblischen Buches Gerechtigkeit zuteil. Mit dem Respekt vor der, gerade bei dichterischen Partien zum Ausdruck kommenden

Übersetzerbegabung HENNES, paart sich bei GRÄFF ein Einfühlungsvermögen in die durchgehende Botschaft. Dazu kommt ein Verständnis für den heutigen Leser, der zunächst zutreffende Informationen erhalten möchte, der aber auch aus seiner Fremdheit dem Alten Testament gegenüber herausgeholt werden muß. Eine Auswahlbibel muß das leisten können. Sie wird in positiver Hinsicht die Einstellung zur Bibel weit mehr mitbestimmen als es Gesamtausgaben können. Gewiß bleibt eine Auswahlbibel dann problematisch, wenn sie nicht auch dazu ermutigt, die fehlenden Kapitel oder Absätze später nachzulesen und den ganzen Text sich einmal vor Auge zu rücken. Die von GRÄFF jedem biblischen Buch vorangestellten Einleitungen fordern geradezu auf, diese Ergänzungen vorzunehmen. Eine Auswahlbibel dieser Art ist eine gute Handreichung, sie läßt sich leichter übersetzen als die gesamte Schrift. Darum eignet sie sich besonders für Prediger und Katecheten in der Mission. Allerdings müßte dann in einer Übersetzung die gleiche Übersichtlichkeit gewahrt bleiben.

Münster

Helga Rusche

Biemer, Günter/Müller, Josef/Zerfass, Rolf: *Eingliederung in die Kirche* (= *Pastorale*, Handreichung für den pastoralen Dienst). Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz 1972; 92 S., DM 5,70

Die vorliegende Schrift wurde im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz vom Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen herausgegeben. Das Buch setzt sich mit der Frage der Eingliederung in die Kirche auseinander, wobei die Eingliederung als Sozialisation verstanden wird. Die Sakramente haben den Charakter von Initiationsriten. Die Sozialisation wird von verschiedenen Institutionen (Familie, Schule usw.) getragen. Die Gemeinde soll wesentlich an der Eingliederung neuer Mitglieder beteiligt werden, z. B. bei der Vorbereitung der Firmlinge, in Taufgesprächen usw. — Wesentlich für die Kirche ist die Sorge für die Fernstehenden, die von einer „humanen Spiritualität“ (82) getragen sein muß. Man muß der Gefahr widerstehen, die Eingliederung in die Kirche uniformistisch und perfektionistisch zu betreiben. Die Vielfalt der Formen und Intensitätsgrade kirchlichen Engagements muß gewahrt bleiben.

Das Buch gibt vorsichtige Reformanstöße. Es macht den Versuch, durch die Einbeziehung sozialer, kultureller und psychologischer Gegebenheiten der Arbeit der Gemeinde neue Blickrichtungen zu vermitteln. Das Buch enthält wertvolle Hinweise für eine möglichst große Beteiligung der Gemeinde, z. B. bei der Vorbereitung der Sakramente. Revolutionäre Neuansätze und Konfliktstoffe werden vermieden, stattdessen wird zu Toleranz und gegenseitiger Offenheit gemahnt. Positiv ist auch die Betonung der Sorge für die Fernstehenden zu werten.

Es wäre durchaus möglich, einige Ansätze des Buches für die Missionsarbeit zu verwerten. Vor allem für die Missionsländer erscheint die starke Betonung der Beteiligung der Gemeinde bei der Eingliederung neuer Mitglieder wertvoll, da die Gemeinden in den Missionsgebieten — wegen des Mangels an Missionaren — viel stärker auf die Aktivitäten aller angewiesen sind. Wesentlich ist vor allem die Sorge um die schon Getauften, da besonders in den Missionsgebieten die Gefahr des Rückfalls in nichtchristliche religiöse Praktiken gegeben ist, wenn die Unterweisung im Glauben nicht fortgesetzt und vertieft wird. Hier gibt das Buch brauchbare Hinweise für verschiedene Möglichkeiten des Engagements der Gemeindemitglieder.

Dortmund

Heinz-Otto Diehl

Gerhardt, Kurt: *Aggression und Rassismus — Elementare Verhaltensweisen?* (= Reihe Doppelpunkt). Kösel-Verlag/München 1973; 77 S.: DM 9,—

Das vorliegende Bändchen enthält den kurzgefaßten Entwurf einer humaniden Anthropologie. Vf. setzt sich kritisch gegenüber einer Hypertrophie naturwissenschaftlichen Denkens im Bereich der Humanwissenschaften ab: Selbstverständnis wie Handeln des Menschen sind nicht mit biologistischen Kategorien erfassbar. Der Mensch ist immer auch Produkt seiner verantwortlichen Freiheit, die die Möglichkeiten ihres Sein-Könnens geschichtlich entdeckt und verwirklicht. Mithin ist er der Aggression wie ihrer konkreten Ausgestaltung im Rassismus nicht in der Art eines blinden Verhängnisses ausgeliefert; er besitzt vielmehr die Fähigkeit der Sublimierung wie schöpferischen Umformung. — Die Ausführungen sind für weitere Kreise gedacht und somit leicht verständlich geschrieben. Damit sind Vorteile wie auch Grenzen bereits angedeutet.

Oeventrop

K. Demmer MSC

Jedin, Hubert (Hrg.): *Handbuch der Kirchengeschichte*. Band II: KARL BAUS/EUGEN EWIG: *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen*. 1. Halbband: *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*. Herder/Freiburg-Basel-Wien 1973; XVIII + 461 S., Ln. Subskriptionspreis DM 72,—, Einzelpreis DM 82,—

Cette première partie du deuxième tome du *Handbuch der Kirchengeschichte*, publié sous la direction de HUBERT JEDIN, paraît avec un retard imprévu, tout en donnant l'espoir que la seconde partie suivra sans trop tarder. Ce volume est rédigé dans sa majeure partie par le prof. BAUS qui en assume pratiquement la responsabilité. Le plan est à la fois clair et logique, allant des aspects socio-politiques de la vie de l'Eglise impériale et romano-byzantine aux aspects proprement religieux de la «vie intérieure», en passant par les aspects de la vie culturelle ou doctrinale. Cet exposé embrasse une période particulièrement dynamique de l'histoire ecclésiastique dont l'action, disons même le pôle d'attraction, se place plutôt dans les provinces orientales de l'empire romain. Apparemment, la grande figure qui domine cette histoire est celle de l'empereur romain dont le rôle «d'évêque de l'extérieur» commence avec Constantin et se précise avec Théodose; les évêques de l'ancienne Rome italique développent aussi leur doctrine et la pratique de leur suprématie ecclésiastique que l'Occident latin reconnaît pratiquement, mais que l'Orient grec se refuse à accepter lui préférant la tradition apostolique de la collégialité synodale. En effet, les synodes des évêques prennent à cette époque une extension et une signification particulières et deviennent le lieu privilégié où se traitent les grandes affaires doctrinales, administratives, législatives et liturgiques. La distinction entre l'Orient et l'Occident ecclésiastique se manifeste déjà visiblement dans de multiples domaines, bien que l'unité du monde chrétien demeure profonde, solide et incontestée, malgré des secousses, voire des crises doctrinales extrêmement graves qui, de nature diverse et d'expansion géographique plus ou moins localisée, risquent de saper dans ses fondements une religion sortie depuis peu des «catacombes» et le l'illégalité, dont la tutelle impériale constitue une arme à deux tranchants, dont l'expansion démographique et géographique ou missionnaire est encore à ses débuts et qui doit compter aussi avec la «réaction» païenne ou juive encore loin d'être réduite à l'impuissance.

L'auteur a su donner à cette histoire passionnante et si actuelle, ou disons «nostalgique» dans nombre de ses éléments, une image équilibrée en général qui permet, même au lecteur oriental, non seulement de ne point se sentir dépaycé ou étranger dans une «histoire» qui le concerne éminemment, soit à cause de la méthode d'exposition, soit à cause de prise de position latino-romaine ou roméo-centriste, mais aussi de voir certaines questions délicates, touchant l'activité pontificale romaine ou celle de l'épiscopat oriental, éclairées, élucidées et exposées simplement sans intention apologétique et sans préjugé anti-oriental, prenant même ses distances à l'égard d'apologistes contemporains, même orientaux, d'une certaine idée peu fondée de l'activité de l'un ou l'autre pape (cf. par ex. la prise de position de Joannou à propos du pape Libère, pp. 47 et 258, ou celle relative au droit d'appel du concile de Sardique, pp. 256—257, etc).

Un «manuel» a ses propres limites et sa propre dialectique dans l'exposé concernant soit les critères du choix de la matière si ample et si diversifiée, soit l'écriture même, soit les perspectives. Et l'on peut certes dire que l'ouvrage n'a point la sécheresse ou le caractère impersonnel et illisible à force d'être concis et ramassé comme il s'agit habituellement dans des ouvrages de ce genre. En fait, il constitue plus qu'un manuel dans le sens étroit ou habituel du mot. On pourrait le considérer même comme un ouvrage de consultation précise, renvoyant souvent aux sources ou aux études les plus récentes ou celles anciennes mais toujours fondamentales. Naturellement, il y avait des options relatives à la matière et surtout à l'étendue de l'exposé dont l'appréciation devrait être laissée à l'auteur à cause de sa propre sensibilité historique, des perspectives du milieu social et intellectuel, de l'univers mental et du plan général de toute la collection; et il serait mal venu de vouloir chicaner l'auteur d'avoir mis l'accent sur tel point plutôt que sur tel autre ou d'avoir donné plus d'extension à une question plutôt qu'à une autre; et nous nous défendons de dire nos préférences ou nos observations dans ce domaine.

Toutefois, l'une ou l'autre remarque d'importance mineure sont à faire. D'abord touchant la matière théologique de la deuxième partie: Ayant réservé à cette partie l'exposé des «conflits théologiques» de toute l'époque étudiée, pourquoi avoir traité de l'hérésie arienne dans le cadre de la première partie réservé au milieu socio-politique du développement du «christianisme impérial»? Concernant la bibliographie, l'on ne voit pas le critère qui aurait servi au choix et surtout à l'ordonnance des listes placées en tête des chapitres, et où l'une ou l'autre étude semble dépassé ou peu scientifique: un exemple typique est celui de l'ouvrage de BENOIST-MÉCHIN consacré à l'empereur Julien ou le rêve calciné (p. 52), ou encore la référence à J. TOYNBEE - J. B. WARD PERKINS, *Shrine*, de la page 11, note 40. Au point de vue de l'édition, il nous semble que l'impression de toute la liste des abréviations, donnée en partie dans le t. I, pp. XIII—XXII et pp. 66—68 et complétée seulement dans ce volume, provoque des difficultés de lecture, car le lecteur n'est pas supposé avoir toujours à portée de la main le tome I... En outre, certains auteurs sont cités d'après une traduction de leur ouvrage, alors que la référence à l'original serait de rigueur lorsque cet original est facilement disponible, comme c'est le cas de CH. BAUR qui a écrit son étude sur Jean Chrysostome en allemand (cf. p. 266, note 45) ou aussi le cas de H. I. MARROU pour son ouvrage très répandu sur *l'Histoire de l'éducation*..., paru en français et même réédité que nous sachions aux éditions du Seuil (cf. p. 431, note 93). Enfin plusieurs coquilles, de fautes d'orthographe pour les ouvrages français, en particulier, déparent malheureusement plusieurs pages: pour ne

citer que quelques exemples criants (pp. 17, l'hérésie d'Arius; 61, le traité sur le Saint Esprit; 98, querelle nestorienne; 370, la vie quotidienne du moine syrien oriental, la pensée monastique, Pèlerins et résidents du Sinaï; etc ... comme il n'y a pas d'uniformité dans l'emploi des lettres majuscules et minuscules pour plusieurs titres d'ouvrage, comme à titre d'exemple: (pp. XVII et 3, pour l'ouvrage de A. PIGANIOL, *L'empire chrétien* et celui de J. GAUDEMET, *L'église dans l'empire romain*, pp. 80 et 91 etc.). Néanmoins, ces quelques défauts typographiques n'enlèvent rien de la belle qualité d'impression et de présentation de l'ouvrage.

En attendant la parution, rapide nous l'espérons, de la deuxième partie de ce tome II, l'on peut déjà décidément parler de cet excellent instrument de travail qui livre l'essentiel, presque le bilan, des sources et des connaissances historiques sur une époque particulièrement enchevêtrée, tout en ouvrant par sa bibliographie la voie à un approfondissement ultérieur. Et il faudrait en être reconnaissant à l'auteur et à son collaborateur.

Damas/Syrie

Joseph Hajjar

Jedin, Hubert (Hrg.): *Handbuch der Kirchengeschichte*, VI. Die Kirche in der Gegenwart. 2. Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878—1914). Herder/Freiburg-Basel-Wien 1973; XXIV + 624 S.

Mit dem 2. Halbband des VI. Bandes reicht nun die Darstellung der von H. JEDIN herausgegebenen Kirchengeschichte bis ins 20. Jahrhundert hinein und kommt nahe an unsere unmittelbare Gegenwart heran. Damit wird ihr Inhalt für den heutigen Leser erst recht aktuell; man braucht nur Stichwörter zu nennen wie: Kulturkampf in Deutschland, Antimodernismus, Arbeiterfrage, Integralismus, Trennung von Kirche und Staat in Frankreich, Italien und die Römische Frage, Liturgische Bewegung, Missionsorden und Missionswissenschaft. Für den älteren Leser ist das bereits ein Teil miterlebter Geschichte, für den jüngeren wird die Voraussetzung zum Verständnis für die Gegenwart geboten. Wie in den vorigen Bänden hat der Herausgeber auch hier hervorragende Mitarbeiter gefunden, die mit Sachkenntnis und wissenschaftlicher Akribie die einzelnen Kapitel verfaßt haben. Die ausgedehnten Literaturangaben und zahllosen Anmerkungen lassen erkennen, welch gewaltiges geschichtliches Material von ihnen verarbeitet worden ist. Der Text liest sich flüssig. Druckfehler sind so gut wie nicht vorhanden. Ein reiches Personen- und Sachregister ermöglicht das leichte Auffinden von Einzelheiten. Alles in allem: ein vorzüglicher Band eines großen Geschichtswerkes.

Der Titel des Bandes: „Anpassung und Widerstand“ verrät schon, daß die Pontifikate LEOS XIII. und Pius' X. von Spannungen erfüllt waren. Aber gerade da zeigt sich auch dem Leser, wie schnelllebig unsere Zeit ist; wie überholt oder unproblematisch für uns heute so manches ist, was damals noch die Gemüter erregen konnte. Über den sog. Modernismus und seine Gefahren für die Kirche urteilt die Wissenschaft heute viel ruhiger und objektiver. Die „Römische Frage“ ist seit PIUS XI. (1929) völlig vom Tisch. Wenn PIUS X., ähnlich auch LEO XIII. (222), bei aller Hochschätzung der Laienarbeit in der Kirche, diese Arbeit doch nur als Verlängerung der Aktion des Klerus ansah und jegliche Selbständigkeit der Laien zu unterbinden trachtete (433/34), so hat sich auch da seit dem Dekret über das Laienapostolat auf dem II. Vaticanum einiges grundlegend geändert. — Daß ein Kardinal FELIX VON HARTMANN (1912—19) noch das Eintreten für das allgemeine Wahlrecht in Preußen mißbilligen konnte (221, Anm.), kommt uns

heute geradezu absurd vor. — Wie autokratisch noch in unserem Jahrhundert Bischöfe herrschen konnten, zeigt ein Brief des Fürstbischofs KOPP von Breslau an den verdienten Priester A. PIEPER, der 1903 an Stelle von Prälat HIRZE die Leitung des „Volksverein“ übernommen hatte. Es heißt da: „Es genügt ein Wink von mir, und Sie werden die gleiche Verurteilung finden wie Marc Sanguir in Paris“ (329, Anm.). — So gibt die Lektüre dieses Geschichtswerkes nicht nur Belehrung, wie es gewesen oder geworden ist, sondern auch den Trost, daß wir den „guten alten Zeiten“ nicht unbedingt nachzutrauern brauchen. — Zum Schluß sei noch erwähnt, daß im Kapitel Missionsgeschichte und Missionswissenschaft auch die Gründung unserer *Zeitschrift für Missionswissenschaft* Erwähnung gefunden hat.

Hiltrup

Joseph Dephoff MSC

Nagel, Ernst Josef: *Zu den sozialtheologischen Gründen der Entwicklungs- und Friedenspolitik* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 8) Herbert Lang/Bern 1972; 169 S., DM 32,—

Eine zentrale Aussage der Sozialzyklika *Populorum Progressio* ist die Lehre von der Menschheit als einem echtem Sozialgebilde, zu dem alle Menschen, Rassen und Völker in umfassender Solidarität (vgl. *PP* Nr. 43f) gehören. Diese Lehre ist zugleich die fundamentale Voraussetzung für die Forderungen und Ordnungsvorstellungen, welche *PP* zur sachgerechten Bewältigung der Entwicklungsaufgabe in der heutigen Welt benennt.

Nun besitzt eine Enzyklika eine ausgesprochene Verkündigungsaufgabe. Sie ist also vornehmlich auf konkrete Zeitprobleme hin orientiert und trägt damit eher monographischen als systematischen Charakter. Die sozialwissenschaftliche oder systematische Behandlung der eigenen Grundlagen wird man in *PP* nicht finden. Zu der Erarbeitung dieser Grundlagen — speziell mit Hinblick auf die Frage nach der „Menschheit als echtem Sozialgebilde“ — will die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten. Methodisch geht der Verf. die Frage nach der Einheit der Menschheit und deren Verhältnis zu ihren Gliedern an von der sozialtheologischen Darlegung und der sozial-philosophischen Verdeutlichung, wie sie von der „Christlichen Gesellschaftslehre“ erbracht werden können.

Nach Bemühung um „Grundlegung“ (I Teil) und dem Aufweis „Die Menschheit in der sozialphilosophischen Reflexion“ (II. Teil) werden die „Konsequenzen für die Gestaltung des Soziallebens auf Menschheitsebene“ (III. Teil) gezogen, mit besonderer Konkretisierung für die Entwicklungs- und Friedenspolitik. Welche Bedeutung der Kirche im Prozeß der Sozialerkenntnis und der Sozialgestaltung zukommt, untersucht der IV. Teil „Die Funktion der Kirche in der einen Menschheit“. Wenn auch die Kirche als Kirche keinen direkten Auftrag zur Gestaltung rein gesellschaftlicher Gebilde hat, so gilt doch für den von der Kirche zu leistenden Beitrag zur gesellschaftlichen Sozialgestaltung: „Sie kann und muß das jeweils konkrete Gesellschaftsleben mit ihrer Lehre, mit ihren Zentralwerten und ihren bleibenden Aussagen über Rechte und Pflichten der einzelnen und der sozialen Gebilde konfrontieren“ (141). Zugleich hat die Institution Kirche (aufgrund der — wenn auch begrenzten — dialektischen Parallelität zwischen der christologischen und der ekklesiologischen Problematik) die Chance und damit wenigstens subsidiär die Aufgabe, „modellhaft für den gesellschaftlichen Bereich zu wirken“ (142), d. h.: die Institution Kirche nimmt eine Wegstrecke weit (und nur soweit kann sie Modell der Gesellschaft sein) an der Eigengesetzlichkeit der Gesellschaft teil und kann ihr darum „exemplarische Dienste“ leisten. — In

einem V. Teil ist die Reflexion über die Einheit der Menschheit in „Ökumenischer Perspektive“ verdeutlicht.

Aachen

Georg Schückler

Ortskirche-Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner. Herausgegeben von H. FLECKENSTEIN u. a. Echter Verlag/Würzburg 1973; XIV + 674 S.

Ich muß gestehen, daß ich die umfangreiche Festschrift für Kardinal Döpfner mit großen Erwartungen in die Hand genommen habe, weil ich glaubte, der Titel behaupte, die Ortskirche sei Weltkirche, d. h. Kirche für die Welt. Ich wurde jedoch gründlich enttäuscht. Ein Teil der Beiträge hat mit dem Titel des Buches überhaupt nichts zu tun. Die Autoren, die den Titel im Auge behielten, verstanden ihn als Aussage über das Verhältnis der Teilkirche (*ecclesia particularis*) zur Gesamtkirche (*ecclesia universalis*). Hierzu werden bes. von R. SCHNAKKENBURG (32—47) beachtliche Ausführungen gemacht, die sehr viel dazu beitragen könnten, die bisher übliche Auffassung von Universalkirche zu korrigieren. Hilfreich hierzu sind auch der Beitrag von J. FINKENZELLER über das Verständnis der apostolischen Nachfolge (325—356), die auf die ganze Kirche und all ihre Glieder bezogen wird, sowie der Beitrag von M. SCHMAUS über die Taufe als Einordnung in die Ortskirche (384—393). MÖRS DORF bringt in seinen Ausführungen über die Rolle des Bischofs (439—458) zum Ausdruck, daß das Bezugsverhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche die eine Kirche als *Communio Ecclesiarum* erweist (442). — Im Sinne von Universalkirche ist ‚Weltkirche‘ schließlich auch im Vorwort zu verstehen, wo gesagt wird, der Titel deute den Weg und das Feld der Aufgaben des Gefeierten an (XIII).

Das Missionarische, das vom Verständnis: Weltkirche = Kirche für die Welt in den Blick kommen müßte, klingt eigentlich nur bei K. FORSTER: Volkskirche oder Entscheidungskirche? gelegentlich an (488—506). — Bezeichnenderweise sind die beiden alttestamentlichen Beiträge am stärksten auf das Missionarische im umfassenden Sinne ausgerichtet. J. SCHARBERT (1—14) untersucht den Abrahamssegen (*Gn* 12, 1—4a), um „die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus, zwischen Weltzugewandtheit und Abkapselung, zwischen dem Anspruch Israels, ‚Licht für die Völker‘ zu sein, und selbstgewähltem Getto“ aufzuzeigen. J. SCHREINER (15—31) spricht die eigentliche Thematik direkt an, wenn er sagt: „Die Ortskirche ... wird in einem sehr wichtigen Sinn Kirche für die Welt, wenn sie in Wort, Tat und Existenz eine entsprechende Botschaft zu verkünden hat. Diese hat, alttestamentlich gesprochen, notwendigerweise prophetische Dimensionen: Sie muß aussagen, was hier und heute zum Wohl der Menschen der Wille Gottes ist“ (15). Er illustriert das an *Jer* 1, 4, wo der Prophet als „Prophet für die Völker“ charakterisiert wird. — Beide Aufsätze stehen am Anfang der Festschrift — aber die Weiche, die sie gestellt haben, ist überfahren worden.

Münster

Josef Glazik MSC

Ossa, Leonor: *Die Revolution — das ist ein Buch und ein freier Mensch.* Zur Inkulturation des Christentums in Lateinamerika (= Konkretionen, 16). Furche-Verlag/Hamburg 1973; 173 S., Paperback DM 19,80

Im ersten, längeren Teil ihres Buches, den sie „Die Entbürgerlichung der christlichen Avantgarden“ nennt, beschreibt die Deutsch-Argentinierin LEONOR OSSA (vor ihrer Heirat publizierte sie als LEONOR KADE) die große Wende im

Verhalten wenigstens einiger Sektoren der lateinamerikanischen Kirche. Nach einer Zeit, in der besonders die katholische Kirche die ideologische Legitimation des Kolonialismus und später des Imperialismus geliefert habe, begännen jetzt gewisse lateinamerikanische Christen, sich über diese Rolle der Kirchen Rechenschaft abzulegen. Auf katholischer Seite entdeckte man die entfremdende Funktion der Volksreligiosität; evangelische Christen sähen den Zusammenhang zwischen der Ausbreitung ihrer Konfessionen und dem wachsenden Einfluß des englischen bzw. nordamerikanischen Imperialismus in der lateinamerikanischen Geschichte. Zusammen verbänden die Christen diese Feststellungen mit der Annahme der Abhängigkeitstheorien, wie sie von Neomarxisten wie G. FRANK, F. CARDOSO, A. CÓRDOVA entwickelt wurden. Sie möchten sich im Kampf der Befreiung Lateinamerikas von Abhängigkeit engagieren und entwickelten hierzu eine eigene „Kampfideologie“. (Das Wort *Ideologie* soll hier im Sinne einiger später Texte von MARX positiv gewertet werden.) Doch sei diese Kampfideologie nicht von immobilisierenden und mythischen Relikten frei, die auf die kleinbürgerliche Herkunft dieser Avantgarde und mehr noch auf ihre fortbestehende Bindung an die *per definitionem* konservativen Hierarchien der Kirchen zurückzuführen sei. Um diesen mythischen Rest offenzulegen, analysiert die Autorin vier Kurzdokumente der argentinischen Bewegung der „Priester für die Dritte Welt“. In diesen Texten stört sie besonders der „Mythos der Heilsgeschichte“, der seine Entstehung der jüdischen Apokalyptik in einer Zeit der Ohnmacht Israels gegenüber den damaligen Großmächten verdanke. Die Tendenz, durch die religiöse bzw. mythische Hoffnung auf das endgültige Eingreifen Gottes vor der eigenen (politischen) Verantwortung zu fliehen, sei auch heute das Kennzeichen des wesentlich dualistischen heilsgeschichtlichen Denkens. Eine solche dualistische Geschichtsauffassung trete auch dort auf, wo man die Kategorie *Memoria* als Reaktualisierung biblischer Gegebenheiten verwende, oder wo man durch das eigene Auftreten an einer „prophetischen“ Funktion der Kirche teilzuhaben meine. All diese Dualismen seien in der Annahme einer hierarchischen bzw. inkarnatorischen Struktur der Kirche angelegt: Menschliches Agieren werde hier zum Sakrament des göttlichen Handelns bzw. der göttlichen Autorität. Wie könne dies anders sein in einer Kirche, die auf einer chalzedonischen d. h. dualistischen Christologie fuße? Wie die Unhaltbarkeit dieser Christologie später zu einem latenten Monophysitismus führte, so entstehe auf der Ebene des Selbstverständnisses kirchlicher Amtsträger (inklusive avantgardistischer Christen) eine Selbstlegitimation im Zeichen göttlicher Autorität. Jesus dagegen sei ohne jenseitige oder göttliche Autoritätsansprüche aufgetreten; er habe die Menschen mit der Verantwortung für ihr eigenes Leben konfrontiert und so die Alleingültigkeit äußerer Regulierungsansprüche bestritten. Diese Haltung Jesu sollte auch die Haltung lateinamerikanischer Christen sein: Animistischer Weltangst sollten sie die Entzauberung des magischen Weltbildes entgegensetzen und so die Möglichkeit schaffen, daß der lateinamerikanische Mensch endlich die volle Verantwortung für seine Geschichte übernehmen könne.

Im zweiten Teil, der eher eine moralische Schlußfolgerung des Ganzen ist, wird das europäische Denken, das bisher nur generalisiert und systematisiert habe, gemahnt, „sich den Erfahrungen der Geschichte zu öffnen“. Dann könnten die lateinamerikanischen Vorgänge in Theologie und Kirche auch für die Europäer eine gleichnishafte Funktion bekommen, d. h. sie würden wie die Gleichnisse Jesu aufrütteln und den Zuhörern bzw. den Europäern eine neue Geschichte ermöglichen.

Die Konkretheit, die der Titel des Buches suggeriert, täuscht. Die Autorin fällt in den Fehler, den sie als typisch für das europäische Denken bezeichnet: Generalisierung und Systematisierung. Diese fangen dort an, wo aus vier argentinischen Kurzdokumenten auf die mehr oder weniger allgemeine Bewußtseinsstruktur lateinamerikanischer Christen geschlossen wird. (Überhaupt werden in diesem Buch außer deutschen Büchern, Vorlesungsskripten u. a., an denen man den Studiengang der Autorin in Europa verfolgen kann, fast nur argentinische Quellen benutzt.) Ein nicht nur geographisch vielschichtiges Problem wie Volksreligiosität wird auf die Formel magisch-kosmischer Weltangst und Weltmanipulation reduziert. In Sachen Christologie und Ekklesiologie macht die Autorin es sich leicht: Sind z. B. die Persönlichkeitskonflikte kirchlich tätiger Christen schon dadurch gelöst, daß sie sich außerhalb der Institution stellen? — Das heilsgeschichtliche Denken reicht in Israel bestimmt weiter als die apokalyptische Zeit (cf. jahwistische Periodisierung der Geschichte, heilsgeschichtliches Credo . . .). — Um den *Memoria*-Gedanken GERA's zu verstehen, hätte die Autorin keinen Umweg über AUGUSTINUS zu machen brauchen — J.-B. METZ hätte genügt!

So reizt dieses Buch ständig zum Widerspruch. Viel wird aber verständlich durch das ehrliche Engagement der Autorin, das sogar vor dem eigenen Ehegatten keinen Halt macht: Zu den vier analysierten und kritisierten Dokumenten gehört auch ein Bericht aus dessen Feder (73—77)!

Münster

Karel Hermans MSC

Roth, Erwin: *Preußens Gloria im Heiligen Land.* Die Deutschen und Jerusalem. Verlag Georg D. W. Callwey/München 1973; 312 S. mit 45 Abb., Ln. DM 28,—

Il manquait jusqu'à ce jour, même en langue allemande, un exposé historique et scientifique complet sur les origines, le développement et la situation actuelle de l'activité et de l'influence religieuse, culturelle, sociale et même politique de la Prusse et de l'Allemagne en Palestine. Car quiconque visite le pays peut encore se rendre compte de l'effort accompli entre 1841 et 1914 par la nation allemande sous le haut patronage des Hohenzollern pour se créer une place de choix aux Lieux-saints de la chrétienté et pour rayonner l'esprit, la mission et le prestige . . . d'un jeune empire fier, ambitieux et entreprenant: architecture monumentale, institutions sociales et techniques et paroisses chrétiennes formées à l'exemple des *Gemeinden* de la Mère-Patrie, tout inspire une idée grandiose et peut-être un plan politique et civilisateur demeurés inachevés depuis la guerre de 1914—1918 . . .

E. ROTH a entrepris de raconter cette histoire aux dimensions et implications multiples, à sa manière; non point en utilisant toute la documentation souhaitable, pourtant déjà publiée et en grande partie systématiquement élaborée; non point en coordonnant les éléments divers de cette histoire selon leur importance et leurs relations indéniables, en rendant à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, car les interférences entre les domaines proprement politique, religieux et culturel sont visibles; non point enfin en se restreignant à l'essentiel ou en établissant une hiérarchie de valeur entre les diverses institutions allemandes et distinguant ce qui était privé de ce qui était public, ce qui visait à l'évangélisation, selon l'esprit et les méthodes de l'époque, et ce qui était éminemment ordonné à imposer le prestige ou la domination économique et politique d'un empire en pleine expansion orientale et conscient surtout des atouts dont il disposait, soit à Istanbul, près du sultan, soit aux yeux des musulmans

ottomans impatients de secouer le „joug impérialiste“ des vielles puissances coloniales, croyant compter sur une autre puissance européenne concurrente . . . Non, ROTH a choisi la manière romancée, de lecture facile, très imagée et agréable somme toute; apparemment celle d'un écrivain-diplomate doublé de connaissances historiques certaines mais fragmentaires et qui grâce à de nombreuses lectures assez bien coordonnées cherche, par des raccourcis, des touches et des mises en scènes nombreuses et rapides, à nous donner une vue d'ensemble de ce que fut ou semble avoir été le projet, le dessein politico-religieux de la maison déchue des Hohenzollern, depuis l'époque de la royauté prusienne (1840—1870) pour ce qui concerne notre histoire, et jusqu'à la défaite de 1918.

On pourrait le chicaner sur la méthode utilisée et surtout sur le choix du matériel, tant dans son écriture que dans ses illustrations. Mais l'auteur avertit le lecteur dès le début de ses intentions; et il serait mal venu de critiquer un tel auteur, lui imputant de falsifier l'histoire ou de la brosser d'une manière cavalière et à grands traits. D'ailleurs, il serait difficile, voir impossible, de ne voir que l'aspect purement religieux, culturel ou œcuménique d'une grande entreprise nationale où l'aspect religieux entrait inéluctablement dans les calculs politiques, non seulement dans la Mère-Patrie et à Berlin, mais surtout dans les projets d'expansion et de rayonnement de l'époque coloniale.

Damas

Joseph Hajjar

Stöcklein, Ansgar: *Zerbrochene Synthese*. Klösterliches Leben heute. I. Bericht (= Salzburger sozialwissenschaftliche Studien, IIIa). Stifterbibliothek/Salzburg 1972; 179 S., S 81,—, DM 12,—.

Der von ANSGAR STÖCKLEIN vorgelegte Bericht enthält Vorkommnisse, die sich innerhalb eines Jahres (1969/70) in einem Benediktinerkloster zugetragen haben. Beabsichtigt ist nicht eine einfache Dokumentation oder Chronik, noch eine eigentlich soziologische Studie. Vielmehr soll der Vorgang einer äußeren Umstellung und einer spirituellen Umstimmung aufgezeigt werden. Wertungen der Umstrukturierung betreffen diese nicht als solche, sie beziehen sich zunächst auf das Mißverhältnis zwischen einem theoretisch behaupteten Kontinuitätsanspruch und einem tatsächlichen Kontinuitätsbruch. Geordnet ist die Materie des Berichts um einzelne monastische Grundhaltungen.

Neu ist der Inhalt dieser Schrift sicherlich nicht. Da sie keine eigentlich soziologische Analyse enthält und keine Impulse gibt — das liegt auch nicht in der Absicht des Autors —, dürfte sie kaum großes Interesse für sich in Anspruch nehmen.

Münster

Alfred Völler MSC

Voillaume, René: *Entretiens sur la vie religieuse*. Retraite à Benis-Abbès. Les Editions du Cerf/Paris 1973²; 228 p., Fr. 22,—.

In diesem Buch legt der Verfasser neun Meditationen („Unterhaltungen“ genannt) vor, die er anlässlich von Exerzitien für die Kleinen Schwestern gehalten hat. Die Themen kreisen um das Ordensleben: Berufung, Fundament und Atmosphäre der brüderlichen Gemeinschaft, Engagement in Liebe, Übergabe an Christus in seiner Kirche, Schweigen und Gebet und Dienst an der Evangelisierung. Wohltuend ist seine klare Linie in der Treue zum Wesentlichen. VOILLAUME hat keine Angst, sich von „modernen“ Strömungen abzusetzen, zugleich überzeugt er durch seine Ausgewogenheit, z. B. wenn er die Dialektik von

Selbstverwirklichung und Disziplin, Entfaltung der Persönlichkeit und Dienst, Gewissensbildung und Gehorsam, Anpassung und Eigenständigkeit schildert. Einige wertvoll erscheinende Ausführungen seien herausgehoben: über die Notwendigkeit eines Milieus geistlichen Lebens (54), über die Armut unseres Gebets (141), schließlich seine Formulierungen über das Schweigen als einen Zustand „totalen Horchens“ (148).

Eine besondere Sendung der Kleinen Schwestern sieht Vf. im Apostolat mit „armen Mitteln“, da in den anderen Mitteln oft das tiefe Geheimnis des Lebens und Zeugnisses nicht so zum Leuchten gebracht werden könne; weiter darin, daß sie der Befreiung des Menschen eine geistige und geistliche Dimension geben und bei der Bildung von Basisgemeinschaften als Fraternitäten Hilfeleistung geben können. In der Methode geht es nicht zuerst darum, sich äußerlich den Armen gleichzumachen und ihre Bedingungen zu teilen, sondern sie brüderlich zu lieben und ihnen Christus nahezubringen. — Ein Buch, das man sowohl zu persönlichen Besinnungstagen wie auch zur Lesung in den Ordensgemeinschaften empfehlen kann und das guten Stoff für gemeinsame Gespräche bietet.

Rom/Tutzing

Sr. M. Aquinata Böckmann OSB

Wulf, Friedrich: *Evangelische Armut. Sinn und Verwirklichung heute.* Kyrios-Verlag/Meitingen-Freising 1973; 36 S., kart. DM 3,—.

FRIEDRICH WULF ist im deutschen Sprachraum durch seine Artikel über Ordensleben, und insbesondere über Ordensarmut, als Fachmann bekannt. In dieser Kleinschrift bietet er eine knapp gefaßte, verständliche und übersichtlich gegliederte Zusammenfassung über die Ordensarmut, wobei er folgerichtig zunächst bei ihrem Sinn (und nicht bei ihrer Definition) und vor allem beim Neuen Testament ansetzt. Nachdem er kurz die Bedeutung der Armut in den verschiedenen großen Orden streift, bespricht er die Verwirklichungen der Armut für den heutigen Kontext: Armut als Einfachheit und Anspruchslosigkeit (die er mit dem stoisch klingenden Wort ‚Bedürfnislosigkeit‘ umschreibt), Armut als Allesgemeinsam-Haben und Alles-miteinander-Teilen. Er zeigt, wie wichtig es ist, Modelle menschlichen Zusammenlebens zu schaffen, Armut als Solidarität mit den Armen und Zurückgesetzten der Gesellschaft, Armut als Freiheit für den Dienst am Nächsten, als apostolische Armut zu leben. Mit Recht bezeichnet er gerade diese Formen als heute besonders sinnvoll, während die anderen Deutungen zurücktreten. — Eine sehr ausgewogene Studie, die sich vor zu leichten Lösungen hütet, sowohl der Gefahr eines Armutsromantismus als auch einer Bürgerlichkeit entgeht, und die Probleme und Möglichkeiten der Orientierung aufzeigt.

Rom/Tutzing

Sr. M. Aquinata Böckmann OSB

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. DDr. HEINZ ROBERT SCHLETTE, 5205 St. Augustin 2, Siebengebirgsstr. 4 · Dr. BERNHARD UHDE, 7800 Freiburg, Belfortstr. 11 · Dr. HANS CZARKOWSKI, 5100 Aachen, Hermannstr. 14 · Dr. GUNTHER STEPHENSON, 6101 Traisa, Röderstr. 37 · Dr. GUIDO GROSSE BOYMAN, 4400 Münster, Lahnstr. 28

EVANGELIUM ALS GRUNDAUFTRAG DER KIRCHE¹

von Peter Hünemann

1. EINLEITUNG

Das Thema „*Evangelium als Grundauftrag der Kirche*“ klingt harmlos. Natürlich! Was sonst wäre der Grundauftrag der Kirche als die Verkündigung der frohen Botschaft? Das Thema scheint auch theologisch gesehen einfältig. Was sollte darin schon an Problematik stecken? Es heißt ja: „Geht hin in alle Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen“². Die Jünger werden zur Verkündigung des Evangeliums gesandt. Das ist ihr Grundauftrag.

Dieser Anschein wird bereits fraglich, wenn man im Neuen Testament nachschaut, was dort unter *Evangelium* begriffen wird.

Nach *Mk 1,14* ist Jesus der Kündler des Evangeliums, das Gott der Welt kundtut: Evangelium ist die frohe Botschaft Gottes. Sein Inhalt ist die Erfüllung der Zeit und die Nähe des Reiches Gottes.

Bei Paulus bezeichnet Evangelium Tod, Begräbnis, Auferstehung Jesu, weil darin die Gerechtigkeit Gottes erschienen ist: Der Anfang einer neuen Schöpfung³. Zum Evangelium gehört ebenso das Alte Testament, denn es zeugt von Christus⁴. Und — der Zukunft zugewandt — umschließt das Evangelium das geschichtsverändernde Wirken des erhöhten Herrn und seines Geistes⁵ bis hin zur Parousie. Dieses Evangelium wird verkündet⁶, aber es will ebenso im Leben der Gemeinden und des Apostels bezeugt werden⁷. Es erscheint in der Gesamtpraxis der Kirche.

Evangelium bezeichnet so das Heilsgeschehen, das Gott in und durch Jesus Christus gewirkt hat und immerfort wirkt. Es bezeichnet ebenso das Zeugnis, welches die Kirche von dieser Offenbarung abzulegen hat. Damit aber ist Evangelium als Grundauftrag der Kirche nur durch die Beziehung auf die Welt, die Wirklichkeit im Ganzen näher zu charakterisieren.

1.1 Das Evangelium — ein Weltverhältnis

Der Anschein von Harm- und Problemlosigkeit verfliegt völlig, sobald man aufgrund dieses Verständnisses versucht, die gestellte Thematik: ‚Evangelium als Grundauftrag der Kirche‘ näher zu erörtern. Man braucht die gegebene Formulierung nur negativ abzugrenzen, um sofort in eine Auseinandersetzung zu geraten.

¹ Vortrag im Rahmen der Studienkonferenz „*Evangelisation und Entwicklung — alternativ, komplementär oder identisch?*“, veranstaltet von der Thomas-Morus-Akademie, Bensberg, 2.—3. Juni 1975.

² *Mk 16,15*.

³ Vgl. *Röm 1,3—4*; *1 Kor 15,1*.

⁴ Vgl. *Röm 16,25 f.*

⁵ Vgl. *Eph 3,6*; *2 Thess 3,1*.

⁶ Vgl. *1 Kor 9,14*.

⁷ Vgl. *Phil 1,16*; *1,12*.

Wer etwa formuliert: Grundauftrag der Kirche ist das Evangelium und nicht die Politik, dem türmen sich die Probleme zu hauf. Gehört Politik nicht zum Evangelium? Ist die Verkündigung nicht immer politisch? Aber: Mein Reich ist nicht von dieser Welt! Usw. Aber warum überhaupt dieser Überschritt in die Abgrenzung? Kann man ihn nicht vermeiden? Selbstverständlich kann man das Wort Evangelium in unserem Titel durch „die Botschaft von Jesus Christus“ näher erläutern, diese Explikation dann wiederum erweitern und variieren. Man entwickelt so die Implikationen, die im Wort Evangelium stecken. Aber man verbleibt damit im Bereich einer Rede, die im Grunde tautologisch ist. Es entsteht lediglich ein Spiel mit sich gegenseitig bestimmenden Termini. Ein Spiel, dessen verführerischer Einfachheit die Theologie und auch die Verkündigung nur allzu leicht verfällt. Erst im Überschritt in die reale Abgrenzung beginnt das Wort Evangelium wahrhaft zu sprechen. Der Überschritt in die Abgrenzung ist eine Forderung der Sprache.

Diese Konkretion durch Abgrenzung aber ist auch vom Evangelium selbst her gefordert. Das Evangelium existiert nicht im luftleeren Raum. Es soll allen Geschöpfen verkündet werden. Es muß in der Welt gelebt werden. Dann aber springen sofort die Fragen auf: Was meint Evangelium? Es weist doch dem Einzelnen, den Gemeinden, der Kirche eine ganz bestimmte Stellung in der Welt zu. Nur in dieser Praxis wird ihr Wort verständlich. Wie sieht diese Stellung aus? Inwiefern transformiert das Evangelium das Dasein von Menschen für Menschen? Oder bildet es lediglich einen religiösen Überbau, der die Welt beläßt, wie sie ist? Beschränkt sich das Evangelium auf die Sakristei und den Kirchenraum? Auf das private Sündenbewußtsein oder wenige Stunden am Sonntag?

1.2 Die Problemstellung

Hunderte von Fragen stellen sich, je nachdem wo und wie nach dem Evangelium gefragt wird. Immer ergibt sich dann die Notwendigkeit, in einer standort- und perspektiven-bedingten Weise von Welt zu sprechen. Mit dem Rahmenthema der Tagung: *Evangelisation und Entwicklung* ist die Frage nach dem Evangelium in einen ganz bestimmten *Weltbezug* gestellt.

Damit das Thema: ‚Evangelium als Grundauftrag der Kirche‘ nicht in der Harmlosigkeit und Problemlosigkeit einer vom weltlichen Kontext absehenden Theologie der Wiederholung und der verdeckten Tautologien bleibe, gilt es zunächst eine Topografie des Weltbezuges zu entwerfen, auf den hin hier von Evangelium zu reden ist.

1.3 Eine topografische Skizze

Diese Topografie ist nicht einfach zu erstellen. Mit dem Stichwort „Entwicklung“ ist die neuzeitliche Weltverfassung angesprochen, und zwar gerade im Hinblick auf den tiefsten Konflikt, den es gibt. Diese Weltverfassung hat eine Lebensperiode der Menschheit abgelöst; die mit der

Entstehung der Hochkulturen etwa 4000 Jahre vor Christus begonnen hat⁸. Charakteristisch für die Arbeitsweise jener Periode war das auf die menschliche Hand zugeschnittene Werkzeug. Die Entwicklung der Maschine bis hin zur vollautomatischen Anlage, die Systematisierung der Energiezufuhr haben ein völlig verändertes Zueinander von Mensch und Welt herbeigeführt. Dieser veränderten Struktur entspricht der Übergang von der Subsistenzwirtschaft zum hochspezialisierten Handels-, Geld- und Marktsystem. Ermöglicht ist diese Umwandlung durch Bürokratie und Planung, den Ausbau eines planmäßigen Bildungssystems, der neuzeitlichen Wissenschaft, neuzeitlicher Organisationsformen der staatlichen Macht⁹.

Entwicklung bezeichnet so eine einschneidende Veränderung des menschlichen Verhältnisses zur zurückliegenden Geschichte und zur Zukunft. Die Welt der „Entwicklung“ ist weitgehend entstanden durch ein Brechen mit allen Aspekten des geschichtlichen Erbes. Indem sich der Mensch aber so distanziert zur Geschichte verhält, verfügt er zugleich auch darüber, welche Traditionen im öffentlichen Leben zur Geltung kommen sollen und welche nicht. Geschichte wie Zukunft werden nicht nur planbar, sie müssen geplant werden. Damit tauchen weltgeschichtlich gesehen zum ersten Mal Realutopien von der vollendeten Emanzipation des Menschen und einer idealen Gesellschaftsstruktur auf, die zurecht als „soziale Religionen“ bezeichnet werden¹⁰.

Wenn es folglich um Entwicklung und Unterentwicklung geht, dann handelt es sich nicht nur um ein wirtschaftliches Problem, die Aufarbeitung eines gewissen markt- und produktionstechnischen Rückstandes. Die Problematik umfaßt vielmehr alle Dimensionen gesellschaftlich-öffentlicher und privater Existenz. Es ist eine Frage, in der es ganz real um Leben und Sterben für die Habenichtse geht. Wird von seiten der Industrienationen diese Problematik zumeist unter dem Stichwort „Entwicklung“ angegangen, so von der anderen Seite zumeist unter dem Stichwort der „Befreiung“, der „Revolution“.

Die Problematik der zerspaltenen Welt wird dadurch noch verschärft, daß die Technik im buchstäblichen Sinn zur Gleichzeitigkeit der Völker geführt hat, ohne eine kulturelle Integration zu bewirken. So sind heute Völker und gesellschaftliche Gruppen füreinander präsent, deren Kulturen von der jüngeren Steinzeit bis zu den Hochkulturen in ihrer ganzen Bandbreite reichen. Und zugleich sind diese Kulturen insgesamt, mag es sich um Hochkulturen oder Stammeskulturen handeln, durch diese neue Lebensverfassung zutiefst erschüttert und fragwürdig geworden. „Das, was die Ethnologen jahrzehntelang teils mit Bedauern teils mit Faszination bei sogenannten primitiven, kleineren Völkerschaften und Stämmen studiert

⁸ Vgl. ALFRED WEBER, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München 1960.

⁹ Vgl. u. a. MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 51972. — HANS FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart 1967.

¹⁰ So neben MAX WEBER auch H. FREYER, ARNOLD GEHLEN.

und beschrieben haben, das Phänomen der Akkulturation, verbunden mit einem Zusammenbruch der die Gesellschaftsordnung tragenden Mythologie und Religion, wird nun auch bei den großen alten Kulturen und Religionen sichtbar . . . Die Lage ist wahrscheinlich ernster, als die meisten wahrhaben wollen¹¹.“

Was ergibt sich als Fazit aus dieser Besinnung auf die Topografie des Weltbezuges? Angesichts der bedrängenden, alle Lebensgebiete einbeziehenden Transformation wird die Beantwortung der Frage nach dem Evangelium als Grundauftrag der Kirche viel geduldige Arbeit, Überlegung, Auseinandersetzung und Streit notwendig machen. Es geht dabei nicht nur um die Frage einer theologischen Theoriebildung, die das Spezifikum des Evangeliums gerade im Hinblick auf die heutige Welt und ihre Probleme zur Geltung bringen will. Mindestens gleichgewichtig ist die praktische Problematik. Theoriebildung geschieht ja nie ohne einen Kampf um Neustrukturierungen der Praxis, ohne entsprechende Institutionalisierungen. Theorie und Praxis bilden ein sich wechselseitig bedingendes Gefüge. Der Prozeß der theoretischen und praktischen Einstellung der Kirche auf die heutige Weltsituation ist noch keineswegs abgeschlossen.

Im Rahmen der sich so zeigenden Großproblematik können die folgenden Ausführungen nur einen bescheidenen Beitrag leisten. Es gibt in der gegenwärtigen Kirche eine Reihe typischer Positionen, die die Frage nach dem Evangelium als dem Grundauftrag der Kirche in unserer Zeit beantworten. Es handelt sich dabei um Auffassungen, die in je unterschiedlicher Dichte und Prägnanz sowohl in der theologischen Literatur wie in den praktischen Lebenseinstellungen der Gläubigen, der Gemeinden und der Kirchenleitung vorkommen. Diese drei typischen Konzeptionen sollen im folgenden dargestellt und einer theologischen Kritik unterzogen werden. Diese theologische Kritik, die an den herrschenden Grundkonzeptionen ansetzt, stellt einen schmalen aber unerläßlichen Beitrag zu jenem Prozeß dar, in dem sich Evangelium als Grundauftrag der Kirche in dieser Zeit neu artikuliert.

2. DREI GÄNGIGE MODELLE

2.1 Das Evangelium — Triebkraft für geschichtliche Projekte

Die erste, vielleicht mehr praktisch als theologisch-theoretisch vertretene Grundkonzeption in der Kirche ist dadurch gekennzeichnet, daß für sie die konkrete Lebensproblematik der Menschheit, die Überwindung des bestehenden Konfliktes die geschichtliche, menschheitliche Aufgabe schlechthin darstellt. Man fühlt sich bestätigt durch Sätze der päpstlichen

¹¹ KLAUS KLOSTERMAIER, *Weltkulturen — Weltreligionen — Weltmission*. In: JOSEF SCHMITZ (Hrsg.), *Das Ende der Exportreligion*. Düsseldorf. 1971, 68.

Enzyklika *Populorum progressio* wie diesen: „Es geht darum, eine Welt zu bauen, wo jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Nationalität ein wirklich menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung von seiten der Menschen oder von Naturkräften, die noch nicht vollständig beherrscht werden¹².“

Die theologische Begründung für dieses Verständnis wird darin gesehen, daß das Evangelium den Menschen radikal in den Dienst am anderen, beziehungsweise an der Gesellschaft stellt. Kirche bildet kein Ziel in sich selbst, sie hat sich vielmehr ständig zu transzendieren auf die Konflikte, das Leid der Menschen hin. Evangelisation zielt folglich auf die Mobilisierung der einzelnen und der christlichen Masse. Sie kommt dort in ihr Ziel, wo Menschen aus ihrer christlichen Motivation heraus aktiv werden im Sinne der vorgegebenen geschichtlichen Aufgabe. Theologisch gesehen werden die Religionen der Völker als die ordentlichen Heilswege bezeichnet, denen die Kirche und ihre Verkündigung als außerordentlicher Heilsweg zugeordnet wird¹³. „Mission als direkte Bekehrung darf es nicht geben. Die Mission darf keine andere Sorge haben, als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde¹⁴.“

Es macht hinsichtlich der prinzipiellen Auffassung vom Evangelium dann keinen großen Unterschied, ob eine solche Konzeption in den Kirchen der westlichen Industrienationen dahin führt, die Entwicklungshilfe der Missionierung schlechtweg vorzuordnen. Oder ob in den armen Ländern die Motivationskraft christlichen Glaubens einfach in den Dienst einer revolutionären Zielsetzung gestellt wird. In beiden Fällen geht es um den Vorrang des geschichtlichen Projektes. Das Evangelium steht im Dienst der menschlichen Aufgabe.

Die Grundfigur dieser ersten theologischen Position ist nicht neu. Sie taucht sowohl in der antiken wie in der mittelalterlichen Reichs- oder Kaisertheologie auf¹⁵. Auch hier war das geschichtliche Projekt, das Reich, der vorgegebene Rahmen, in dem allein, und zwar als motivierende Kraft das Evangelium zur Auswirkung kommen sollte. Die Differenz zwischen der antiken, beziehungsweise mittelalterlichen Reichstheologie und der heutigen „Entwicklungs“- beziehungsweise „Revolutions“-Theologie besteht vor allem darin, daß in der Reichstheologie die öffentliche Ordnung als eine bereits gegenwärtige, geschichtlich gegebene gesehen wird, während es in der Neuzeit um eine allererst herzustellende öffentliche Ordnung geht.

¹² *Populorum progressio*, Nr. 47 (Herderkorrespondenz, Mai 1967).

¹³ Vgl. HEINZ ROBERT SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie, Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“*. Freiburg 1963, QD 22, 85.

¹⁴ HUBERTUS HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*. Düsseldorf 1968, 241.

¹⁵ Vgl. PETER HÜNERMANN, *Reich Gottes*. In: *Sacramentum Mundi*, Freiburg, Basel, Wien 1969, Bd. IV, 144 ff.

2.2 Das Evangelium — Grund der Kirche

Diese zweite Grundposition ist der ersten dialektisch entgegengesetzt. Das Evangelium muß um seiner selbst willen verkündet werden. Hier geht es um den Gehorsam gegenüber Gottes Wort und Werk. Das Evangelium begründet einen eigenen Bereich menschlicher Realität: Die Kirche. Ziel der Evangelisation ist die *implantatio ecclesiae*. Die Kirche gründet im Evangelium, hat ihren eigenen Existenzgrund, ihre eigene Legitimation; sie hat ihre eigene Autorität, ihren eigenen Zugang zur Wahrheit.

Neben der Kirche gibt es autonome Bereiche des gesellschaftlich-öffentlichen Lebens. Deren Autonomie ist nicht absoluter, sondern relativer Art, insofern auch diese Bereiche letztlich auf Gott, den Schöpfer, zurückverweisen und seinem Endgericht unterworfen sein werden. In ihnen wirken eigene Triebkräfte, eigene Gesetzmäßigkeiten, die als solche zu respektieren sind. Es gibt folglich ein Nebeneinander von Kirche und Gesellschaft. Beides ist auf keinen Fall zu vermischen.

Diese Konzeption bildet weitgehend den Hintergrund für die Lehraussagen des ersten Vaticanums. Hier wurde gegenüber der nationalstaatlichen Souveränität die eigenständige Souveränität der Kirche herausgestellt, gegenüber dem Anspruch der Wissenschaft der eigenständige kirchliche Zugang zur Wahrheit aufgrund der Offenbarung betont¹⁶. Diese Theologie liegt der vatikanischen Konkordatspolitik ebenso zugrunde wie dem Institut der Nuntien. Sie gewährt den Kirchen, welche in Diktaturen leben, oftmals die Möglichkeit, ein Minimum an Eigenständigkeit zu bewahren. Die Kirche stellt dann neben bzw. im Staat eine eigene, sich des Politischen enthaltende Größe dar. Dort wo die Kirche „in possessione“ ist, führt diese Grundposition oftmals zu allen möglichen Formen des *Integralismus*, da alle Fragen sittlicher Natur — und das sind alle öffentlich-rechtlichen Fragen — dann leicht dem kirchlichen Bereich zugeschlagen werden.

Diese zweite Grundposition offenbart sich als die direkte Umkehrung der ersten: War dort das geschichtliche, menschliche Projekt leitend, so ist diese geschichtliche Aufgabe hier sekundär. Primär geht es um das Evangelium und um die Einpflanzung der Kirche. Das heißt für unsere Problematik: Zuerst Mission, dann auch, je nachdem, Entwicklungshilfe oder sonstiges politisch-gesellschaftliches Engagement. Hinsichtlich dieses ganzen Feldes der geschichtlichen Aufgabe hat die Kirche zwar eine Richtlinienkompetenz in ethischen Fragen aufgrund des ihr anvertrauten Evangeliums, sie steht aber nicht unmittelbar in der Verantwortung der Realisierung. Das ist Sache der öffentlichen Autoritäten und gesellschaftlichen Gruppen bzw. der Christen in ihrer Eigenschaft als Bürger.

¹⁶ Vgl. HERMANN JOSEF POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten Voten der vorbereitenden Kommission*. Freib. Theol. Studien, 87. Freiburg, Basel, Wien 1968.

Auch hier liegt gewisse Analogie mit mittelalterlichen Positionen auf der Hand, man denke etwa an den *Dictatus Papae* Gregors VII.

2.3 Die Einheit von Evangelium und geschichtlicher Aufgabe

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung ist seit Anbeginn von der Überzeugung geleitet, daß es nur eine Berufung des Menschen zum Heil gebe und daß der Weg zum Heil ein einziger, integraler Prozeß sei, der trotz eschatologischer Zielsetzung alle Momente geschichtlicher Existenz umgreife. Gott geht es bei der Erlösung um den ganzen Menschen, das heißt auch um alle gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen Momente, die seine Existenz mitbestimmen¹⁷. Daraus ergibt sich die grundsätzliche Koinzidenz zwischen der angemessenen Leitidee der Lösung für die augenblickliche gesellschaftliche Konfliktsituation und die Verkündigung des Evangeliums.

Wie ist diese Einheit näher zu bestimmen? Nach GUSTAVO GUTIÉRREZ gehört zur ursprünglichen Botschaft Jesu die Verkündigung des Reiches Gottes als des „Endes jeder Herrschaft von Menschen über Menschen: . . . es ist ein Reich des Widerspruchs gegen die etablierten Mächte¹⁸.“ Diesem Moment in der Botschaft Jesu Christi entspricht die revolutionäre Utopie. Sie entspringt der beweglichen, Veränderung verursachenden und Zukunft antizipierenden Phantasie. In dieser Utopie, die sich gegen die menschenunwürdigen, zeitgenössischen Verhältnisse richtet, begegnen sich Evangelium und politische Aktion. Die Utopie gibt „der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Befreiung ein menschliches Antlitz, im Licht des Evangeliums offenbart dieses menschliche Antlitz Gott“¹⁹.

Das Evangelium als Grundauftrag der Kirche und die politisch gesellschaftliche Aktivität zur Erreichung der geschilderten Utopie bilden so eine Einheit, wenngleich das Evangelium an sich über die leitende, geschichtliche Utopie noch einmal hinausragt. Die eschatologische Vollen- dung ist auch für GUSTAVO GUTIÉRREZ mehr als die Überwindung der konkreten geschichtlichen Konfliktsituation.

Aus dem geschilderten Verhältnis folgt, daß Evangelisation und politische Aktion, Meditation und Revolution zwei Momente ein und derselben Realität sind. Es kann nur ein Ineinander von Evangelisation und politisch-gesellschaftlichem Engagement geben.

¹⁷ Vgl. EDUARDO F. PIRONIO, *Der neue Mensch — Theologische Besinnung auf das Wesen der Befreiung*. In: PETER HÜNERMANN / GERD D. FISCHER (Hrsg.), *Gott im Aufbruch — Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*. Freiburg 1974, 41—69.

¹⁸ *Theologia de la Liberación — Perspectivas*. Lima Peru 1971 (CEP 3) 295. GUTIÉRREZ zitiert hier zustimmend W. PANNENBERG, ohne auf die Herkunft des Wortes aus dem Kommunistischen Manifest zu verweisen.

¹⁹ GUTIÉRREZ, a.a.O. 306.

Spiegelt sich in dieser dritten Position die Auffassung der mittelalterlichen Franziskaner-Spiritualen wieder? Es wäre reizvoll, dieser Frage nachzugehen. Sie würde manche Beurteilungskriterien für die heutige Zeit hergeben.

Die Besinnung auf die drei gängigen Modelle läßt den nachdenklichen Betrachter einigermaßen perplex zurück. Keine Position ist dabei, die nicht eine gewisse Plausibilität für sich in Anspruch nehmen, theologische Gründe vorweisen könnte. Allerdings führen sie zu sehr unterschiedlichen Konsequenzen. Kann kirchliche Praxis einfach eines dieser Modelle als Leitlinie übernehmen? Es soll im folgenden Abschnitt versucht werden, durch eine Bestimmung des Ortes Jesu Christi in der Welt zu einer Differenzierung und Nuancierung dieser Modelle beizutragen.

3. DER ORT JESU CHRISTI IN DER WELT

3.1 Israel — eine Welt der Fraglichkeit Gottes

Um den Ort Jesu Christi in der Welt zu charakterisieren, ist es notwendig, von den entscheidenden Grunderfahrungen Israels auszugehen. Israels Erfahrung war zur Zeit Jesu theologisch gesehen durch zwei Momente charakterisiert:

1. Israel hatte in der Bitterkeit des Exils erfahren, daß sein Gott Jahwe in keiner Weise gebunden ist an irdische Machtgestalten, an Priestertum, Königtum, Stadt und Land. Indem Jahwe all dies seinem Gericht unterwirft, erweist er sich als der allen Geschöpfen gegenüber unendlich überlegene Gott. Weil die Heiden ihm in diesem Gerichtsgeschehen zu dienen haben — so die theologische Reflexion des *Deuterocesaja* — wird er als der alleinige Herr des Himmels und der Erde, als der Herr der Geschichte erkannt. Hier vollzieht sich menschheitsgeschichtlich jener Entgötterungsprozeß, der von da ab jeden Typ von Religion als unangemessen entlarvt, der von einer irgendwie beschaffenen Kontinuation Gottes zur Welt bzw. zu irgendwelchen geschichtlichen Gestalten ausgeht²⁰.

2. Israel muß sich als ein Volk bekennen, das den von Jahwe geschlossenen Bund — soweit es an ihm selbst ist — zunichte gemacht hat. Ihm ist menschliche Freiheit in ihrer furchterregenden Negativität aufgegangen. Geschichtliches Dasein ist so beschaffen, daß das Volk wie der einzelne Mensch Gott ausschließen kann und faktisch ausschließt. Ist aber damit nicht der Bund Jahwes mit Israel selbst entgöttert? Kann nicht das, was vor dem Exil geschah, immer wieder geschehen? Die Propheten sprechen deswegen von einem neuen Geist, von einem neuen Herzen²¹. Aber wie ist diese Verheißung einzulösen? Weder durch eine apokalyptische Erwar-

²⁰ Vgl. CLAUS WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, Kapitel 40—66. ATD 19, Göttingen 1966, 16—18. — MARTIN BUBER, *Der Glaube der Propheten*. In: *Werke*, München 1964, Bd. II. 456 f.

²¹ Vgl. *Jer 31,31—34* u. ö.

tung, — das Endgericht allein würde Gott nicht zum Herrn freier ihn anerkennender Menschen machen, — noch durch eine erneuerte Gesetzesfrömmigkeit, durch Zelotentum oder eine Tempeltheologie.

Die Frage, die sich hier auftut, ist eine Gottesfrage. Sollte sich diese prophetische Verheißung nicht erfüllen, ist Gott dann nicht für die Menschen passé? Warum? Gott mag in dieser Situation immerhin als entzogener Urgrund der Schöpfung fungieren. Im Reich der Freiheit kann er höchstens als ein Soll auftauchen. Wie die Geschichte faktisch läuft, wird der Mensch schuldig an diesem Soll. Gott findet als Gott keine Anerkennung durch die menschliche Freiheit. Damit aber ist Gott selbst zur bloßen Grenze von Freiheit degradiert, eine Grenzrealität, von der her allenfalls eine Negation — die Verurteilung — menschlicher Freiheitsgeschichte ausgehen kann. Das bedeutet, daß ernsthaft vom Gottsein Gottes in der Geschichte nicht zu reden ist. Wie aber ist dann weiter von ihm als dem Schöpfer zu reden, es sei denn im Sinne eines Problembegriffes?

3.2 Reich Gottes und Karfreitag

Jesu Verkündigung des Reiches Gottes bildet eine Antwort auf diese Gottesfrage. Jesus verkündet die Herrschaft Gottes, die zugleich Grund seines Lebens und Wurzel seiner Freiheit ist. In ihm kommt zum Vorschein, wie das Herr-sein Gottes bestimmendes Prinzip menschlicher Freiheit ist, ohne diese Freiheit zu vergewaltigen. Und ohne daß diese Freiheit je von ihrem Grund abweicht. Die Passionsgeschichte bezeugt, daß Jesus bis in sein Leiden hinein festhält an der Herrschaft Gottes. Seine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat. Das Abendmahlswort, das in *Lk 22,15—18* überliefert ist, bezeugt die Treue Jesu bis ans Ende: „Ich sage euch, ich werde von jetzt ab nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt.“ Gott bleibt der restlos Bestimmende seiner Freiheit bis zum blutigen Ende.

Aber wenn Gott als der Verheißene, als mögliche Zukunft in Jesus Christus wirklich nahegekommen ist, wenn in Jesus sein Reich angebrochen ist, ist dann mit dem Karfreitag Gott für die Menschen nicht endgültig eliminiert worden? Eliminiert von der geschichtlichen Mächtigkeit der Menschen, die sich seiner Nähe gegenüber verschließen können? Ist Jesu Leben und die darin zutage tretende Herrschaft Gottes nicht wie eine winzige Hallig im Meer der Geschichte, die eben aufgetaucht, von der nächsten Flut bereits verschlungen ist?

Für wen die Geschichte Jesu mit seinem Tod endet, für den kann es zwar noch das Philosophieren über Gott geben. Er wird vielleicht zu einem entzogenen und verborgenen Urgrund gelangen. Aber die Frage nach Gott in der Geschichte ist nicht mehr zu beantworten. Sinnvolle und verantwortbare Rede von Gott in der Geschichte, Rede vom Volke Gottes, von seinem Bund steht und fällt — nach den Exilserfahrungen Israels — menscheitsgeschichtlich gesehen mit der Frage nach der Auferstehung Jesu von den Toten und der Geistsendung über die Gemeinde. So ent-

scheidet die Auferstehung Jesu von den Toten über den Sinn seiner Verkündigung und seines Lebens. Aber nur zur Hälfte. Jesu Auferstehung wäre irrelevant für die Geschichte der Menschen, wenn Jesus vom Vater lediglich zu einer Insel der Seligen entrückt worden wäre. Wenn im Tod und in der Auferstehung Jesu die menschliche Schuld, der bornierte Selbstbehauptungswille, die Sünde nicht von der Wurzel her unterfangen und entmachtet wird, ist die Sendung Jesu gescheitert. Eine Rede von der Präsenz Gottes in der Geschichte verböte sich.

3.3 Erhöhung des Herrn und Sammlung der Gemeinde

Die Kreuzigung Jesu hat nochmals mit letzter Schärfe gezeigt: menschliche Freiheit ist mächtig, sich in sich selbst zu stellen und Gott auszuschließen, auch angesichts der Gabe und Zuwendung Jesu. Aber selbst solche schuldige, sich abriegelnde Freiheit — die Jünger hatten ihn alle verlassen und waren geflohen, Petrus hatte ihn verraten — vermag nicht, sich der ihr widerfahrenden, sich mit ihr identifizierenden Liebe zu entziehen. Dies ist der Kern der Ostererfahrungen der Jünger.

Jesus hat seinen Tod als einen nichts auslassenden Akt der Solidarisierung mit den Sündern vollzogen. In dieser, von der Dynamik Gottes her bestimmten Hingabe, hat sich sein Lebensweg erfüllt. Diese Hingabe Jesu am Kreuz ist durch die Auferstehung zu bleibender und unverrückbarer Wirklichkeit erhöht. Damit ist der schuldigen, menschlichen Freiheit der Jünger eine Gabe eingepfropft, welche ihre sich in sich selbst versteifende, sündige Freiheit provoziert, bedrängt und ihnen die Chance gibt, sich selbst in neuer Identität von ihm her zu finden. Gegenüber dem Soll des Gesetzes, das menschlicher Freiheit äußerlich richtend entgegensteht, ist damit der menschlichen Freiheit ein freiheitliches „Mitbestimmungsprinzip“ eingestiftet worden. Genau darauf weist Paulus im *Römerbrief* hin: „Werke des Gesetzes machen niemand gerecht vor ihm. Durch das Gesetz kommt die Erkenntnis der Sünde. Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit vor Gott offenbar geworden, die vom Gesetz und den Propheten bezeugt wurde: jene Gerechtigkeit von Gott, die durch den Glauben an Jesus Christus kommt, eine Gerechtigkeit für alle, die glauben²².“

Daß diese „Mitbestimmung“ menschlicher Freiheit durch Jesus Christus bleibend Frucht zeitigt und sich in dieser Geschichte als endgültige Übermacht erweisen wird, ist Glaube und Hoffnung des Volkes Gottes in und nach Jesus Christus. Theologisch gesehen gründet diese Zuversicht darin, daß in der vorbehaltlosen Hingabe Jesu an die Sünder die freiheitliche Dynamis Gottes selbst, sein Geist der menschlichen Freiheit geeint wurde. Wo sich infolgedessen Umkehr ereignet, beginnt ein Prozeß, den Paulus *Röm 8,38f* so charakterisiert: „Ich bin gewiß, weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, noch Mächte, weder Gegenwärtiges, noch

²² *Röm 8,20*.

Kommendes, weder Hohes noch Tiefes, weder überhaupt etwas in der Welt wird uns zu trennen vermögen von der Liebe Gottes, die ist in Christus Jesus unserem Herrn.“

Indem Gott sich durch die Hingabe Jesu Christi an die Menschen mitten im Raum menschlicher Freiheit behauptet, Sünder an sich bindet, ist das Unterpfand für die endgültige Vollendung des Menschen, der Geschichte und der Schöpfung gegeben.

3.4 Kirche für — gegen Welt

Aus dieser Konstitution der Kirche ergibt sich der eigentümliche Weltbezug der Kirche. Kirche besitzt einen ihr selbst unverfügbaren Grund, und dies, obwohl sie ganz und gar Resultat menschlicher Freiheit ist. Sie entsteht aus der Umkehr. Insofern ist sie Ergebnis menschlicher Freiheit. Aber Bekehrung ist grundlegend Geschenk, Frucht der Liebe Jesu Christi und des in seiner Liebe den Menschen erreichenden Geistes Gottes. So wird, wer sich bekehrt und glaubt, in ein Miteinander aufgenommen, das ihn auf unverfügbare Weise und damit auf unbedingte Weise an die anderen bindet und ihn selbst ebenso wie die anderen mit einer unendlichen Würde begabt. Mit dieser Unverfügbarkeit ist zugleich höchste und unbedingte Befreiung der Freiheit gegeben. Bildlich drückt das Neue Testament diesen Gedanken aus, wenn von der Gemeinde gesagt wird, sie sei Tempel des Geistes, sie gehöre nicht sich selbst²³.

Daraus ergibt sich logisch die eigentümliche Beziehung der Gemeinde zur Welt. In einer verdichteten Form ist diese Beziehung *Joh 17* dargestellt.

Joh 17,14—16 heißt es im Blick auf die Jünger: „Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt haßt sie, denn sie sind nicht aus der Welt, wie auch ich nicht aus der Welt bin. Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmst, sondern daß du sie vor dem Bösen bewahrst.“

Wie Jesus nicht aus der Gegebenheit der Welt, nicht aus der Selbstverständlichkeit geschichtlichen Geschehens ist, sondern das von ihm verkündete Reich Gottes den Lebensgrund seines Daseins und die Substanz seiner Freiheit ausmacht, so hat die nachösterliche Gemeinde ihren Ursprung im Geist Gottes. Gerade weil sie so ihren Ursprung nicht in der Welt hat, deswegen trifft sie der Haß der Welt.

Auf diesen ersten Schritt aber folgt sofort — Vers 18 — der nächste: „So wie du mich in die Welt gesandt hast, so sende ich sie in die Welt.“ Und es wird hinzugefügt: „Und für sie heilige ich mich, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien.“ Ἀγιάζειν meint heiligen und opfern. BULTMANN schreibt zur Stelle: „Im Opfer ist er (Jesus) in der göttlichen Weise so gegen die Welt, daß er zugleich für sie ist²⁴.“ Gerade auf diese Weise aber ist nach Johannes die Gemeinde in die Welt gesandt: im „Gegen“ und „Für“, das die geschichtlich konkrete Gestalt des Opfers

²³ 1 Kor 3,16 f.

²⁴ RUDOLF BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 151957, 391.

trägt. Diese Sendung aber kommt dort zu ihrer Erfüllung, wo die Welt zum Glauben kommt, d. h. wo sie wiederum in jene Relation gelangt, in die sie ursprünglich gehört. Diese Gewinnung des Ursprungs aber vollzieht sich für die Welt vermittels der Sendung der Kirche. Diese Sendung trägt die Gestalt des Kreuzes.

Damit scheinen sich die Linien des Bezuges von Evangelium und weltlichen Realitäten zu verwirren. In Wirklichkeit gewinnen sie die eindeutige Klarheit und die Gebrochenheit des Kreuzes. Das soll in einer kritischen Reflexion auf die drei Modelle aufgewiesen werden.

4. KRITISCHE ANMERKUNGEN ZU DEN DREI MODELLEN

4.1 Das Evangelium — Triebkraft für geschichtliche Projekte und Krise ihres „weltlichen“ Wesens

Das erste Modell der Interpretation von Evangelium als Grundauftrag der Kirche kennzeichneten wir oben durch den Zusatz: Das Evangelium — Triebkraft für geschichtliche Projekte. Damit ist zweifellos ein fundamentaler unaufhebbarer Grundzug des Evangeliums und der Kirche getroffen. Evangelium ist Gottesgeschehen in die Welt hinein. Gott selbst gibt sich ein Verhältnis zur Welt und in dieses Verhältnis ist die Kirche mit einbezogen. Das erlösende Wirken Gottes gilt den konkreten Menschen der Geschichte. Das bedeutet, daß die Kirche aus der Zuwendung Gottes heraus gesandt ist in die konkrete geschichtliche Welt, hineingestellt in ihre Konflikte und Leiden. Solche Worte aber bleiben leer, wo die einzelnen Glaubenden sich nicht ebenso wie die Gemeinden mitverantwortlich wissen für die großen politisch-öffentlichen Projekte wie die großen kulturellen Aufgaben der Menschheit unserer Zeit. In diesen Projekten konzentriert sich ja gleichsam die ganze Energie der Menschheit, aus menschenunwürdigen Verhältnissen herauszufinden.

Ist Kirche so nur Kirche im Überstieg in die Welt, im Sich-Einlassen in konkrete Projekte, so erfolgt dieser Überstieg doch jeweils in der Kraft des Geistes Gottes. Der Geist, der Jesus Christus in die Hingabe an die Menschen geführt hat, ist der Geist, der die Kirche beseelt. Gerade weil sie aber auf diese unbedingte Weise Gottes die Menschen, die großen und die kleinen Projekte bejaht, ist ihre Solidarität getragen von einer kritischen Wendung gegen jenes „weltliche“ Wesen, das sich in den menschlichen Vorhaben immer wieder breitmacht und Ausdruck der Selbstmächtigkeit, des bornierten Herrschenwollens, der Sünde ist.

Gerade wo die Gemeinde diese kritische Solidarität der Liebe Jesu Christi übt, wird sie sich das Mißfallen, ja den Haß der Welt zuziehen. Sie wird gerade in solchen Momenten der Ablehnung sehr handgreiflich spüren, daß sowohl ihre Solidarität wie ihre kritische Funktion nur möglich sind aus jener Eigenständigkeit, die ihr von Gott selbst zugewachsen ist. Gerade wo die Kirche gleichsam in selbstvergessener Hingabe an die

Menschen, an ihre Sorgen, an ihre Projekte lebt, wird sie auf ihre Selbständigkeit, die nicht aus der Welt ist, gestoßen.

So aber wird sich der Glaube auch noch einmal gegenüber den vielfältigen Religionen der Völker profilieren. Er wird sich als die Kraft erweisen, die, von Gott herkommend, ein volles, der heutigen geschichtlichen Situation entsprechendes Leben im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe ermöglicht.

4.2 *Implantatio ecclesiae — Implantatio hominis*

Das zweite Modell geht aus von einem Verständnis des Evangeliums als des Grundes und der Begründung der Kirche. Mit diesem Ansatz ist eine unaufhebbare Grundwahrheit des Evangeliums getroffen, denn in ihm tritt die Instanz Gottes dieser Geschichte zutage. Evangelium zielt auf Bekehrung und bildet so den Grund der Kirche. Aber Kirche ist erst dort im vollen Sinn Kirche, wo sie nicht als abgesonderter Bereich existiert. Die Kirche ist nicht Israel, das ausgesonderte Volk, das darauf wartet, bis Gott selbst die Heiden in der letzten Zeit hinzufügt. Die Kirche ist erfüllt vom Glauben, daß diese letzte Zeit angebrochen ist und daß ihre Sendung infolgedessen die Welt ist. Deswegen verliert Kirche den Geist dort, wo sie die weltgeschichtlichen Probleme, die menschheitlich bewegenden Fragen nicht zu ihren Fragen macht. Sie verleugnet sich selbst, wo sie sich einfach auf sich zurückzieht. Der Grund: Sie hat ihr Selbstsein in jenem Gott, der die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn für sie dahin gegeben hat²⁵.

Von daher ergibt sich, daß das Evangelium nur dort verlautet, wo es nicht als abgesonderter Wort verkündet wird, das wiederum in die Absonderung führt, sondern als ein Wort, das in die Sendung, in die Solidarität hineinführt. *Implantatio ecclesiae*, Einpflanzung der Kirche, geschieht erst dort, wo sie zugleich und in einer Einpflanzung des Menschen, Aufblühen seiner Freiheit ist. Jedes andere Vorgehen führt zur Einpflanzung einer Sekte. Dieser Selbstgewinn der Kirche gerade durch das Hinausgehen über sich selbst aber führt noch einmal in einer neuen Weise vor das Kreuz: Bedeutet doch diese Transzendenz in die Zeit, daß die Kirche und das heißt konkret: Die Gemeinden, die einzelnen Glaubenden, Kreuz und Leid der Menschen als ihre eigenen zu übernehmen haben.

4.3 *Der Vorbehalt des Geistes*

Das dritte Modell ging von dem Ineinsfall der politisch-gesellschaftlichen Aktion und dem Evangelium in der historischen Utopie aus. Hier ist für diese theologische Konzeption der Ort, wo Evangelium und Welt vermittelt sind. Hebt sich hier die in den beiden vorausgegangenen Schritten geschilderte Dialektik auf? Die Antwort lautet: „Es ist nur ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus²⁶.“

²⁵ Joh. 3,16.

²⁶ 1 Tim 2,5.

Und diese eine Vermittlung vollzieht sich durch die Zeiten hin in dem einen Geiste Jesu Christi. Was bedeutet dies konkret? Es gibt so wenig eine reine, heilige Utopie, welche die menschlich-geschichtliche Realität mit Gott vermitteln könnte, wie es ein reines, heiliges Gesetz gibt, das aus sich die Menschen zum Heil befreite. Kreuz und Auferstehung haben die grundsätzliche Ambivalenz alles menschlichen Projizierens offenbar gemacht. Von daher stehen alle diese Realitäten unter den Menschen, nicht zwischen ihnen und Gott. Von dem Stand her, den er durch Gottes Rechtfertigung in Jesus Christus gewonnen hat, besitzt der Christ eine Freiheit gegenüber der Utopie wie gegenüber dem Gesetz. Er kann und muß sich kritisch zu beiden verhalten, er hat alles zu prüfen und das Gute zu behalten.

Konkret, im Hinblick auf die Theologie von GUSTAVO GUTIÉRREZ, wäre also zu fragen: ist die Beendigung der Herrschaft von Menschen über Menschen jenes utopische Element, das in der Botschaft Jesu Christi steckt? Müßte eine solche Aussage nicht ergänzt werden — gerade im Hinblick auf den alttestamentlichen Wurzelgrund der Verkündigung Jesu — durch den anderen Satz: Es geht um die Aufrichtung der Herrschaft des Menschensohnes, der — als Messias, als Statthalter Gottes — das Volk Gottes in Gerechtigkeit weidet? Die formale Widersprüchlichkeit beider Sätze zeigt, daß die Auflösung in Gott und seinem Geist selbst zu suchen ist. Daraus folgt, daß auch in der Wahl der langfristig leitenden, öffentlich-politischen Leitidee kritisches abwägendes Verhalten, sorgfältiges Prüfen, vonnöten ist. Es gibt kein vom Evangelium her eindeutig ausgewiesenes Leitbild²⁷. Evangelium als Grundauftrag der Kirche bedeutet auch, daß die Kirche und ihre Glieder mit allen Menschen ringen um die rechte Gestaltung der Zukunft, mit Einsatz all ihrer Freiheit, aber auch mit Einsatz all ihrer geschichtlichen kritischen Vernunft. Auch hier schiebt sich das Kreuz dazwischen und durchkreuzt eine zu einfache glatte Lösung.

²⁷ Diese Einseitigkeit liegt m. E. vor, wenn GUSTAVO GUTIÉRREZ eine Linie vom Evangelium über die Utopie zur Revolution zieht: vgl. a.a.O. 293—298.

COMMUNITY AND SALVATION IN THE NIGERIAN INDEPENDENT CHURCHES*

by Kenneth Enang

An atmosphere of deep participation gripped the whole congregation as the members sang hymns of biblical and African origin. The drummers pounded incessantly enormous African drums, others clapped joyously their hands and danced happily as if all had a single birthday. Suddenly a member, taken up by the rousing hymns, fell into a trance-like state and shook considerably. Other sets of spontaneous, melodious songs were well interspersed with sufficient room for sermon, prayers and admonitions. After blessing a closing hymn brought the gathering to a happy end, the members returning home rather filled with inward gratification.

This is a very brief description of the congregational worship in *St. Joseph's Chosen Church* in the heart of Abak town on a Sunday in September 1974. For an untutored mind on African ways of life, this seems to be an ostentatious, wild display of an enthusiastic christianity by a completely aberrant and ignorant congregation since the activities displayed by such a congregation are strange to him. But this would be a very superficial judgement. If one endeavours to penetrate into what lies beneath one is amazed by the deep spiritual value expressed here in concrete ecstatic forms. For the participants at such a service this value means the experience of salvation in a community of brothers and sisters bound together by God's grace.

Abak is typically rich in such churches with pentecostal emphasis. The churches are either offshoots of the mission churches or have grown up under the careful leadership of a native figure. In both cases they are independent in administration and worship. Their main features are the pneumatological stress and the emphasis on the visible manifestations of God's power in their midst through the Holy Spirit¹. Only such churches will be considered in this article and for a working heading I shall give them the general designation *Independent Churches*².

* This article is mainly devoted to the independent churches in the Annang primal society. The ones in this area show the same characteristics as in other parts of Nigeria if not, in fact the whole of Africa as certain references will confirm in this contribution. Annang is made up of the administrative districts of Ikot Ekpene and Abak in South Eastern State, Nigeria.

¹ For a detailed description of the central features of Nigerian pentecotalism see HAROLD W. TURNER, *Pentecostal Movements in Nigeria*, in: *Orita*, VI/1 June 1972, 39—47

² The independent churches in Anhang take different names as *Prayer Houses* (Ufok Akam), *Healing Church* (Ufok Abasi ukok udongo)

The Annang understanding of Community

Before we touch the heart of our theme, it is useful to cast a brief look at the understanding of community among the Annang. For the Annang, community is primarily a social and religious concern seen in a single oneness. In this totality is embedded anything or being that can come into communion with men, be they spirits, ancestors or even inanimate objects. God, known as Abasi in Annang language, speaks too to man in the community³ either in a personal encounter or through the myriads of divinities who frequently act as his agents.

Abasi possesses an abundance of power. Yet he seems not to exercise this power especially in his relations to ghosts, divinities and evil magic forces for these exert a terrifying influence and disagreeable nuisance upon the life of people without the all powerful God interfering⁴. He gives in this sense the impression of a withdrawn God. That is why people do not have any altar or shrine or grove for him but for the divinities. Interesting enough however, is the fact that people do not fail to call upon him by every sacrifice to the divinities like Obot (creation divinity) Idio (fertility divinity) Ndem Isong (chief divinity) etc. This serves to demonstrate the truth that although the omnipotent God does not exercise his power to prevent the causes of misfortune he doesn't remain dormant when sacrifices are offered to get rid of it. Abasi is the ultimate receiver of the propitiatory sacrifice and eliminates ills if he so wishes. He is powerless in causes yet mighty in elimination.

Anyone provoking the divinities by breaking a moral law or by not offering an appropriate sacrifice is believed to be surely met by a severe divine retribution either in the form of sickness or death. Sickness or any other form of misfortune is therefore attributed to a supernatural cause. This causality in the Annang system of thought seems to spread to the neighbouring northern Igbo, for SHELTON observes, „The Igbo insists that an effect has a cause and theoretical causes are generally explained in supernatural terms“⁵.

Unobservable forces (ekpo) inhabiting the observable universe function too as supernatural causes of specific events, if these ekpo are tapped by a functional specialist and directed intentionally to provoke a mischief. Ancestors too, when offended, can be malevolent.

³ Cf. JOHN C. JR. MESSENGER, *Reinterpretations of Christian and Indigenous belief in a Nigerian Nativist Church*, in: *American Anthropologist*, 60, April 1960, 269

⁴ MESSENGER attributes causes of mishaps to the malevolent powers over which the omnipotent Abasi exercises no control. JOHN C. JR. MESSENGER, *The Christian Concept of Forgiveness and Annang Morality*, in: *Practical Anthropology*, 6 (3) 1959, 97—98. 'Anang and Abassi' in the named article may be corrected here to Annang and Abasi

⁵ AUSTIN J. SHELTON, *Causality in African Thought: Igbo and Other*, in: *Practical Anthropology*, 15 (4) August 1968, 158

Since every event has a supernatural cause the Annang do not see any natural causes in any misfortune, illness or even natural occurrences. Consequently and as far as these supernatural agents are believed to traffic in the perceivable world the Annang see themselves constantly exposed to these numerous malevolent powers and as far as the Annang are not in difficulty with these powers they are in a state of peace. But immediately a misfortune comes their way, supposed to be sent by some evil influence, this peace is destroyed and they are in a state of chaos. There is a loss of balance in life. To bring back the original equilibrium in life the causes of the imbalance (misfortune, illness, death etc.) must be ascertained through divination and the causal agent appeased by propitiatory sacrifice. The maintenance of such balance in life, that is freedom from sickness or having a child after the misfortune of sterility, caused by the divinity Obot, has been cancelled, means salvation to the Annang. Although misfortunes are caused by the divinities, unseen forces or ancestors and propitiatory sacrifice offered to them in order to eliminate the mishaps, the actual receiver of the sacrifice is Abasi who is now approached in time of crises and from whom one expects a saving action over the mischievous agents who compounded the misfortunes. Thus an Annang, recovering from sickness would proclaim, „Abasi önö mi unyanga“ (God has sent me salvation) or „Abasi anam öfön (God has done well) when a family is blessed with a child after an agonizing barrenness. Abasi, therefore, in granting blessing to an Annang when events turn out to the favour of the latter, is granting him salvation.

Salvation can too be achieved in human relations. This takes shape in either the nucleus family where the bond of love is the unifying factor, or in the extended family where individuals find themselves among brothers and sisters, receiving necessary aid and support from one another or in the ethnic group into which one is born and where one grows up. In the ethnic group, family or social circle people depend upon one another to satisfy their survival interests. One's life is lived wholly within it.

In the Annang society the monotony of isolation has no place. An openness of man to man reigns, one knows not only all his neighbours but his knowledge extends to those living miles away and, in case of collective responsibility all stand firmly on the principle of collective co-operation. The principle of collective co-operation attains its culmination point in communal feasts which enforce a collective experience of oneness. The rhythm of life captivates and unites all in singing, dancing and merrymaking. The same blood flows in the veins of all participating members — a rare expression of satisfaction, an absolute manifestation of collective fascination of oneness.

From the short exposition of the Annang concept of society, this unit is a plane of social and religious interactions. There is no definite dividing line between the two spheres of reality. Both interblend so much

that the society means a horizontal as well as a vertical extension, well impregnated with divine and collective inspiration. Both poles converge together to construct an inseparable involvement of all in all. TAYLOR writing about the Ganda (Uganda) directs our attention to this oneness⁶. Seen from another angle, the unity of the social and religious is primarily a religious totality. Expressed more emphatically, the Annang society is a religious one. The social patterns serve only as manifestations of religious forms. In this totality embraces one his salvation⁷.

What does salvation mean to the Annang in the context of our present train of thought? From what we have hitherto discussed, we have gained some hints at the Annang understanding of salvation in the society, or, better said, in the community. Seen negatively, salvation for the Annang isn't a reality beyond the now and here or outside the society. It finds existence neither in hope nor in a future dimension but is an experienced reality in the present. In a positive light salvation finds expression in peace within the society, in the relationship between man and man and man and the divinities. This relationship must not be disturbed through imprecation, envy or mistrust. Where these negative factors gain a foothold, there all the members are insecure and an impending calamity is feared to be behind the corner. Fitting steps must be taken to remove the cause of the disorder and restore peace.

Salvation is understood also in terms of health and dynamic process of growth and increase. A sick person or a trader or farmer registering slackening economy in his trade is in a state of disaster and demolition. To avoid a total collapse and to restore the original state, necessary steps in the direction of divination and pacification gain the consideration of unavailability since the ill health of a member of the society or the dwindling economy of a single person within it can fling a menace upon the stability and peace of the whole society.

The same range of thought in a dynamic progress colours the Annang view about fertility in the family. A man without a child is considered a dead person in the community since there will be no one to remember him after his death and such a childless person renders no positive contribution to the continuation of the community's life⁸. A barren woman has a lot to bear in this regard. Since only fruitful parents are considered fully intergrated in the community and here they enjoy their salvation, if they are struck by the hard blow of infertility steps to remove the fate, as in the case of sickness, are the only qualitative alternative, otherwise they are only maginal in the community and for them such a life is one

⁶ JOHN V. TAYLOR, *The Primal Vision* (London 1972), 64, 85

⁷ TAYLOR seems to be a spokesman for the Annang and confers an indisputable qualification on the Annang view of slvation, *ibid.* 87

⁸ PARRINDER considers barrenness as one of the greatest curses to an African. G. E. PARRINDER, *African Traditional Religion* (London 1974) 60

The ground has now been cleared in this brief survey of the Annang full of misery and unhappiness.

concept of community in regard to salvation before we see how this view is reflected in the independent churches. If we are to understand how the members — permanent and transitional — of the independent churches in Annang conceive salvation in their community such a background understanding of salvation in the primal society is unavoidable.

Emergence of independent churches among the Annang

Since the first independent church among the Annang registered its advent at the beginning of the 1930s the Annang primal society has been besieged by an irresistible and exercise proliferation of such religious bodies⁹. Touched off by a chain of religious causes and intensely aggravated by the post war effects, Annang seems to be more affected by this new religious phenomena than any other single social and religious unit in Africa¹⁰. In 1972 it was reported at a seminar in the Department of Religion, Nsukka that these bodies have „become a family affair“¹¹ in Ibibio-land. In Abak town a particular street of about two kilometers in length displays a dense concentration of scores of such churches with distinct names and buildings.

The names sound often strikingly identical, for example, The Salvation Army and The Christ Army Church in Ekom Iman, Abak, either to reflect their common origin¹² or to emphasize their purpose¹³.

Salvation as Intention

Judging from their nature the Annang independent churches seem to have a multitude of religious contents with the intent of wielding salva-

⁹ The first was the Christ Army. In the neighbouring Ibibio the same church had started already since 1915 but its actual spread through the South Eastern State gained rapidity in 1932. JOHN C. JR. MESSENGER, in: *American Anthropologist*, 62/2 April 1960, 268. See too DAVIS B. BARRETT, *Schism and Renewal in Africa* (Nairobi/Addis Abeba/Lusaka 1968), 290

¹⁰ BARRETT records 78 such bodies in a triangle of 20 miles East and South of Ikot Ekpene. Abak town exhibits within a five mile radius of its centre 33 different denominations with 251 bodies. BARRETT, op. cit. 291. Cf. further *The Abak Story*, a team report presented to the Interchurch Group Study at Uyo 1966, 26

¹¹ ALEX O. ENYINDAH, *The Pentecostal Churches as I see them: Seminar on the Religious Situation in Nigeria Today*. Department of Religion (Nsukka 1972), 94. Ibibio is understood here to embrace the Ibibio, Efik and Annang primal societies

¹² Both the Salvation Army and the Christ Army Church splintered in 1925 and 1929 respectively from the Qua Iboe, established since 1910 in Ekom Iman. See *The Abak Story*, 18—19

¹³ The Salvation Army Church may stress Salvation gained after the break from the Qua Iboe Church while the Christ Army Church underlines the healing power of Christ and therefore practices healing, *ibid.* 19

tion to their members. Their whole sets of rituals, practices and institutions employed betray this fundamental aim. This same intention is clearly reflected in the names designated to the different churches by their owners. The Abak Story confronts us with such names: Salvation Army, The Baptist Church etc.¹⁴. The attractive names are charged too with a psychologically optic captivation with the intention of radiating immediate fascination upon even passers-by to arrest their attention¹⁵. But more than mere attraction they indicate the deep spiritual intention and reality from which they emerge. It is most important to bear this in mind as we approach the different ways in which this religious index is made manifest.

Interhuman relations

The independent churches understand themselves as a religious community. But this understanding doesn't carry the same meaning as we have in the historical churches where religious community primarily refers to a group of people living together for specific religious aims and characterized by the acceptance of the three evangelical counsels of poverty, obedience and the celibate life. For the independent churches a religious community, as evident in their life, expresses a solid social and religious unit where interhuman intimacy is awarded a great prominence. This unit sketches the setting where the openness of man to man and confidence reign; one feels accepted by his brothers and sisters, problems are accorded adequate attention and a true chain of love binds all of them together. Here one feels free to expose his heart not only in prayer to God in an unconventional mood, but also to his neighbour sitting next to him. The openness of man to man in an atmosphere of trust and brotherhood signifies the inner religious reality encountered by the members.

This warmth is most appreciated by the urban dwellers who feel exposed to all sorts of insecurity and personalism in the towns. For them the search for intimacy is a result of the present situation in Nigerian towns where the major priority of the dwellers lies in the hot hunt for immediate money. One has little time for his next neighbour, let alone his problems. The result is the loneliness and isolation within the masses of the society. To an African, who was formerly not used to such an isolated life, this means a total excommunication from a community of people. This could mean his death. For such a person therefore the emergence of a religious body is a blessing and a salvation bringing event¹⁶. Here he comes again to the original awareness of the human warmth experienced in his family before taking abode in the town. He

¹⁴ *ibid.* 25—28

¹⁵ ENYINDAH, *op. cit.* 94

¹⁶ This seems to explain why the independent churches gain more proliferation in towns than in the rural areas

realizes once again that human beings aren't isolated atoms, monists or insignificant particles of a society concerned only and exclusively with his own private affair. The African isn't such a person who comes to himself only in the interaction of the functional specificity of different branches of society stratification converging together to satisfy special needs as presented in the occupational world. The concomitant impersonality of such a world robs him of the nearness of neighbourhood solidarity any living human being longs to enjoy. In the historical mission churches the picture isn't quite different from that of the labour world. With their westernized pattern of christianity and increasing numerical strength personal anonymity is becoming a day to day problem and occurrence. It surprises none therefore, if their baptized christians form the bulk of nocturnal members flowing into the Ufok Akam every night. Here they seem to find more security, warmth, fellowship and, to some degree, a guidance for living¹⁷. The permanent adherents of these communities find themselves in a group to which they can belong, where man isn't a marginal figure but a fully accepted person. This experience of intimate proximity secures the members a deep collective personality enjoyed originally in the primal society, but now in a renewed form within a religious, christian setting. The Annang holds this acceptance he embraces in the religious group as a very contributive to his security. In a society where people fear the threat of witches and the evil power over which one can exert little restraint¹⁸ a face to face contact with other people in a community gives a tremendous psychological gratification and expulsion of fear and uncertainty.

Here another important factor raises its head. In Annang, where the turbulent, bloody disorders of the Nigerian civil war (1967—1970) had inflicted internal fears upon people, separation upon families, insecurity and suspicion upon relations between friends and friends and devastating effects upon the majority of people, especially refugees, the religious communities provide a ground where these ranges of unpleasant realities can be offered an effective combat and resistance in an atmosphere of confidential discourse. They offer too an outlet to problems and difficulties which burden men's heart. These war effects explain also why Annang is such a breeding ground for the massive extension of independent churches.

Encounter with the Divine

More than the interhuman relations, the encounter with the Divine strongly undergirds the understanding of the Ufok Akam in Annang as religious communities. Behind all their social and collective expressions of religion there is a deeper level of reality which man desires to

¹⁷ Cf. BARRETT, *op. cit.* 95. *The Nigerian Christian*, 8 (6) June 1973, 27

¹⁸ JOHN C. JR. MESSENGER, *The Christian Concept of Forgiveness and Anang Morality*, in: *Practical Anthropology*, 6 (3) 1959, 97—98

encounter. Without this deep desire to encounter the Divine and, in fact, the encounter itself I do not think these communities can ever be termed religious, for all social and human activities are only indicators of the deep reality behind them. Religion in the Annang society can never, too, be reduced only to the social order as the Annang primal society is primarily a religious society despite all social functions. There may be secondary intentions like projecting personal prestige in leadership or economic piracy under the mantel of religion some of in the independent churches¹⁹ but in reality, the primary intention that runs through these ufok Akam is the longing to communicate with the Divine. JOACHIM WACH sees this dynamic aspect of confrontation with the Ultimate Reality as lying behind the root of every religion²⁰. HAROLD TURNER reminds us that the encounter with the Transcendent Reality is the chief intention behind all the New Religious Movements in Africa and these Movements are therefore to be interpreted in this light²¹. Seen from this angle, the ones in Annang aren't a new religion, as far as they are of a religious nature, but a development of a new religious form through which man personally enters into communication with the Divine. Any such personal and unreserved encounter evokes in the communicant a deep feeling of satisfaction which the religious bodies interpret as edinyanga (salvation).

Yet this communication doesn't end at this point. Despite the rich and inner personal dimension of religion the role of religion plays in the community must not be forgotten, for every religious activity in a religious community is a part of the social life. The Annang independent churches have combined these two poles and extended them to include a christian understanding. Community, according to them, has a divine origin. In an interview with the owner of one of the numerous churches in Ikot Ekpene in August last year he underlined the fact that unity in his church is achieved through the participation in the divine nature²². The community is so far actualized in the midst of the members in the extent of their conscious unity with Christ as its head and with each other through the head. The historical churches seem to be governed by the same understanding of the church as a community. For them too the reality and the principal one at that is nothing else than, seen ontologically, a community between God and men and men among themselves in Jesus Christ²³. From this bond of divine unity flows their responsive

¹⁹ Cf. *The Abak Story*, 41

²⁰ J. WACH, *The Comperative Study of Religions* (New York and London 1958), 48

²¹ H. W. TURNER, *Problems in the Study of African Independent Churches*, in: *Numen*, XIII (1) January 1966, 30

²² I made this interview at Ikot Ekpene in August 1974

²³ See, for example, BERNHARD CASPER's exposition of the church as community: B. CASPER, *Einheit aller Wirklichkeit* (Freiburg 1971), 203—241

responsibility towards God in love of him and the other members. God, accordingly, is the founder of every community and Christ its head. Every member in it has a duty towards God and the members and in the unconditional execution of this duty lies the harmony between God and the community and the latter with its members and each member in turn with one another. This harmony means nothing else to the members than the experience of salvation.

Healing action

A noticeable realization of the responsibility towards the members of the community is made demonstrative in the healing actions. In the Annang language the word for healing is unyanga while edinyanga means salvation. Both words come from the verb ndinyanga, to heal or to save. Because of this common origin there is no clear distinction in the use of both words unyanga (healing) and edinyanga (salvation). Salvation and healing coincide therefore with one another and in fact so much so that when one says, „Ami mmebö unyanga“ (I have been healed) he means at the same time that salvation has occurred to him. Armed with this background understanding many prayer house owners run them under the name of ufok unyanga (healing home), that is, a community in which one can gain his salvation. It has been ascertained that healing is the „major reason for the rapid expansion of these Houses of Prayer“²⁴.

The first claim to the healing action rests upon the assumption and rather christian conviction that the power to heal comes from God, who in Christ, called the community into life and is present in it always in the Holy Ghost. HAROLD W. TURNER touching the healing actions of the West African Independent Churches writes, „In many of the prophet-healing churches there is a most impressive and convincing breakthrough into the dependence on faith in and prayer to the one living God of the Bible and this provides the basis for their healing practices“²⁵. Among the Annang precisely „faith healing is performed by the Evangelist who . . . obtains his power from ata abassi (almighty God) through the Holy Spirit“²⁶. Ata Abasi is seen therefore as the wellspring from whom all power to heal originates. Was it this Abasi who in communal sacrifices received indirectly the prayers offered to Obot or Ndem and exercised his supremacy over these divinities by granting the requests of the affected, it's he now, who in a christian congregational worship, is maintained to manifest his power in the cure of diseases. His power through the Holy Spirit enables the healer to see visions, to analyse the

²⁴ ENYINDAH, op. cit. 94

²⁵ H. W. TURNER, *Pagan features in West African Independent Churches*, in: *Practical Anthropology*, 12 (4) July—August 1965, 146

²⁶ JOHN C. JR. MESSENGER, *Reinterpretations of Christian and Indigenous belief in a Nigerian Nativist Church*, in: *American Anthropologist*, 60 April 1960, 269. Almighty God in brackets is my own interpretation

causes of illness and to perform cures, thus bringing the spiritual benefits of his church to needy individuals. This claim is favourably assisted by the pentecostal discourse of Peter (*Acts 2, 14—41*) and other places of the bible (*Joel 2, 28—32; Lk 9, 1—6*); (*1 Cor 12, 4—11*) which they quote at random to support their healing peculiarities. Anyone healed there sees it as a saving act of God and interprets the healing he has encountered in his person as salvation from God performed in a community where his Spirit dwells, directs and acts²⁷. It doesn't seem to worry the independent churches, however, whether this spirit they maintain to have is sufficiently related to the Christ of the bible or whether it is extracted from some other source. Their main concern is exclusively to cure.

Healing action takes two main forms. The general one as described by LEONHARD E. BARRETT in a Revival Church in Ghana usually takes place during the congregational service²⁸. During the service a healing period is observed and the crippled, sick and pregnant members of the congregation kneel in front of the healer who lays hands on their head, sprinkles them with holy water and prays over them. Whether they feel the healing effects of these actions or not is difficult to tell. But one thing is certain. They are sure that a divine influence is at work and consequently express contentment.

The particular healing action operates in the conviction that edisana odudu (Holy Spirit) will bring about God's saving action upon those in need. Healing houses are frequently located behind the prayer houses or churches where the ailing members, the barren and the unfortunate in jobs may lodge to remain „near the beneficent power of the Holy Ghost“²⁹. The evangelist performing the healing finds out through possession the cause of the sickness or the misfortune, prescribes the steps towards cure and executes the healing himself aided by other members of the community. During this process there is an abundant application of physical agents like holy water, oil, candle and white linen for the divine healing power combined with the strict spiritual discipline of confession of sins, repentance and fasting.

Strikingly connected with the healing action is the cooperate attitude and the pastoral care the community members offer to their clients and the sick among them. This is a remarkable exercise of christian love which individuals enjoy when in need. The pastoral concern is an attractive practice and one of the strongest missionary methods employed by the Annang independent churches, in fact, other African churches of this category too, to keep their members to themselves and to draw dissatisfied christians from the older churches who want either to become members or simply to participate in their healing services, where they find

²⁷ Cf. *ibid.* for more details

²⁸ L. E. BARRETT, *Religious Rejuvenation in Africa: Some impressions from West Africa*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, 7 (1) 1970, 33

²⁹ J. C. JR., *MESSENGER*, *op. cit.* 275

once more the African cooperate life in which they had their salvation which they seem to have missed in the mission churches. The pastoral attention is „a notable christian achievement when compared with the widely acknowledged lack of pastoral ministry in the older churches, which is an important factor in the drift of their spiritually needy members towards the independent groups“³⁰.

Most of the time the healing actions do bring about the needed effect to the afflicted. Freedom from such nuisance which besiege man and make his life miserable is equal in meaning to salvation to the Annang and the African as a whole. As emphasized before, the members of the independent churches are convinced that it is God who works through the Holy Spirit in the community to alleviate physical and psychical ailments, caused according to them and the affected either through personal fault, hence the discipline of confession and fasting, but mostly by the evil, dark power. Thus they see the saving work of God in Christ through the Spirit actualized in the conquering of the evil force, restoration of health, granting of fertility to the barren who was hitherto maginal in the community and in turning away the evil intentions of co-workers from the 'persecuted' in their place of work. Indeed the belief in the exclusive saving power of God is so strong that members of certain independent churches with pentecostal flavours, for example, the Apostolic Faith decline vehemently the use of pharmaceuticals or treatment from medicinal drugs by a medical doctor.

The active and collective nature of worship

Is God's saving power through the Holy Spirit made evident in healing, in encounter with him, in the collective communication with the participating members, it's too made manifest in the active nature of worship in the Annang religious bodies as a sign of christian joy. In the historical churches the main drama falls exclusively upon the priest or preacher apart from the lectors and choir singing mainly hymns of Western origin³¹. A passive participation by listening to the few on the stage characterizes the rest of the congregation. In a visible contrast to this an atmosphere of total participation distinguishes the congregations in the independent churches as they spontaneously sing hymns composed by members of the congregations themselves. Their hymns are often biblical and African in origin and form -very melodious, rhythmic and rousing. There is an intense response and involvement in action, an out-

³⁰ H. W. TURNER, op. cit. 147. See too H. J. BECKEN, *Liturgisches Verhalten in Südafrikanischen Bantukirchen* in: *Evangelische Missionszeitschrift*, 26 (3) August 1969, 167, in which the same view is expressed about the independent churches in South Africa

³¹ After the Second Vatican Council there has been some changes in the hymns in the Catholic Church in Annang. Some hymns are African in origin but the greater number is still Western.

burst of ecstatic motor phenomena in forms of trances and glossolalia, dancing and clapping of hands as the drummers provide harmony with the African instruments as inseparable accompaniment to the hymns. Prayers are loud, interrupted often by readings from the sacred scriptures and the rather lengthy sermon. As general prayers progress each participant in the congregational worship is free to express his intentions which are often related to their needs. In one of the Abak churches I visited one woman petitioned God to turn her barren field into a fertile one. Periods for individual prayers are allotted apart from the general ones. In this moment no drums are played, no dancing is allowed and no reading from the bible follows. Each member returns to his heart in a meditative depth. I think the object of the meditation period is not only to allow for personal penetration in prayer and communication with the Divine but also to curb, to some degree, the emotion with which the congregation is sufficiently charged. Worth mentioning too is the warm community life that underlies the cooperative worship as the minister, his helpers and other congregation members pray and thank God for his kindness to all of them in their community. During this time a hymn of thanksgiving is sung and thankoffering collected.

Many from the mission churches and the Western countries are shocked by this ecstatic form of worship in the Annang independent churches. I think our sophisticated ideas about worship hinders us from understanding the beauty of such a worship. Definitely the emotional elements in the new churches do run the risk of exaggeration. Yet the Annang sees in the free dancing and prayer a breakthrough from the icy monotony that overwhelms the divine service in the mission churches. The face-to-face interaction promotes a spirit of cooperative rejoicing in the spirit as a mark of a spiritual value which the new religious communities are constantly trying to create. The members of such communities interpret this spiritual satisfaction as a sign of salvation which they think can only be acquired in their communities.

Résumé

Coming to the end of our article it seems unavoidably imperative to cast a brief look at what has hitherto been discussed in order to drive home to our understanding how the Annang independent churches conceive salvation in relation to community as understood by them and their members.

1. The independent churches are deeply rooted in the African world view concerning the society where the main events of life take place. If the day to day events, which are contributive to the maintenance of life, are not functioning well the life of the community and the individual is rendered miserable. Here emerges the aetiological question³². The elimi-

³² Cf. E. DAMMANN, *Die Religionen Afrikas* (Stuttgart 1962), 82

nation of the causes through appropriate means restores the machinery of life to perform its function in perfect harmony. This balance in community life is another word for edinyanga (salvation) both for the community itself and its members.

2. The community provides the Okut Nkukut (Seer) who diagnoses the cause of the imbalance and the Abia Ibok (Medicine man) who carries out the restoration through sacrifice. In the independent churches the healer and diviner play a major role as the okut Nkukut and the medicine man in the society. The healer and divinder claim to bind the malignant entities and witchcraft which constitute the perennial fear of the Africans and offer them the hope of a better living. The divine service in the prayer houses, charged sufficiently with healing activities, replace the old sacrifice to divinity before a shrine or an ant hill.

3. In the Annang society the division between the secular and the religious is extremely thin, if such a dichotomy exists at all. The society is a scene of encounter between the Divine and men. This view surfaces forcefully in the independent churches. The Divine (Abasi) is powerful in the community through the Holy Spirit. He is no more the Deus otiosus of the traditional religion who exerts little influence on the regions of wicked divinities that inflict havocs on men and make them insecure but a God whose power is shown in the cure of ailments, neutralizing of evil forces, annulling of barrenness and in granting of peace to those who call upon him with confidence. The marks a radical departure and a major one at that from the concept of a far to a near, loving and all powerful God of Christianity. The community members and their floating clients, the catholics not excluded from the latter category, are seriously concerned with seeing God's effects in their daily life³³. Such visible manifestation of the divine power in their daily life amounts to salvation.

4. Was the big family a place where security of the members was deeply anchored and co-operate responsibility enjoyed but where too suspecion and dispute could disrupt this stability it is now the religious community which promises the members security and where love instead of dispute and hatred is vigorously preached. The role of the big family goes over to the christian community.

5. The great inward joy and peace experienced and exuberantly expressed in outer manifestations during communal worship are interpreted by the members as a sure and indisputable sign of salvation. Their community is understood as in the traditional context as a common ground for neighbourhood feeling and nearness, communal concord and affective identification. The individual claims the community as his own and finds his identity through it. For the permanent members this is a great gain and for the non permanent ones, chiefly made up from the

³³ See HEALEY's impressions from his visits to Nigerian Churches, J. B. HEALEY, *Nigerian Odyssey: Encounters with the Spirit*, in: *America*, April 5 1975, 258

mission churches, whose churches they consider to have become tasteless and moribund and have "ceased to serve man's religious needs in a new situation, the new movement provides a thrust towards renewal or vitalization"³⁴.

Upon all the new and welcome religious and christian impacts the independent churches have made in Nigeria and Annang in particular, it seems to me that their understanding of salvation is very limited, being mostly confined to God's perceivable effects in their daily life. This is a point to which the independent churches should devote a more serious consideration. The vast drift of members from the historical churches to the independent ones, on the other hand, is a strong alarm signal to the former to check where immediate remedies could be needed.

³⁴ H. W. TURNER, *A New Field in the History of Religions*, in: *Religion: A Journal of Religion and Religions*, I (1) 1971, 16

IGNAZ KÜGLERS S. J.
ELOGIUM FÜR KILIAN STUMPF S. J. (1720)

Beitrag zur Biographie eines Chinamissionars und Direktors
des Kaiserlichen Astronomischen Amts in Peking

von Gert Naundorf

I. Einleitung

1. Zum historischen Hintergrund des *Elogiums*

Es war im Jesuitenorden ein alter und vornehmer Brauch, den durch den Tod abberufenen Mitgliedern einen Nekrolog zu widmen¹. Diese Nachrufe — der Leichenpredigt nicht unähnlich — dürfen den Anspruch erheben, einen eigenen literarischen Typus darzustellen. So ist denn auch zur Zeit P. EDMOND LAMALLE vom *Archivum Romanum Societatis Jesu* bestrebt, ihrer Eigenart Rechnung zu tragen, indem er die im Archiv befindlichen Nachrufe aus oft willkürlich entstandenen archivalischen Einheiten herauslöst und sie in gesonderten Faszikeln vereinigt.

Der Inhalt der Nekrologe zeichnet die äußeren Begebenheiten eines Jesuitenlebens, bei Herkunft und Familie angefangen, nach und flicht sie in das Gesamtbild eines Menschen ein, dessen Spiritualität den Zeitgenossen und der Nachwelt zum Vorbild dienen sollte. Verfasser dieser biographisch wichtigen Zeugnisse war im allgemeinen derjenige unter den Ordensgenossen, welcher dem Verstorbenen besonders nahegestanden hatte.

Kam nun ein Nachruf aus den Missionen, so war dieser meist das über den Jesuitenmissionar letzte und oft nach vielen Jahren einzige Zeichen, das in die Heimat gelangte. In ihm lebten noch einmal persönliche Belange und Nöte auf, die, bei Lebzeiten mitzuteilen, nicht für Wert befunden wurden. Nur noch in einer anderen Art von Quellen, nämlich in den Briefen der Missionare an die eigene Familie, finden sich vergleichbare Aussagen. Sie stehen jedoch selten zur Verfügung; denn abgesehen davon, daß sich wenige Schreiben erhalten haben, versiegte der Briefwechsel nach einem lebhaften Anfang zumeist schnell. Die schwierigen Lebensbedingungen und die neue Umwelt beanspruchten diejenigen, die hinausgegangen waren, so stark, daß sie der Heimat bald entfremdet wurden. In China mag der allgemein bei der Berührung mit dem Land durch Nichtchinesen beobachtete Sinisierungsprozeß den Vorgang noch beschleunigt haben.

¹ S. RAJAMANICKAM, *The Necrologue of ROBERT DE NOBILI*, in: *Indian Church History Review*, 4 (1970), S. 5. Der Nachruf auf ROBERTO DE NOBILI ist zugleich ein schönes Beispiel für den genannten Brauch.

Im Folgenden soll nun der Nekrolog auf den Würzburger Jesuiten KILIAN STUMPF (Würzburg 1655—1720 Peking)² dargeboten werden. Er wurde von IGNAZ KÖGLER S. J. (Landsberg/Lech 1680—1746 Peking)³ verfaßt⁴. An eine Auswertung des Materials ist hier nicht gedacht. Sie bleibt P. SEBALD REIL O.F.M. Conv., Würzburg, vorbehalten, der seit längerer Zeit eine umfangreiche Studie über das Leben und Wirken STUMPFs vorbereitet hat⁵. Der Verfasser dieser Zeilen übernahm die Edition des Dokuments, weil sein Interesse KÖGLER, dem Autor, gilt. Unter diesem Aspekt versteht sich auch die Fragestellung, die diesen Abschnitt beschließen soll, nämlich warum KÖGLER die Aufgabe zufiel, den Nachruf auf STUMPF zu schreiben. Allein aus der Tatsache, daß er ihn schrieb, läßt sich folgern, daß er STUMPF sehr nahe gestanden hat⁶. Leider sind jedoch kaum Zeugnisse über die Begegnung der beiden Männer in China überliefert, lediglich aus den gemeinsam in Peking ange-troffenen Lebensumständen kann einiges darüber geschlossen werden.

KÖGLER kam im Januar 1717 in die chinesische Hauptstadt⁷ und wurde dort aufgrund seiner hervorragenden naturwissenschaftlichen Kenntnisse unverzüglich als Beamter in das Kaiserliche Astronomische Amt übernommen. STUMPF aber war seit 1711 Direktor dieser wichtigen Behörde, so daß sich die Wirkungskreise der beiden Missionare nicht nur im Ordens-

² Zur Biographie siehe: L. PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine. 1552—1773*, Reihe: Variétés Sinologiques No. 59/60 (abgekürzt: L. PFISTER, *Notices*), Bd. 1, Shanghai 1932, S. 472—474; J. DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Reihe: Bibliotheca Instituti Historici S. J. Bd. 37, (abgekürzt: J. DEHERGNE, *Répertoire*), Rom/Paris 1973, S. 261/262.

³ Zur Biographie siehe: L. PFISTER, *Notices*, Bd. 2, Shanghai 1934, S. 643—651; J. DEHERGNE, *Répertoire*, S. 136/137

⁴ Über die in vorliegender Arbeit behandelten Würdigungen STUMPFs hinaus gab es noch weitere; siehe: *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, Bd. 6, Paris 1865, S. 378; A. HUONDER, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts*, Reihe: Stimmen aus Maria-Laach, Ergänzungsheft 74, Freiburg im Breisgau 1899, S. 195; L. PFISTER, *Notices*, Bd. 1, S. 472

⁵ Es handelt sich um eine Dissertation mit dem Titel *Kilian Stumpf, ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking*. Sie entstand am Institut für Missionswissenschaft der Universität Würzburg und wurde im Sommersemester 1975 abgeschlossen.

⁶ Vgl. S. 269

⁷ Zur Lage der Mission in dieser Zeit sei hier nur auf Literatur verwiesen. Eine anschauliche chronologische Aufstellung der Ereignisse bietet J. DEHERGNE, *Répertoire*, S. 337/338; gute Überblicke von unterschiedlichen Standpunkten finden sich bei K. S. LATOURETTE, *A History of Christian Missions in China*, London 1929, S. 131—155; A. S. ROSSO, *Apostolic Legations to China of the eighteenth century*, South Pasadena 1948, passim und in zwei Lexikonbeiträgen von H. BERNARD-MAÏTRE, „Chine“ und „Chinois (Rites)“ in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Bd. 12, Paris 1953, Sp. 693—730 und 731—741

leben, sondern darüberhinaus im chinesischen Beamtdienst überschritten. Die Zeit gemeinsamer Arbeit währte jedoch nicht lange; denn STUMPF, dessen letzte Lebensjahre von Krankheit und Demütigungen überschattet waren, starb schon am 24. Juli 1720. Einer der erstaunlichsten Vorgänge in den Annalen der damaligen Jesuitenmission war nun, daß KÖGLER am 8. Januar desselben Jahres zum Nachfolger STUMPFs berufen wurde — erstaunlich deshalb, weil er den hohen und traditionsreichen Posten erhielt, obwohl er erst drei Jahre in China lebte. Zum Vergleich seien nur die Zeitspannen genannt, in welchen die Vorgänger Gelegenheit hatten, sich im Lande vorzubereiten. Bei JOHANN ADAM SCHALL v. BELL waren es 26, bei FERDINAND VERBIEST 11, bei FILIPPO GRIMALDI 19 und bei KILIAN STUMPF 17 Jahre gewesen. Dem alten und erfahrenen Kaiser⁸ dürfte der Entschluß zu einer so frühen Berufung auch nicht leicht gefallen sein; denn noch das überlieferte Bestallungsedikt⁹ spiegelt deutlich seine Bedenken wieder. Es heißt darin, der „Neuankömmling“ habe das Mandschurische und Chinesische noch nicht gemeistert. — Doch die Fähigkeiten des Bewerbers auf dem Gebiet der Astronomie und Mathematik sowie seine persönliche Würde geben schließlich den Ausschlag.

STUMPF dürfte 1717 die Ankunft des Landsmannes als möglichem Nachfolger willkommen gewesen sein, da für ihn absehbar war, daß er den Dienst im Amt nicht mehr lange würde erfüllen können. Den Jesuiten aber mußte daran gelegen sein, dem Kaiser für den Fall von STUMPFs Ausscheiden einen geeigneten Bewerber um den Posten des Direktors aus ihren Reihen zu präsentieren. An ihn mußten hohe Anforderungen gestellt werden können, da die einheimische, besonders die muslimische Konkurrenz nicht zu unterschätzen war. Es kann daher nur das Verdienst des alten, erfahrenen Astronomen STUMPF gewesen sein, daß KÖGLER kurzfristig in den Stand gesetzt wurde, auf dem Gebiet der chinesischen Astronomie zu arbeiten, wie es der Posten erforderte. Ferner ist undenkbar, daß der Kaiser die Ablösung STUMPFs ohne dessen vorheriges Wissen und Zutun vorgenommen hätte. Vielmehr wird er bei der Besetzung der Stelle dem Rat des verdienten scheidenden Direktors gefolgt sein, wie er es nach Aussage des *Elogiums* schon früher oft getan hatte.

2. Zu den Quellen

Bei der Suche nach Dokumenten, welche über die Beziehungen Würzburgs zu China Aufschluß geben könnten¹⁰, lag es nahe, auch Mainz zu

⁸ Der Kaiser HSÜAN-YEH (1654—1661—1722), bekannter unter seiner Regierungsdevise K'ang-hsi; zu seiner Biographie: A. W. HUMMEL, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Nachdruck, Taiwan 1964, S. 327—331

⁹ Abgedruckt und übersetzt bei J. C. FERGUSON, *Imperial Edicts*, in: *Collectanea Commissionis Synodalis* 6 (1933), S. 36.

¹⁰ Ergebnisse dieser Nachsuche finden sich bei B. H. WILLEKE, *Würzburg und die Chinamission im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Würzburger Diözesangeschichts-*

berücksichtigen. Ein wesentlicher Teil der Chinabeziehungen des deutschen Raumes wurde in der Vergangenheit durch Mitglieder des Jesuitenordens hergestellt, und Mainz besaß eine große Jesuitenresidenz, die wie Würzburg zur Oberrheinischen Ordensprovinz gehörte. Die Erwartungen erfüllten sich allerdings zunächst nur teilweise. Zwar wies das Repertorium des Mainzer Stadtarchivs, wohin die Akten der Jesuiten gelangt waren, in der Abteilung 14 wichtigstes Material über die Missionen aus, aufgrund der Wirren des Zweiten Weltkrieges gelangte dieses jedoch in den Besitz des Zentralarchivs Potsdam. Durch die freundliche Hilfsbereitschaft der Leiterin des Stadtarchivs Mainz, Frau Dr. E. DARAPSKY, wurde im Wege des Filmaustausches ein Mikrofilm aus Potsdam erworben und mir zur Verfügung gestellt. Unter dem Material befand sich auch eine *Laus posthuma* auf KILIAN STUMPF, deren Verfasser IGNAZ KÖGLER war. Kurze Zeit nach diesem Fund brachte mir dankenswerterweise P. SEBALD REIL eine Kopie des im Wortlaut fast gleichen *Elogiums* aus dem Jesuitenarchiv Rom mit und machte mich auf eine eng verwandte weitere *Laus posthuma* in der römischen Nationalbibliothek aufmerksam. Im folgenden sollen nun diese drei genannten Handschriften beschrieben werden.

1.

Elogium, Rom, Archivum Romanum Societatis Jesu, zur Zeit ohne Signatur. Überschrift: *Elogium R. P. Kiliani Stumpf S. J. Mission. Sinensis*.

Eigenhändiges (? , siehe S. 274) Manuskript, 6 Bll. (recto mit Blei numeriert 01—06), chinesisches Papier, 19,8 x 15,7 cm. Auf 01^r oben von anderer Hand: „Sinensis 1721. Elogium P. Kiliani Stumpf. Societatis JESU“; unten Archivstempel.

Die einzelnen Blätter sind an Falzen zu einem kleinen Faszikel zusammengeleimt und zur Konservierung mit einer Sichtfolie überzogen. Er war früher in ARSI, Jap. Sin. 138, *Acta Pekinensia* (Verf. KILIAN STUMPF) zwischen Titel und Text eingehftet. P. E. LAMALLE hat ihn neuerdings herauslösen lassen, weil er dort fehl am Platz war. Es ist geplant, das *Elogium* in eine Sammlung von Nachrufen aufzunehmen; daher hat es vorläufig keine Signatur.

2.

Laus posthuma, Rom, Bibliotheca Nazionale Vittorio Emanuele, Fondo Gesuitico 1253, Nr. 1. Überschrift: *Laus posthuma R. P. Kiliani Stumpf Soc. Jesu*.

Abschrift, nicht von KÖGLERS Hand, 4 Bll. (zwei ineinandergelegte Bögen; Seiten numeriert 1—8), chinesisches Papier 30,5 x 20,5 cm, Bibliotheksstempel auf S. 1 und 8, Datum „1720“ von anderer Hand auf S. 8.

Der Faszikel trägt in der Aufschrift neben dem Namen der Bibliothek den Hinweis: „Missioni della Cina Sec. XVIII“.

blätter, 35/36 (1974) = Aus Reformation und Gegenreformation, Festschrift für Theobald Freudenberger, S. 417—429 und im Anschluß daran bei G. NAUNDORF, *Würzburger Chinabeziehungen, Bericht und Bemerkungen*, in: *ZMR* 59 (1975), S. 127—132

Laus posthuma mit Begleitbrief, Potsdam, Deutsches Zentralarchiv, heutige Signatur ? (siehe unten). Überschriften: *Litterae R. P. Ignatii Kögler S. J. ad R. P. Provincialem Nostrum* und *Laus posthuma R. P. Kiliani Stumpf Societatis Jesu*.

In Deutschland angefertigte Abschrift, von mir nicht eingesehen. Sie wurde wohl nach einer Köglerschen Originalhandschrift angefertigt, die verlorengegangen zu sein scheint. Es handelt sich hier um das Manuskript, welches sich, wie oben erwähnt, im Stadtarchiv Mainz befand, Signatur 14/1082. Der Faszikel trägt auf dem Umschlag heute noch neben dem Mainzer Archivstempel folgende Aufschrift mit alter Signatur: „Jesuitenarchiv, A. 108. V[au]. Briefe und Berichte aus Indien und China 1606—1756.“ Darin befindet sich wiederum ein Konvolut „Briefe des P. IGNAZ KÖGLER S. J.“ Es handelt sich dabei um Abschriften, die von 1—60 seitengezählt sind. Begleitbrief und *Laus posthuma* finden sich auf S. 41—46.

Wenn KÖGLER im Begleitbrief dem Provinzial dafür dankt, daß seine Provinz den P. KILIAN STUMPF der Mission zur Verfügung gestellt habe, so kann es sich bei dem Provinzial nur um denjenigen der Oberrheinischen Provinz gehandelt haben. STUMPF lebte, bevor er Deutschland verließ, in Würzburg, Bamberg und in Mainz, wo er ins Noviziat eintrat. Alle diese Orte gehörten mit ihren Kollegien zur Rhenania Superior. In der fraglichen Zeit (1720) war WILHELM HAAN Oberer dieser Provinz. Er trat sein Amt am 4. Januar 1718 an und wurde am 17. März 1721 von seinem Nachfolger abgelöst. Bis der Brief tatsächlich Deutschland erreichte, wird der Nachfolger, nämlich WILHELM DREISS (Provinzial 17. März 1721 — 18. Juli 1724), schon im Amt gewesen sein¹¹.

Für die Veröffentlichung wurden das *Elogium* des römischen Jesuitenarchivs¹² sowie der Postdamer Begleitbrief ausgewählt. Letzterer gehört zwar nicht unmittelbar zum *Elogium*, anhand seiner läßt sich jedoch ein Eindruck davon gewinnen, wie die sicherlich vorhanden gewesenen Begleitschreiben zu den römischen Nekrologen ausgesehen haben mögen.

Die Gründe für die Auswahl des *Elogiums* waren folgende: Beim Vergleich der drei Texte stellte sich heraus, daß die *Laudes* untereinander fast identisch sind, sie aber vom *Elogium* in vielen Einzelheiten abweichen. Diese Abweichungen sind allerdings nahezu ausschließlich stilistischer und nicht inhaltlicher Natur. In der *Laus posthuma* Rom und im *Elogium* liegen, ihrer materiellen Beschaffenheit nach zu urteilen, in China entstandene Fassungen vor, demnach müssen die stilistischen Eingriffe schon in China vorgenommen worden sein. Es ist denkbar, daß KÖGLER, der auch ein passionierter Altphilologe war, die Fassungen gefeilt hat. Als erste wird eine nicht erhalten gebliebene *Laus posthuma* anzunehmen sein, von der sich die römische und daneben die Potsdamer ableiten.

Die Unterschiede zwischen beiden erhaltenen *Laudes* sind in fast allen Fällen auf Abschreibfehler oder Veränderungen durch den deutschen

¹¹ Siehe B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Bd. 4, Teil 1, München/Regensburg 1928, S. 127, Anm. 1

¹² Ich habe dem Direktor des Archivs, P. EDMOND LAMALLE S. J., für die Erlaubnis zur Veröffentlichung zu danken.

Kopisten der Potsdamer *Laus posthuma* zurückzuführen. Wegen ihrer Mängel scheidet diese für die Veröffentlichung von vornherein aus. Das *Elogium* ist gegenüber den *Laudes* etwas länger und die elaborierte Fassung. Sie basiert daher wohl auf der angenommenen Urfassung der *Laudes* und stellt die endgültige Form dar, die für würdig befunden wurde, an den Ordensgeneral nach Rom gesandt zu werden. Aufgrund dieser Tatsache und der Eigenhändigkeit¹³ des *Elogiums* wurde ihm bei der Auswahl der Vorzug gegeben.

Die Abweichungen der Texte wurden in einem kritischen Apparat zusammengestellt¹⁴. Er gibt einen Einblick in den Stil des Autors, dem Rechnung zu tragen auch in der deutschen Übersetzung versucht wurde.

Die drei Versionen werden fortan wie folgt abgekürzt zitiert: *ER* = *Elogium* Rom; *LR* = *Laus posthuma* Rom; *LP* = *Laus posthuma* Potsdam.

II. Dokumente

1. Begleitbrief

Reverende in Christo Pater Provincialis.

Ququam Reverentiae Vestrae haud dubie ignotus scribam, et ipsa tamen, et ego perbene novimus, quam nostra Sinensis Missio gravissimam habeat obligationem erga commissam Reverentiae Vestrae provinciam. Huic enim debet illa Reverendum Patrem Kilianum Stumpf, virum, quem per 20 et amplius annos decumanis quassata motibus¹, firmissimam sibi post Deum columnam sensit, et imperterritum defensorem. Placuit autem supremo vitae Domino, eam nobis hoc anno columnam subtrahere, et meritum pugilem ad grandium meritorum praemia evocare. Et vero inter tristissima fata, quae dilectissimam Missionem nostram undique circumcingunt, mors imprimis Reverendi Patris Kiliani numeranda venit, exinde tamen eam paulo levius ferre convenit, quod virum optimum ex miserrima hac et mortali vita, ad perennem (uti juste speramus) summeque beatam transtulerit, ubi potentiolem nunc coram supremo veritatis Arbitro patronum agat Missionis, cui in terris, quominus patrocinium

¹³ Bei der Annahme der Eigenhändigkeit ist jedoch — P. S. REIL machte mich darauf aufmerksam — eine gewisse Vorsicht geboten. Bekanntlich wurden die Schreiben der Missionare im allgemeinen auf drei verschiedenen Schiffen oder gegebenenfalls auf anderem Wege verschickt, um dem Verlust der Mitteilung vorzubeugen; das heißt, sie mußten vorher abgeschrieben werden. KÖGLER soll nun zu diesem Zweck für seine eigenen Briefe Chinesen herangezogen haben, die von der Pekinger Mission in der lateinischen Sprache und Schrift ausgebildet worden waren.

¹⁴ Da die Potsdamer Fassung der *Laus posthuma* nicht im Original eingesehen wurde, sind hier Irrtümer nicht ganz auszuschließen.

¹ mortibus *Manuskript*.

obtineret, adversariorum vis apud sedem veritatis omnem et aditum, et auditum praecluserat. Quodsi nihilominus infinita Dei misericordia Sinensem salvare Missionem dignabitur, erit sane, cum immortales ipsa gratias perseveret agere benefactrici provinciae et quam optime de se merita, quod in Patre Kiliano tam pretiosum sibi virum concesserit. Interim in testimonium huius suae voluntatis quaecumque de mortui elogium transmittit, certe praeclari² viri menti³ minime par, sed prout iniquitas (ut sic loquor) temporis permisit. Satius enim visum fuit, plerumque in specie heroicorum actuum recensione supersedere ad evitandam aliorum insidiam atque offensionem, quorum praecoccupatus animus vel manifestas virtutes ut vitia respicit ac traducit. Quantum a caeco ejusmodi perversionis⁴ furore (mitiore vocabulo uti nequeo) passus fuerit Pater Kilianus, novi expertus, sed plane immerito, testarique possum, eum in his, quae ignorantibus maxime blasphemant, rectissima semper intentione, solum boni communis studio, et nullo privato affectu processisse. Verum non ego hic apologiam scribo, qua vera virtus apud prudentes rerum aestimatores non indiget. Mei officii est, ut meritissimum praecedessorem indignissimum successor suae, quantum licet, provinciae restituam, totiusque Missionis nomine gratias persolvam maximas amplissimasque. Quas dum exiguo hoc folio praestitas cupio, simul me cum illa sacrosanctis sacrificiis et orationibus Reverentiae Vestrae commissaeque universae provinciae cum profunda reverentia enixe commendo. Pekini 29. Novembris 1720

Reverentiae Vestrae
servus in Christo minimus
Ignatius Kögler S. J.

In Christo hochwürdiger Pater Provinzial^a.

Wiewohl ich Ew. Hochwürden zweifellos als ganz Unbekannter schreibe, wissen sowohl Ihr selbst wie auch ich sehr gut, welche tiefe Verpflichtung unsere chinesische Mission gegenüber der Ew. Hochwürden anvertrauten Provinz hat. Sie verdankt ihr nämlich den hochwürdigen Pater Kilian Stumpf, einen Mann, den sie — durch heftige Bewegungen geschüttelt^b — mehr als zwanzig Jahre hindurch als die nach Gott stärkste Säule und als unbeirrten Verteidiger empfand. Es hat aber dem höchsten Herrn über das Leben gefallen, uns diese Säule zu entziehen und den ausgedienten Kämpfer, der durch große Verdienste ausgezeichnet ist, abzurufen. Und in der Tat, unter die traurigsten Mißgeschicke, welche unsere heißgeliebte Mission allseits umgeben, muß man vor allem den Tod des Pater

² praeclaris *Manuskript*.

³ mentis *Manuskript*.

⁴ praeventionis *Manuskript*.

^a Zum Empfänger vgl. die Erörterung zu *LP*, S. 273

^b Vgl. zu diesem Ausdruck, TERTULLIAN, *De anima*, Kap. 52; siehe MIGNE, *Patrologia latina*, Bd. 2, Sp. 739

Kilian rechnen. Dennoch dürfen wir an diesem [Mißgeschick] etwas leichter tragen, weil es den hervorragenden Mann aus diesem erbärmlichen und vergänglichen Leben zum ewigen (wie wir billig hoffen) und in höchstem Maße glückseligen gebracht hat, wo er nun vor dem höchsten Richter der Wahrheit einen mächtigeren Beschützer der Mission darstellt — er, dem auf Erden der Einfluß seiner Gegner beim Sitz der Wahrheit jeden Zugang und jedes Gehör abgeschnitten hatte, um ihm den Schutz zu entziehen^c. Wenn trotzdem die unendliche Barmherzigkeit Gottes sich würdigt, die Chinamission zu retten, dann deshalb, weil sie nicht aufhört, unsterblichen Dank abzustatten dieser [Oberrheinischen] Provinz als Wohltäterin, die sich so sehr dadurch verdient gemacht hat, daß sie ihr einen so wertvollen Mann geschenkt hat. Nun schickt sie als Zeugnis ihrer Willenshaltung eine Art Elogium des Verstorbenen, sicherlich keineswegs dem Geiste des berühmten Mannes ebenbürtig, doch soweit es die Schlechtigkeit (ein milderer Wort kann ich hier nicht gebrauchen) der Zeit erlaubt. Denn öfters hat man gesehen, zumeist angesichts heroischer Anstrengungen, daß man sich einer Würdigung enthält, um Nachstellungen und Neid durch andere zu vermeiden, deren Voreingenommenheit sogar ganz offenkundige Tugenden als Laster hinstellt und verhöhnt. Wieviel Pater Kilian durch die blinde Raserei einer derartigen Verdrehung allein ganz schuldlos erlitten hat, weiß ich aus eigener Erfahrung. Ich kann bezeugen, daß er in alledem, was die Unwissenden so sehr schmähen, immer mit der geradesten Absicht, allein geleitet vom Eifer für das gemeinsame Gute und durch keinerlei persönliche Affekte verfahren ist. Aber ich schreibe hier wirklich keine Apologie, deren die wahre Tugend bei den verständigen Betrachtern der Dinge nicht bedarf. Meine Aufgabe ist es, daß ich höchst unwürdiger Nachfolger den hochverdienten Vorgänger, soweit es gestattet ist, der Heimatprovinz zurückgebe und im Namen der ganzen Mission reichsten Dank abstatte. Dem will ich durch diese knappgehaltenen Zeilen nachkommen, zugleich empfehle ich mich zusammen mit jener [der Mission] Ew. Hochwürden und der ganzen Euch anvertrauten Provinz angelegentlichst mit den hl. Opfern und Gebeten in tiefer Ehrfurcht.

Ew. Hochwürden
in Christo geringster Diener
Ignaz Kögler S. J.

2. Elogium

Elogium Reverendi Patris Kiliani Stumpf S. J. Missionis Sinensis¹.

Hoc anno 1720 ereptum nobis communi maerore lugemus Reverendum Patrem Kilianum Stumpf, cujus memoriam sicuti Sinensis Missio (ita propitius velit Deus!) nulla unquam aetate obliterabit. Sic et nos prae-

^c Anspielung auf den Ritenstreit.

¹ Elogium . . . Sinensis] Laus posthuma Reverendi Patris Kiliani Stumpf Societatis Jesu LR, LP.

clara ejus merita² brevi enarratione prosequi par est atque ad exteros posterosque secundum pietatis leges moremque Societatis commendare.

Patrium ipsi solum erat³ Herbipolis, inclita Germaniae civitas et Franciae Orientalis caput. Annus natalis superioris saeculi quinquagesimus quintus et dies post⁴ Idus Septembres⁵ exaltatae crucis triumpho sacer, forte in augurium, quantas in vita victorias relaturus esset ex participata Servatoris cruce pro ejusdem nominis exaltatione⁶. De prima ejus adolescentia memorandum venit, quod ipse in piis adversariis de se⁷ annotavit. Nempe favores inter singulares, quos divinae bonitati in acceptis referebat⁸, cum primis recoluit, quod matrem sibi indulisset eximie piam atque in Christiana unici filii educatione solícite industriam. Ipsa instillante ab infantia se hausisse, ait, tenerrimum affectum cultumque erga passum pro nobis Redemptorem, erga Virgineam ejus Parentem propriumque Tutelarem Genium, tantumque in obsequiosa illorum veneratione profecisse, ut eapropter e pluribus corporis animaeque gravissimis periculis⁹ mirabiliter se extractum, imo quidquid deinceps¹⁰ caelestium beneficiorum percepisset¹¹, ex ea innocentis devotionis origine sibi¹² affluxisse, grato animo praedicet et agnoscat. Matri postliminium in recta sui institutione adjuutores accessisse commemorat, tum inculpatissimae vitae sacerdotem, quem illa domi suae¹³ alendum, filio in morum magistrum conduxerat, tum quos in Societatis gymnasio non minus religiosi exempli ac humaniorum literarum praeceptores est nactus. Novennem se ex deplorata hydrope¹⁴, sospitante¹⁵ Deipara¹⁶, subito sanatum refert, ejusdemque praesidio primum¹⁷ vocationis ad Societatem duodenni sibi¹⁸ injectum fuisse cogitatum, quem magna Mater per aliquot deinde annos constanter in se¹⁹ fovērit,

² Hoc . . . merita] Communi maerore lugemus ereptum nobis hoc anno 1720 Reverendum Patrem Kilianum Stumpf, cujus memoriam, sicuti Sinensis Missio nulla unquam aetate (ita propitius Deus velit) obliterabit, sic et nos merita ejus LR, LP.

³ fuit LR, LP.

⁴ postridie LR, LP.

⁵ Septembris LR, LP.

⁶ forte . . . exaltatione *fehlt* LR, LP.

⁷ de se *fehlt* LP.

⁸ ferebat LR.

⁹ periculis gravissimis LP.

¹⁰ deinceps *fehlt* LP.

¹¹ percepisse LP.

¹² innocentis . . . sibi] sibi innocentis devotionis origine LR, LP.

¹³ suae *fehlt* LR, LP.

¹⁴ hydrope deplorata LR, LP.

¹⁵ sospitante *fehlt* LR, LP.

¹⁶ Deiparentis ope LR, LP.

¹⁷ primum *fehlt* LR.

¹⁸ vocationis . . . sibi] duodenni sibi vocationis ad Societatem LR, LP.

¹⁹ in se *fehlt* LR.

licet ipse, dum inter philosophos ageret, non nihil in devia²⁰ declinasset, et eo usque stimularit, ut perducta ad calcem philosophia serio ad cor²¹ reversus, in nostram suscipi Societatem supplicaret²². Annutus primas preces²³ secutus, quo nihil minus tunc sperabat, tanto certiozem reddidit et Mariani beneficii et divinae vocationis. Utroque igitur laetus, Societatis tirocinium²⁴ subiit die²⁵ 17. Julii anno elapsi saeculi supra septuagesimum tertio.

In novitia religionis palaestra non obscura sensit inspirante Deo latioris zeli incitamenta Indicaeque²⁶ profectiois desideria quae jam tunc moderatoribus suis explicuit, et nuncupatis postmodum simplicibus votis, multiplici per sexennium experimento probavit, cum scholastico in pulvere mansuetiores Musas cum rhetorica juventutem edoceret²⁷. Annos quatuor subinde theologicis intellectum studiis [paratus] et sacerdotio²⁸ initiatus, unum in affectus schola voluntatem ad normam instituti nostri excoluit, fructu utrobique perinsigni²⁹, ut in³⁰ consequente deinceps vita eluxit³¹. Tradendis³² postea mathematicis disciplinis, ad quas aptissimum³³ a natura genium sortitus fuerat³⁴, per biennium applicatus, consuetas probationes explevit, ut inter 4 Vota solemniter professos quam arctissime Societati constringeretur, quod factum est anno ejusdem saeculi³⁵ undenonagesimo festa luce Deiparentis³⁶ in templo lustratae. Simul Patri suis votis damnato, ab Admodo Reverendo Patre nostro potestas concessa fuerat, ut in orientalem Domini vineam, dudum exoptatam subsidiarius transmitteret.

Volavit ad arduum vastumque iter, uti animo alacri, ita³⁷ passu minime lento. Sed morosae navigationis taedia pluries perpressus, simul tolerantiae nobilioris rudimenta exhaustit, simul zelum ex³⁸ ipsa dilatione fortius accendit. Post varias demorations³⁹ anno tandem 94. quam plurimis

²⁰ devia *fehlt LR.*

²¹ se *LR.*

²² expeteret *LR, LP.*

²³ preces *fügt hinzu* mox *LR.*

²⁴ Utroque . . . tirocinium] unde utroque laetus tirocinium *LR, LP.*

²⁵ die *fehlt LP.*

²⁶ non obscura . . . Indicaeque] inspirante Deo, non obscura sensit latioris zeli atque Indicae *LR, LP.*

²⁷ cum rhetorica . . . edoceret] atque rhetoricam juventuti traderet *LR, LP.*

²⁸ sacris *LR, LP.*

²⁹ insigni *LR, LP.*

³⁰ ex *LR, LP.*

³¹ manifestum fecit *LR, LP.*

³² Docendis *LR, LP.*

³³ praeclaris *LR, LP.*

³⁴ genium . . . fuerat] talentis instructus fuit *LR, LP.*

³⁵ anno . . . saeculi] anno salutis *LR*; anno salutis nostrae *LP.*

³⁶ Deiparae Virginis *LR, LP.*

³⁷ sic *LR, LP.*

³⁸ et *LP.*

³⁹ Post varias demorations *fehlt LR, LP.*

difficultatibus periculisque non⁴⁰ communibus superatis, mira Dei providentia Sinicae Missioni obvenit⁴¹, ut inter summa deinceps discrimina iactandae, per 20 et amplius annos validae instar columnae esset. Atque⁴² ad hoc⁴³ munus⁴⁴ egregiis eum dotibus talentisque prorsus exquisitis ornaverat⁴⁵ Deus, quorum⁴⁶ prima, non dignitatis quidem, sed narrationis ordine, recenseri debet eximia viri in rebus mathematicis atque mechanicis peritia, cujus mox, ubi Cantoniensem advenit⁴⁷ metropolim, coram summis ejus provinciae gubernatoribus⁴⁸ exercendae, illustris occasio fuit.

Reverendus Pater Philippus Grimaldus piaae memoriae tunc temporis ex Europa in Sinam⁴⁹ redux⁵⁰, variarum munificentia personarum principum secum attulerat non pauca artificiosa juxta ac curiosa diversi generis ususque mathematica instrumenta automataque Imperatori Tartaro⁵¹ — Sinico offerenda⁵². Haec, uti fit, multum in longinquo itinere damni passa, mucore simul atque rubigine foede squallebant. Reparare atque mundare aggressus Pater Kilianus, prout commendatum ipsi fuerat, singulas machinas dissolvit in partes, purgavit, refecit ac suis quaeque locis et usui restituit, tam dextre, tam apte, tam concinne, ac si ipse primus artifex illas procudisset. Demirati habilitatem viri magistratus illi minime⁵³ dubitarunt, ad Imperatorem de eo nuntium remittere. Nec moratus iste⁵⁴, submissio quamprimum aulico, dilaudatum sibi artificem Pekinum adduci coramque sisti jubet. Vidit cum gaudio magnus monarcha, adeo se non deceptum fuisse⁵⁵, ut Patrem prima etiam commendatione⁵⁶ majorem invenerit, postquam examine illius per seipsum facto, longoque usu pluribus⁵⁷ in facultatibus sibi aestimatis, summopere intelligentem atque expertum deprehendit⁵⁸.

⁴⁰ non *fehlt LP.*

⁴¹ obtigit *LP.*

⁴² Atque *fehlt LR, LP.*

⁴³ hoc *fügen hinzu* enim *LR, LP.*

⁴⁴ muneris *ER, LR, LP.*

⁴⁵ talentisque . . . exquisitis] exquisitissimisque prorsus talentis *LR, LP.*

⁴⁶ quoniam *LP.*

⁴⁷ venit *LP.*

⁴⁸ praefectis *LR, LP.*

⁴⁹ in Sinam *fehlt LR, LP.*

⁵⁰ variarum . . . Principum *fehlt LR, LP.*

⁵¹ Tartaro- *fehlt LP.*

⁵² Imperatori . . . offerenda *fehlt LR.*

⁵³ Demirati . . . minime] Unde viri habilitatem demirati magistratus illi, in quorum oculis haec gesserat, non *LR, LP.*

⁵⁴ ille *LR.*

⁵⁵ esse *LP.*

⁵⁶ commendatione etiam *LR, LP.*

⁵⁷ variis *LR, LP.*

⁵⁸ sibi . . . deprehendit] intelligentiam non mediocrem pervestigavit *LR, LP.*

Erat quippe Patri Kiliano ingenium vivum et penetrans, consilio atque opere promptum, vasta in rebus physicis medicisque notitia, eorum, quae semel vidit legitque, memoria praesens et felix⁵⁹, in artibus non tantum curiosis⁶⁰, quae summorum principum animos oblectent, sed et toti reipublicae utilibus, experientia singularis, praxis solertissima, applicatio constans et indefessa. Longum foret enumerare sexcenta omnis generis organa machinasque, magnas parvasque, quae sive astris observandis, sive telluri dimetiendae, sive aliis cum civilibus, tum bellicis⁶¹ destinatae usibus, ejus industria non minus exacte⁶² et subtiliter, quam polite⁶³ et artificiose elaboratae fuerunt⁶⁴. Longum percensere, quantum ipso instrumete dexteritatis ac⁶⁵ perfectionis indepti fuerint hujus aulae artifices et machinarii in technicis et quibuslibet fabricis, seu⁶⁶ ingeniose tractandis, seu⁶⁷ scite expediendis. Huc singulariter spectat penitior metallorum⁶⁸ cognitio methodusque ad varios usus ea apte miscendi, transfundendi, separandi, ac praeprimis ars conficiendi vitri, tantopere in his regionibus aestimata, cujus non modo in quascunque formas fingendi, gratiosis coloribus tingendi, in torno⁶⁹ diversimode incidendi poliendique praxes ipso Magistro perdidicerunt, sed totam insuper⁷⁰ officinam cum necessariis furnis, illius opere⁷¹ et directione e fundamentis extractam⁷² vident, et admirantur.

Quantum porro sapientissimus⁷³ Camhi haec viri studia et proficuos imperio labores aestimarit, vel exinde liquet, quod alia semper atque⁷⁴ alia ab ipso perfici demandaret et vix quidquam hujusmodi operis a suis inchoari permetteret, antequam Kiliani consilium praximque explorassent. Deinde palam toto imperio manifestum dedit, quando dignum eum⁷⁵ judicavit, quem Patri Grimaldo deficienti successorem constitueret in

⁵⁹ eorum . . . praesens] praesens et felix eorum, quae vidit legitque memoria LR LP.

⁶⁰ curiosis *fehlt* LP.

⁶¹ cum bellicis, tum civilibus LR; tum bellicis, tum civilibus LP.

⁶² exactae LP.

⁶³ politae LP.

⁶⁴ fuere LR, LP.

⁶⁵ ac LP.

⁶⁶ sive LR, LP.

⁶⁷ sive LR, LP.

⁶⁸ Huc . . . metallorum] Huc pertinet metallorum penitior LR, LP.

⁶⁹ domo LP.

⁷⁰ insuper] quoque LR, LP.

⁷¹ opera ER, LR, LP.

⁷² e fundamentis extractam] e fundamentis constructam LR; e fundamento constructam LP.

⁷³ Quantum . . . sapientissimus] Quantum porro magnus LR; Quantum vero magnus LP.

⁷⁴ et LP.

⁷⁵ eum *fehlt* LR, LP.

astronomiae et calendarii Sinici⁷⁶ praefectura. Quantum vero inde⁷⁷ praesidii pro communi Christianae rei bono profluxerit, abunde constat et pernoscent omnes, quotquot Sinensem Domini agrum sacri operarii excolunt, praesertim ex quo fatales controversiae, circa imperii ritus motae, Missionem totam in extremum discrimen perduxere. Plurimum certe calamitosis hisce annis luculenta Patris Kiliani merita contulerunt, ut pressa non semel ira gentilis Princeps animum ad mitiora inclinaret atque inducias Evangelii praeconibus indulgeret, quos ex universa Sina amandare, hinc indiscreto quorundam zelo irritatus⁷⁸, illinc a supremis regni statibus iterum iterumque sollicitatus, saepius intentarat.

Elogium auf den hochwürdigen Pater Kilian Stumpf S. J.
aus der Chinamission.

In diesem Jahre 1720 trauern wir um den uns zu aller Leidwesen entrissenen hochwürdigen Pater Kilian Stumpf, dessen Andenken ebenso wie die Chinamission (so der gnädige Gott wolle) zu keiner Zeit ausgelöscht werden möge. So ist es nur billig, daß wir seine hervorragenden Verdienste in einer kurzen Darstellung schildern und den Auswärtigen wie den Nachfahren, den Regeln der Ehrfurcht und dem Brauch unserer Gesellschaft folgend, anempfehlen.

Seine Heimat war Würzburg, eine berühmte Stadt Deutschlands, die Hauptstadt Frankens. Sein Geburtsdatum war im 55. Jahr vorigen Jahrhunderts der Tag nach den Iden des September, der heilig ist durch den Triumph des erhöhten Kreuzes^a, vielleicht ein Vorzeichen dessen, wieviel Siege er in seinem Leben aus der Teilhabe am Kreuz des Erlösers für die Erhöhung seines Namens davontragen sollte. Über seine früheste Jugend ist zu berichten, was er selbst in frommen Aufzeichnungen über sich vermerkte. So hebt er unter den einzigartigen Vergünstigungen, welche er durch die göttliche Güte empfangen zu haben berichtet, besonders hervor, daß er sich einer ausnehmend frommen Mutter erfreut habe, ebenso ihres fürsorglichen Eifers in der christlichen Erziehung ihres einzigartigen Sohnes. Durch ihren Einfluß habe er von Kindheit an, wie er sagt, die zärtliche Liebe und Verehrung zum Erlöser, der für uns litt, zu seiner jungfräulichen Mutter und zu dem eigenen Schutzengel aufgesogen. Und so große Fortschritte habe er in deren Verehrung gemacht, daß er deswegen aus vielen Gefahren für Leib und Seele wunderbar befreit worden sei; ja noch mehr, was immer er an himmlischen Wohltaten empfangen habe, so dürfe er dankbaren Herzens sagen und anerkennen, es sei ihm

⁷⁶ et calendarii Sinici] Sinicique calendarii *LR, LP*.

⁷⁷ Quantum . . . inde] Inde vero quantum *LR, LP*.

⁷⁸ irritatus zelo *LR, LP*.

^a Das Fest der Kreuzerhöhung, begangen am 14. September. Manche Autoren nennen den 13. September als Geburtsdatum, vgl. J. DEHERGNE, *Répertoire*, S. 261. Vermutlich wurde STUMPF am Abend des 13. geboren.

aus diesem Quell unschuldiger Verehrung zugeflossen. Er erwähnt, daß der Mutter bei seiner rechten Unterweisung weitere Helfer zur Seite gestanden hätten, und zwar einmal ein Geistlicher von untadeligem Lebenswandel, den sie in ihrem Hause verköstigte und als Lehrer in den Sitten für ihren Sohn angestellt hatte, zum anderen Männer von nicht weniger religiösem Beispiel und humanistischer Bildung, die ihm im Gymnasium der Gesellschaft Jesu geschenkt wurden. Er berichtet auch, im Alter von neun Jahren durch die Errettung durch die Muttergottes von einer bejammernswerten Wassersucht plötzlich geheilt worden zu sein. Unter ihrem Schutze sei ihm im Alter von zwölf Jahren zum erstenmal der Gedanke einer Berufung in die Gesellschaft Jesu eingegeben worden. Den habe die große Mutter durch eine Reihe von Jahren ständig in ihm genährt, obwohl er, als er sich mit Philosophie beschäftigte, etwas auf die abschüssige Bahn geriet. Und sie dürfte ihn angespornt haben, daß er am Ende seiner philosophischen Studien ernstlich in sich kehrte und bat, in unsere Gesellschaft aufgenommen zu werden. Als ihm die ersten Bitten gewährt wurden und er [die Erlaubnis] erlangt hatte, da stellte er, je weniger er damals dies erhoffte, um so mehr das Gnadengeschenk Mariens und seine göttliche Berufung sicher. Über beides daher erfreut, trat er am 17. Juli 73 vorigen Jahrhunderts in das Noviziat der Gesellschaft Jesu ein.

Auf dem ersten Kampfplatz des religiösen Lebens fühlte er unter dem Antrieb Gottes deutliche Anregungen zu einem größeren Eifer und das Verlangen, nach Indien zu ziehen, was er alsdann seinen Oberen mitteilte. Und nachdem er dann die einfachen Gelübde abgelegt hatte, bewährte er sich sechs Jahre lang in vielfachen Prüfungen, als er die Jugend im Staub der Schule die milderen Musen^b mit der Rhetorik lehrte. Nachdem in den folgenden vier Jahren sein Geist in den theologischen Studien ausgebildet und er zum Priester geweiht worden war, formte er in einem weiteren seinen Willen nach den Regeln unseres Institutes in der Schule des Herzens^c, und zwar in beidem mit ausgezeichnetem Erfolg, wie es sich in seinem weiteren Leben deutlich zeigen sollte. Hernach widmete er sich für zwei Jahre dem Unterricht der mathematischen Wissenschaften, wofür er von Natur aus besonders begabt war und erfüllte [so gut] die üblichen Probezeiten, daß er denen, welche die vier Gelübde ablegten, zugezählt und so aufs engste mit der Gesellschaft verbunden wurde. Dies geschah im 89. Jahre desselben Jahrhunderts am Feste der Muttergottes, die im Tempel mit Licht überstrahlt wurde^d. Zugleich wurde dem Pater, nachdem

^b Gemeint ist der Grammatikkurs, die erste Ausbildungsstufe des jungen Jesuiten nach dem Noviziat, in der er sich mit alten Sprachen beschäftigte. Der Ausdruck selbst kommt schon bei CICERO vor; Cic. epist. 1,9,23.

^c Gemeint ist das Tertiatsjahr, das letzte Probejahr des Jesuiten. Es folgt auf das Theologiestudium und ist u. a. asketischen Übungen gewidmet, welche auf die Profess vorbereiten.

^d Mariä Lichtmeß, der 2. Februar.

er die Gelübde abgelegt hatte, von unserem hochwürdigsten P. General die Erlaubnis gewährt, daß er in den orientalischen Weinberg^e des Herrn als Helfer gesandt würde, wie er es lange gewünscht hatte.

Eilends begab er sich auf den beschwerlichen und weiten Weg sowohl munterer Stimmung als auch keineswegs säumigen Schrittes. Aber, indem er mehrfach die Widerwärtigkeiten einer launischen Seefahrt erduldet, bestand er gleicherweise die ersten Proben einer edleren Gelassenheit, wie sich sein Eifer aufgrund der Verzögerungen um so stärker entzündete. Nach verschiedenen Zwischenstationen kam er endlich im Jahre 1694, nachdem er sehr viele Schwierigkeiten und nicht gewöhnliche Gefahren überwunden hatte, durch Gottes wunderbare Vorsehung in der chinesischen Mission an, damit er für über zwanzig Jahre dieser, die in größte Schwierigkeiten geraten sollte, gleichsam eine starke Säule sein sollte. Und für diese Aufgabe hatte Gott ihn mit herrlichen Geistesgaben und noch hervorragenderen Talenten geschmückt, von denen zuerst — nicht der Würde, sondern dem Erzählen nach — eine außerordentliche Erfahrung dieses Mannes auf dem Gebiete der Mathematik und Mechanik genannt werden muß. Diese zu beweisen, bot sich bald, nachdem er in der Provinzhauptstadt Kanton angekommen war, vor den höchsten leitenden Beamten ihrer Provinz eine glänzende Gelegenheit.

Der hochwürdige Pater Filippo Grimaldi^f seligen Andenkens, der zu der Zeit aus Europa nach China zurückkehrte, hatte [nämlich] durch die Freigebigkeit verschiedener fürstlicher Personen nicht wenige kunstvolle und dazu interessante mathematische Instrumente und Maschinen verschiedener Art und Verwendung mitgebracht, die dem tartaro-chinesischen Kaiser^g zum Geschenk gemacht werden sollten. Diese erlitten, wie es zu geschehen pflegt, auf dem langen Wege allerhand Schaden und starren häßlich von Schimmel und Rost zugleich. Pater Kilian machte sich daran, sie zu reparieren und auszubessern, wie ihm aufgetragen war, und zerlegte die einzelnen Maschinen in ihre Teile, reinigte sie, stellte sie wieder her, setzte sie wieder am richtigen Platz ein, machte sie wieder gängig, und zwar so geschickt und so präzise, als ob er sie selbst als ihr erster Erbauer hervorgebracht hätte. Voll Bewunderung über die Fähigkeiten dieses Mannes trugen die Beamten keinerlei Bedenken, dem Kaiser über ihn Meldung zu machen. Dieser befahl, daß unverzüglich ein Hofbeamter ausgeschiedt würde, der den ihm so hochgepriesenen Meister nach Peking bringen und vor ihn führen solle. Der große Monarch sah mit Freuden, daß er nicht getäuscht worden war; ja, er fand den Pater gegenüber der

^e Die Missionsgebiete Indien, China, Japan.

^f Zu seiner Biographie siehe L. PFISTER, *Notices*, Bd. 1, S. 372—376 und J. DEHERGNE, *Répertoire*, S. 120, Nr. 391. FILIPPO GRIMALDI (1638—1712) kam 1669 nach China, unternahm aber noch einmal eine Europareise, von der er im August 1694 nach Peking zurückkehrte. STUMPF war im Juli desselben Jahres in Macao angekommen und erreichte Peking 1695.

^g Der Kaiser K'ANG-HSI der Mandschu-Dynastie, vgl. S. 271, Anm. 8

ersten Empfehlung noch bedeutender und auch weiterhin lernte er ihn durch persönliche Prüfung sowie durch lange Verwendung in mehreren von ihm geschätzten Disziplinen als einen hochintelligenten und erfahrenen Mann kennen.

Pater Kilian besaß nämlich einen lebhaften und durchdringenden Geist, er war schnell in Planung und Durchführung und hatte eine ungeheure Kenntnis auf physikalischem und medizinischem Gebiet. Was er einmal gesehen und gelesen hatte, war dem Gedächtnis gegenwärtig und fruchtbar; nicht nur in ausgefallenen Künsten, die das Herz der höchsten Fürsten erfreuen, sondern auch in Dingen, die dem ganzen Gemeinwesen nützlich sind, war er von einzigartiger Erfahrung, geschickter Praxis, beständigem und unermüdlichem Eifer. Zu lange würde es dauern, die 600 verschiedenartigen Geräte und Maschinen, große und kleine, aufzuzählen, welche zur Beobachtung der Sterne oder zur Vermessung der Erde oder zu anderen friedlichen oder kriegerischen Zwecken bestimmt, durch seinen Fleiß nicht nur genau und fein, sondern auch schön und kunstvoll ausgearbeitet wurden. Lange wäre aufzuzählen, wieviel unter seiner Anleitung die Werkmeister und Ingenieure dieses Hofes an Geschicklichkeit und Vollendung in Technik und jedweder Kunstfertigkeit erreicht haben, es sei, daß sie sie einfallsreich angingen, sei es, daß sie sie geschickt ausführten. Hierher gehört in erster Linie seine gründliche Kenntnis der Metalle und die Methode, diese zu den verschiedenen Zwecken geeignet zu mischen, zu gießen und zu scheiden, und vor allem die Kunst, Glas herzustellen, die in diesen Gegenden hochgeschätzt ist. Dabei lernten [die Schüler] von ihrem Lehrer nicht nur genau die Technik, [Glas] zu jeder Form zu gestalten, in anmutigen Farben einzufärben, auf der Drehscheibe in verschiedener Art zu gravieren und zu polieren, sondern auch darüber hinaus lernten sie die ganze Werkstatt mit den notwendigen Öfen, die durch seine Anstrengung und unter seiner Leitung errichtet worden waren, kennen und bewunderten sie.

Wie sehr der überaus weise K'ang-hsi die Studien und die für das Reich nützlichen Arbeiten dieses Mannes schätzte, geht einmal daraus hervor, daß er immer neue [Gegenstände] von ihm angefertigt haben wollte und kaum zuließ, daß ein Werk dieser Art von den Seinen begonnen würde, bevor Kilians Rat und Methode erkundet war. Sodann, als er [der Kaiser] ihn für würdig befunden hatte, nach dem Ausscheiden von Pater Grimaldi dessen Nachfolger im Chinesischen Amt für Astronomie und Kalenderwesen zu werden, ließ er das im ganzen Reiche bekannt machen. Wieviel Schutz aber gerade daraus für die gemeinsame christliche Sache erwuchs, steht hinlänglich fest und ist bei allen bekannt, die als geistliche Arbeiter den chinesischen Acker des Herrn bebauen, besonders seitdem verhängnisvolle Kontroversen über die Riten des Reiches die ganze Mission in eine äußerste Krise gebracht haben. Ohne Zweifel haben in diesen unheilvollen Jahren die trefflichen Verdienste des Pater Kilian dazu beigetragen, daß der heidnische Fürst nicht nur

einmal seinen Zorn unterdrückte, sich zur Milde entschied und die Prediger des Evangeliums nachsichtig in Ruhe ließ; denn durch den unbesonnenen Eifer einiger gereizt, war er zu wiederholten Malen von den höchsten Stellen des Reiches aufgefordert worden, sie aus ganz China auszuweisen, und er selbst hatte sich bereits des öfteren dazu entschlossen.

[wird fortgesetzt]

VON MISSION ZU KIRCHE IN PAPUA-NEUGUINEA

Reflexionen über Geschichte und Erneuerung der Kirche

von Hermann Janssen MSC

Vor wenigen Monaten brachte eine Nationale Versammlung die Erneuerungsbewegung (*Self Study*) der katholischen Kirche in Papua-Neuguinea zu einem neuen Höhepunkt¹. Die Präambel zu den Berichten dieser Versammlung soll hier als Einführung zu unseren Reflexionen über die Entwicklungen von ‚Mission‘ zu ‚Kirche‘ in Papua-Neuguinea dienen.

„Wir wissen ja: Bis zur Stunde liegt die gesamte Schöpfung in Seufzen und Wehen, und nicht nur sie, auch wir, die doch als erste bereits den Geist als Gabe besitzen, seufzen im Innern und müssen warten auf den Besitz der Kindschaft, die Erlösung unseres Leibes“ (*Rm* 8,22—23).

Während der Zeit der Erneuerung der katholischen Kirche in Papua-Neuguinea haben wir Schmerz und Erfüllung erfahren, als wir unsere Sorgen teilten. Wie die Gemeinden, die an dieser Erneuerung teilnahmen, so haben auch wir, die Teilnehmer der Nationalen Versammlung der katholischen Kirche, tiefen Stolz über die Würde unserer eigenen Kultur empfunden.

Wir alle sind uns bewußt, daß wir Pilger auf einem Weg sind, der nicht klar gekennzeichnet ist. Wir müssen unseren eigenen Weg suchen. Aber wir spüren, daß wir zusammen als Brüder und Schwestern pilgern und daß der Geist Gottes uns führt.

Wir, die Vertreter und Mitglieder der Kirche, haben die Sorgen und Hoffnungen der Gemeinden geteilt. Wir sind zusammen durch Mißverständnisse, Entmutigung und Fehlschläge gegangen. Aber wir haben auch mehr Verständnis gefunden, neue Einblicke gewonnen und sind einander näher gekommen als Brüder und Schwestern in Christus.

Wir wollen Kirche sein, eine gläubige Gemeinschaft in Christus. Wir wollen unser Land Papua-Neuguinea aufbauen, geleitet von Männern und Frauen, die von Gott geführt werden. Wir wollen unsere Kirche auf die würdigen Werte unserer eigenen Kultur bauen.

Wir sind nicht zusammengekommen, um unsere Kirche zu kritisieren oder Macht für uns selbst zu suchen, sondern um gangbare Wege zur Bereicherung unserer Kirche zu finden. Wir glauben, daß die Katholiken von Papua-Neuguinea eingeladen worden sind, unsere Kirche zu verändern, wo Veränderungen notwendig sind, und sie zu einem wirksamen Zeichen der Familie Gottes zu machen.

Wir teilen mit unseren Bischöfen, die sich in Rom zum Zweiten Vatikanischen Konzil versammelten, den Glauben: ‚Es besteht in der Kirche

¹ Die katholische Kirche leitete 1972—1975 eine kirchliche Erneuerung ein, die in der Form einer Selbstanalyse (*Self Study*) durchgeführt wurde. Im letzten Teil dieses Artikels werden nähere Einzelheiten darüber berichtet.

eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung. Den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde von Christus das Amt übertragen, in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten. Die Laien hingegen, die auch am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen in Kirche und Welt ihren eigenen Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes².

Für uns in Papua-Neuguinea bedeutet dies, an der Sendung teilzuhaben, unser Land als eine christliche Gesellschaft aufzubauen. Wir sind uns bewußt, daß wir erst begonnen haben, den richtigen Weg für unsere Kirche zu suchen. Unsere Kirche beginnt zu erkennen, daß sie eine einheimische Kirche werden muß.

Wir sprechen unseren ausländischen Missionaren, die gekommen sind und noch kommen werden, um uns bei dieser Arbeit zu helfen, unseren tiefen Dank aus. Wir sehen jetzt, daß wir als Volk Gottes aufstehen müssen, um Papua-Neuguinea zu führen und unseren ausländischen Missionaren zu helfen, so daß wir zusammen den Plan Christi für unser Land erkennen und seine Rolle in der Welt³.

Diese Präambel zeigt nicht nur den Geist der ersten Nationalen Versammlung der katholischen Kirche in Papua-Neuguinea, sie drückt auch die Erwartungen der jungen melanesischen Kirche aus. Kritische junge Christen wollen ihre Kirche auf die Botschaft und den Geist Christi bauen und auf die würdigen Werte der eigenen Kultur. Sie geben der Kirche die Aufgabe, Papua-Neuguinea aufzubauen, und sie sind davon überzeugt, daß ihr Volk eine providentielle Rolle in der Welt zu spielen hat.

In den folgenden Abschnitten dieses Artikels werde ich zunächst eine kurze Übersicht geben über die Geschichte der missionarischen Tätigkeit in Papua-Neuguinea. Sodann werde ich versuchen, den Einfluß des Christentums und der westlichen Welt auf die melanesischen Werte, Denkrichtungen und Erwartungen ethnologisch auszuwerten. Schließlich will ich die bedeutendsten Bewegungen der augenblicklichen Erneuerung der katholischen Kirche in Papua-Neuguinea aufzeigen.

I — Ausländische Missionare und einheimische Katecheten

Die katholische Kirche in Papua-Neuguinea ist eine sehr junge Kirche. Die ersten Missionare, die das Wort Gottes auf den melanesischen Inseln predigten, waren französische Maristen. 1847 kamen sie von den Salomon-Inseln (Solomon Islands) zur Insel Woodlark (Milne Bay District). Nach acht Monaten entschied Bischof COLLOMB (1816—1848), daß die Mission nach Rooke Island (Morobe District) verlegt werde. Aber die Reaktion

² Dekret über das Apostolat der Laien, 2b: RAHNER/VORGRIMLER, *Kleines Konkilskompendium* (Freiburg 1966) 391.

³ Diese Präambel wurde im Mai 1975 von einer kleinen Gruppe von Teilnehmern der *National Assembly of the Catholic Church* in Goroka verfaßt. Ihr englischer Titel lautet: *The Church on the Road in Papua New Guinea*.

der Insulaner war äußerst ungünstig. Viele Missionare starben schon nach wenigen Monaten an Malaria, und so wurde die Mission 1851 von den Maristen aufgegeben.

Eine Gruppe von Priestern und Brüdern der Mailänder Gesellschaft für die Auswärtigen Missionen versuchte die Mission im folgenden Jahr wieder aufzunehmen; aber auch sie mußten aufgeben, und im Jahr 1855 segelten sie nach Hongkong.

Zwei Schiffskapläne der verhängnisvollen Expedition des französischen Hochstaplers Marquis de Rays nahmen um 1880 kurze Kontakte mit der Bevölkerung von Neuirland und Neubritannien auf. Die erste Gruppe von katholischen Missionaren, die sich auf Neubritannien ansiedelte, landete am 29. September 1882 auf der Insel Matupit. Es waren französische Herz-Jesu-Missionare unter Leitung von P. ANDREAS NAVARRE (1836—1912). Drei Jahre später begann die gleiche Missionsgesellschaft auf Yule Island in Papua.

Steyler Missionare waren die Pioniere der katholischen Mission an der Nordküste und im Hochland von Neuguinea. 1896 errichtete P. EBERHARD LIMBROCK (1859—1931) die erste Missionszentrale auf der winzigen Insel Tumleo bei Aitape. 1904 wurde diese Station nach Alexishafen verlegt. — P. FRANZ KIRSCHBAUM (1882—1939) eröffnete 1913 die Mission am Sepik River. Auf seinen ausgedehnten Reisen entlang dem Fluß erreichte er sogar das Hochland von Neuguinea. Jedoch dauerte es noch bis 1933, als P. ALFONS SCHÄFER (1904—1958) die ersten Hochlandstationen in Bundi und Mingende (Chimbu District) errichtete. 1934 erreichte Pater WILLIAM A. ROSS Mount Hagen.

Der Zweite Weltkrieg unterbrach die Ausbreitung der Missionen. Hunderte von Missionaren und fast alle Anlagen der Missionen fielen dem Krieg zum Opfer. Die ersten Nachkriegsjahre waren dem Wiederaufbau gewidmet. 1946 übernahmen Franziskaner aus Australien und Italien die nachmalige Diözese Aitape. Amerikanische Kapuziner drangen seit 1952 in das Hochland von Mendi vor. Schließlich kamen 1963 australische Passionisten nach Vanimo, und die Mariannahiller Missionare übernahmen das Gebiet um Lae.

Es sollte nicht übersehen werden, daß eine große Anzahl von Schwesternkongregationen und Ordensbrüdern unter schwierigen Umständen das Schul- und Gesundheitswesen aufbauten. In den letzten Jahren halfen Laien bei der Entwicklung des Landes und der Kirche.

Zu unserm Bedauern ist die Geschichte derjenigen noch nicht geschrieben, die das Wort Gottes in die entferntesten Dörfer und Hütten getragen haben. Einheimische Katechisten und Lehrer sind die eigentlichen Dorfseelsorger in allen Teilen von Papua-Neuguinea. Mit ihnen begann die melanesische Kirche⁴.

⁴ Es gibt noch keine detaillierte Kirchengeschichte von Papua-Neuguinea, wohl aber einige Einzeluntersuchungen oder populäre Übersichten: R. JASPERS, *Die missionarische Erschließung Ozeaniens*. Ein quellengeschichtlicher und missions-

Zusammenfassend und unter Berücksichtigung der anderen christlichen Kirchen können wir festhalten, daß sich bis zu Beginn des Zweiten Weltkrieges der Großteil der melanesischen Bevölkerung auf den Inseln und an den Küsten für die katholische, lutherische, methodistische oder anglikanische Kirche entschieden hatte oder sich der von der *London Missionary Society* gegründeten *Papua Ekalesia* angeschlossen hatte. Im Hochland von Neuguinea begann die Missionstätigkeit zwar schon kurz vor dem Zweiten Weltkrieg, aber erst seit 1950 warben in verstärktem Maße eine verwirrende Zahl von Kirchen und Sekten um Anhänger unter der nichtaustronesischen Bevölkerung.

Heute geben über 90 % der Gesamtbevölkerung von 2,5 Millionen an, einer christlichen Konfession anzugehören. Über 700 000 oder 31 % der Christen sind katholisch, 27 % Lutheraner, 15 % bekennen sich zur United Church (Methodisten und Papua Ekalesia), 5 % sind anglikanisch, 3 % Adventisten, und der Rest hat sich einer der vielen Sekten angeschlossen.

Die Leitung der katholischen Kirche ist noch überwiegend in der Hand ausländischer Missionare. Von 18 Bischöfen der Bischofskonferenz von Papua-Neuguinea und den Salomon-Inseln sind nur drei Melanesier. Es gibt etwa 500 ausländische Priester gegenüber 30 aus dem Lande. Über 1100 Schwestern aus 42 Kongregationen wirken in Papua-Neuguinea, davon sind etwa 350 aus dem Lande. Die Zahl der einheimischen Brüder liegt bei 100.

Wir würden der Situation der kirchlichen Leitung nicht gerecht werden, wenn wir die Katechisten nicht erwähnten, deren Zahl 2000 übersteigt. Ein Vergleich mit der geringen Zahl der einheimischen Priester läßt ahnen, daß die künftige Seelsorgsarbeit in Papua-Neuguinea hauptsächlich von Laienseelsorgern getragen werden muß.

Ein australischer Theologe, Berater der Bischofskonferenz, gibt folgende Analyse der missionarischen Arbeit in Papua-Neuguinea: „Außenstehende Beobachter bemerken zunächst, daß die katholische Kirche ein außergewöhnliches Maß an Erziehungsarbeit, Krankendienst und Entwicklungshilfe geleistet hat. Diese Arbeit ist meßbar und sie hat direkten Einfluß auf die Gesellschaft. Aber das primäre Anliegen der Kirche ist die Evangelisierung des Volkes. Evangelisierung führt zur Bekehrung, die gewöhnlich offenbar wird durch die Annahme der christlichen Ethik. Die Wirkung der Evangelisierung ist nicht direkt meßbar⁵.“

geographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855 (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 30) (Münster 1972) — J. GLAZIK, Kirche in Ozeanien, ein Überblick: *Priester und Mission* (Aachen 1960) 145—174. — B. N. CALLAN, *The Hard Won Land. The Church in Papua New Guinea* (A. C. T. S. Publications) (Melbourne 1974) — C. LAUFER, Historische Phasen der Katechetenusbildung im Vikariat Rabaul (Südsee): J. SPECKER/W. BÜHLMANN (Hrg.), *Das Laienapostolat in den Missionen* (NZM Supplementa X) (Schöneck-Beckenried 1961) 223—240.

⁵ P. MURPHY, In the Light of History. From Mission in New Guinea to Church of New Guinea: *Catalyst* 1 (Goroka 1971) no 2, 4/5.

Verbunden mit der Arbeit der Mission sind hochorganisierte zentrale Missionsstationen, Verkehrs- und Transportsysteme, Plantagen, Sägemühlen, Druckereien und Ausbildungsstätten. Zudem haben viele Missionare wertvolle Arbeiten über die linguistische und völkerkundliche Situation geschrieben.

„Die Grundlagen für die Ortskirche in Papua-Neuguinea wurden gelegt durch die Arbeit, den heroischen Einsatz und die totale Hingabe von mehr als vier Generationen von Missionaren. Auf diesen Grundlagen muß jetzt nach Plan gebaut werden, sonst werden die Strukturen in diesem Land nicht standhalten... Die Ortskirche muß mit klarem Blick das Soll und Haben beurteilen: die Bedürfnisse des einheimischen Klerus, den Prozeß der Lokalisierung, die Teilnahme der Laien, die ökumenische Zusammenarbeit, die Schulen, die Methoden der Evangelisierung und die inneren Strukturen⁶.“

II — *Melanesische Gemeinschaften und christliche Gemeinden*

Obwohl wir uns bewußt sind, daß die eigentlichen Wirkungen der Evangelisierung nicht meßbar sind, können wir doch einige Wandlungen oder Veränderungen feststellen, die in den letzten hundert Jahren in den Gemeinschaften von Papua-Neuguinea stattgefunden haben.

In den früheren melanesischen Klangemeinschaften scheinen zwei Faktoren besonders ausschlaggebend für das Gemeinwohl gewesen zu sein: das ‚Gesetz‘ (*Lo*) und die ‚Religion‘ (*Lotu*). ‚Gesetz‘ und ‚Religion‘ bilden eine Einheit; sie sind zwei Pole der Interdependenz der Lebenden und ihrer Kommunikation mit den Toten und Geistern.

Unter ‚Gesetz‘ verstehen wir die Pflicht zu gemeinschaftlicher Arbeit, zum Gütertausch, zur Gastfreundschaft und zur gegenseitigen Unterstützung gegenüber feindlichen Gruppen. ‚Religion‘ ist die Ausweitung des ‚Gesetzes‘ auf den Bereich der Ahnen, der Schutzgeister und der dämonischen Kräfte.

Durch soziale Gesetze oder Sitten sowie durch religiöse Riten sollen gute Beziehungen unter den Klanmitgliedern, zu den Toten und zu den Klangeistern hergestellt werden. Durch politische Maßnahmen und mit Mitteln der schwarzen Magie soll die Macht der Feinde und der übelwirkenden Geister abgewehrt werden. ‚Gesetz‘ und ‚Religion‘ waren also die Mittel oder der ‚Weg‘ (*Rot*) zu politischer Stabilität, sozialer Wohlfahrt, wirtschaftlichem Erfolg und persönlichem Glück.

Wir können feststellen, daß diese beiden Faktoren auch in der Auseinandersetzung mit der westlichen Welt und mit dem Christentum maßgebend sind. Manche Neuchristen waren pragmatisch motiviert, als sie sich für das Christentum entschieden und für die Lebensweise des weißen Mannes. Es ging darum, Zugang zu seiner Macht und zu seinen Gütern zu erreichen. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß es in indi-

⁶ Ibid., 26s.

viduellen Fällen auch zu persönlichen Bekehrungen gekommen ist, d. h. zur Anerkennung der Liebe Gottes und zu einer aus Liebe motivierten Lebensweise.

Nach vielen Jahren missionarischer Arbeit — häufig in der zweiten Generation — begann der ursprüngliche Enthusiasmus der Neuchristen nachzulassen. Viele waren enttäuscht, und manche vermuteten, daß der Missionar nicht bereit war, ihnen die eigentlichen Geheimnisse seiner Religion und Lebensweise mitzuteilen. Deshalb kehrten sie teilweise zur früheren Ahnenreligion zurück, oder sie versuchten, Berichte des Alten Testaments sowie christliche Riten und europäische Sitten in der Terminologie von ‚Gesetz‘ und ‚Religion‘ neu zu interpretieren. Fast überall kam es zu synkretischen Religionsformen, und in vielen Teilen von Papua-Neuguinea, vor allem an der Küste und auf den Inseln, verwirrten Güterkultbewegungen (*cargo cult*) die christlichen Gemeinden.

Diese synkretischen Formen der Religion sollten nicht als Fehlformen abgestempelt werden. Ich glaube vielmehr, daß sich darin die Ansätze einheimischer Theologie und Liturgie zeigen, die in späteren christlichen Gemeinden geläutert werden können und dann eine genuine Basis für melanesische Ortskirchen bilden.

In den Städten, vor allem unter der jungen Elite, die in den modernen Wirtschaftsprozess oder in die Politik eingetreten ist, machte sich bald die Schwierigkeit bemerkbar, die traditionellen Konzepte von ‚Gesetz‘ und ‚Religion‘ mit dem Neuen zu vereinen. Das importierte Konzept der Trennung von Staat und Kirche blieb nicht ohne Wirkungen. Viele vertreten heute die Meinung: Die Regierung kümmert sich um unseren Leib, und die Mission sorgt sich um unsere Seele. Damit läuft die Kirche Gefahr, ihren eigentlichen Einfluß im öffentlichen Leben zu verlieren und auf den Bereich der ethischen Seelsorge eingeschränkt zu werden.

Es scheint jedoch, daß einige junge, verantwortliche und christliche Führer in Politik und Wirtschaft diese Gefahr deutlich spüren. Sie wollen die ursprüngliche Einheit von ‚Gesetz‘ und ‚Religion‘ wiederherstellen. Gegenüber der Regierung als auch gegenüber der Mission stellen sie emphatisch heraus: Wir sind Kirche und wir sind Staat. Damit verliert zwar die Mission ihre anfängliche Machtposition, aber die Gemeinden beginnen Kirche zu werden, d. h. kleine Gemeinschaften von überzeugten Christen, die christliche Spiritualität und melanesische Wertvorstellungen in den Dienst des Volkes stellen wollen⁷.

Manche dieser Gedanken wurden sehr deutlich in dem Prozeß der kirchlichen Erneuerung während der letzten drei Jahre.

⁷ Weitere Einzelheiten über den Kulturwandel in Papua-Neuguinea finden sich in folgenden Publikationen: H. JANSSEN, Das politische Engagement der christlichen Gemeinden in Papua-Neuguinea: *Concilium* 9 (1973) 298—302. — Ders., Der Wandel der Gemeinden und des missionarischen Dienstes in Melanesien: *Ordenskorrespondenz* 15 (Köln 1974) 369—394.

III — Kirchliche Erneuerung in Papua-Neuguinea

Die Idee und die Erfahrungen des *Study Year* (1969) der katholischen Kirche in Tanzania stellten das Modell für das *Self Study* der katholischen Kirche in Papua-Neuguinea⁸. Das Konzept und der Plan für diese kirchliche Erneuerung wurden im April 1972 einstimmig von der katholischen Bischofskonferenz in Papua-Neuguinea und den Salomon-Inseln angenommen. Die Bischöfe beauftragten das *Melanesian Institute for Pastoral and Socio-economic Service* mit der Durchführung des Projektes.

Der Planer des Studienjahres in Tanzania kam 1972 für einige Monate nach Papua-Neuguinea, und nach seinem Besuch schrieb er: „Unter den Hunderten, die ich während meines Besuches in elf Diözesen des Landes befragen konnte, fühlten fast alle Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien, daß ein Wandel in den kirchlichen Aktivitäten und im Image der Kirche notwendig sei⁹.“

Auf der Grundlage der identifizierten Probleme wurden 83 Arbeitsvorlagen von Missionaren, Laien und Spezialisten geschrieben. Über fünfzig Vertreter der Bischöfe, Missionare und Laien von allen Diözesen kamen Ende 1972 in Alexishafen (Madang) zu einer zweiwöchigen Arbeitstagung zusammen. In Gruppen erarbeiteten die Delegierten zwei kleine Diskussionshefte in Englisch (*Church*) und Pidgin (*Sios*), die Anleitungen zum Dialog in den Diözesen, Pfarreien und Dörfern enthielten.

Als Ziel und Methode der kirchlichen Erneuerungsbewegung wurden herausgestellt:

1. Dialog in den christlichen Gemeinden
2. Selbsterfahrung der Ortskirche
3. Erarbeitung von realistischen Zielen und Prioritäten für die katholische Kirche in Papua-Neuguinea.

Von Februar bis Juni 1973 führten Mitglieder des *Melanesian Institute* die erarbeiteten Diskussionsvorlagen und die Methoden der kirchlichen Erneuerungsbewegung in den Diözesen ein. Die Mehrzahl der Priester und Laienführer, die an den diözesanen Einführungsseminaren teilnahmen, griffen nach anfänglichem Zögern das Konzept der Erneuerung mit großer Begeisterung auf.

In vielen Pfarreien wurde sehr viel Mühe aufgewandt, um möglichst viele Katecheten und Mitglieder des Gemeindevorstandes mit den Diskussionsheften und Methoden des Dialoges vertraut zu machen. Von Mitte des Jahres 1973 bis Ende 1974 trafen sich hunderte von kleinen Diskussionsgruppen in Dörfern und Hütten, unter schattigen Bäumen, in Schulen, Hallen und Kirchen sowie in den Quartieren von Studenten, Polizisten und Soldaten.

⁸ F. MURRAY, *Renewal through Dialogue, Self Study of the Church in Tanzania: Catalyst 2* (Goroka 1972) no. 1, p. 40—49.

⁹ F. MURRAY, *Self Study of the Catholic Church in Papua New Guinea: Catalyst 2* (Goroka 1972) no 2, p. 84.

Zwei Schwierigkeiten wurden während dieser Zeit des Dialogs besonders spürbar:

1. Melanesische Gemeinschaften sind es nicht gewohnt, methodisch strukturierte Diskussionen durchzuführen. Der gebräuchliche Stil ist das Dorfpalawer. Nur wenige haben Erfahrung mit politischen Gemeinderatssitzungen und Schulversammlungen. Bislang haben nur wenige Katholiken Gelegenheit gehabt, ihre Probleme und Ansichten in kirchlichen Ausschüssen zu äußern. Daher war der Diskussionsstil der Erneuerungsbewegung mit Vorlagen und schriftlichen Diskussionsberichten, die an eine diözesane Organisationsstelle geschickt werden mußten, anfänglich recht beschwerlich.

2. Eine weitere Schwierigkeit stellte der Mangel an selbstbewußten einheimischen kirchlichen Leitern dar. Viele Katecheten und Kirchenvorstände fühlten sich anfänglich zu sehr abhängig von der Initiative der ausländischen Missionare. Daher konnte die kirchliche Erneuerungsbewegung in jenen Pfarreien nicht gelingen, in denen der Missionar nicht voll und ganz von ihrer Notwendigkeit und von ihrem Wert überzeugt war. In einer Diözese wurde die Bewegung sogar von der Kirchenleitung untersagt, noch bevor Diskussionen in den Gemeinden einsetzen konnten.

Trotz dieser Schwierigkeiten setzte sich der Geist der Erneuerung durch und löste eine Bewegung aus, wie sie vorher in der Kirche von Papua-Neuguinea wohl kaum erfahren wurde. Etwa ein Drittel der katholischen Bevölkerung nahm in unterschiedlichem Maß an den Diskussionen teil. Über 200 000 Katholiken wurden von dem wachsenden Selbstverständnis der Kirche inspiriert und begannen zu erkennen: *Wir sind Kirche.*

Von Februar bis April 1975 erarbeiteten Vertreter der einzelnen Pfarreien und Diskussionsgruppen in diözesanen Seminaren Berichte über die Schwerpunkte der Erneuerungsbewegung in ihrer Diözese aus. Diese Berichte wurden dann zu einem Bericht der Gesamtkirche in Papua-Neuguinea zusammengefaßt. Es war schließlich die Aufgabe der ersten Nationalen Versammlung (*National Assembly*) der katholischen Kirche in Papua-Neuguinea, diese Diskussionsberichte zu sondieren und nationale Schwerpunkte oder Prioritäten für die künftige kirchliche Arbeit herauszustellen.

Diese Nationale Versammlung fand vom 20. bis 23. Mai 1975 in Goroka, im Hochland von Neuguinea, statt. Unter den 78 Delegierten waren sieben Bischöfe, 21 Priester, zehn Ordensleute und vierzig Laienvertreter, d. h. Katecheten, Lehrer, Studenten und junge Politiker. Zwei Drittel der Delegierten kamen von Papua-Neuguinea. Die katholische Kirche in Australien schickte drei Beobachter, und weitere drei Beobachter kamen von der lutherischen und anglikanischen Kirche in Papua-Neuguinea.

Während der Nationalen Versammlung wurden fünf Schwerpunkte durch geheime Wahl und nach vielen Diskussionen festgestellt:

1. Kirchliches Selbstbewußtsein (72 Stimmen)

2. Ehe und Familie (49)
3. Rolle und Ausbildung der Katecheten (38)
4. Rolle der Laien und Gemeindeleiter (30)
5. Rolle und Ausbildung der Priester (26).

Diese Schwerpunkte werden für die künftige kirchliche Arbeit in Papua-Neuguinea von besonderer Bedeutung sein. Sie deuten an, daß die heutigen Gemeinden vor allem die Notwendigkeit kirchlicher Selbsterfahrung, christlicher Basisgemeinschaften und einheimischer kirchlicher Leitung erkennen.

Besondere Aufmerksamkeit erregte der Vorschlag einer kleinen Gruppe von jungen Politikern und Studenten, ein *National Catholic Council* (Nationaler Katholikenrat) mit zwei Drittel Laienvertretung zu gründen. Dieser Vorschlag wurde spontan von dem langjährigen Bischof der Diözese Wewak unterstützt und mit großer Mehrheit von den Delegierten angenommen. Eine kleine gewählte Kommission will jetzt die Einzelheiten des Rates ausarbeiten. Vornehmlich soll der Nationale Katholikenrat die Stimme der Kirche gegenüber der Regierung sein und der Bischofskonferenz als wichtiges Instrument der Meinungsbildung und Beratung dienen.

Wir dürfen abschließend feststellen, daß diese kirchliche Erneuerungsbewegung ohne Zweifel den Geist des Dialogs in allen Gruppierungen und Schichten der Kirche ausgelöst hat. Die Teilnehmer der Arbeitsgruppen und Diskussionsgemeinschaften sowie die Delegierten der diözesanen und nationalen Versammlungen sprachen mit wachsendem Selbstbewußtsein von der Würde und der Rolle der Ortskirche. Mit großer Begeisterung wiederholten sie immer wieder: Wir sind Kirche.

Einige Diözesen haben begonnen, Vereinigungen von Katecheten zu formen oder Kirchenvorstände und diözesane Räte zu bilden. In vielen Pfarreien werden Versuche unternommen, die Kirche auf einheimischen Wertvorstellungen aufzubauen und den christlichen Glauben in melanesischen Symbolen zu bezeugen. Die Vorbereitungen für einen Nationalen Katholikenrat geben uns schließlich berechtigte Hoffnung, daß einheimische Christen Verantwortung und Entscheidung in der Kirche von Papua-Neuguinea übernehmen wollen¹⁰.

¹⁰ Mehr Information über die kirchliche Erneuerungsbewegung in Papua-Neuguinea wird demnächst erscheinen in *Catalyst* 5 (1975) no 2. — Eine wissenschaftliche Analyse ist in Vorbereitung und wird als *Special Note* von *Pro Mundi Vita* in Brüssel veröffentlicht.

KLEINE BEITRÄGE

FÜR EINE WISSENSCHAFTLICHE RELIGIONSWISSENSCHAFT*

Zum „Ansatz“ der Groninger Working-Group

von Heinz Robert Schlette

Daß die *Religionswissenschaft* — insbesondere wenn sie systematische Ambitionen verfolgt — methodisch nicht recht zu überzeugen vermag, ist seit längerem bekannt, aber es ist offenbar nicht leicht, die übrigen, vorwiegend „phänomenologisch“ orientierten Bemühungen (vgl. VAN DER LEEUW, GOLDAMMER, auch HEILER und MENSCHING) durch bessere zu ersetzen.

In dieser Situation darf es als außerordentlich verdienstvoll und beachtenswert angesehen werden, daß sich eine stattliche Arbeitsgruppe an der Universität Groningen (und um diese herum) der methodischen Problematik stellt und den Versuch unternommen hat, auf dem Boden einer kritisch-rationalen und analytischen Philosophie sowie empirischer sozial- und kulturanthropologischer Forschungsrichtungen die Grundlagen für eine erneuerte, wissenschaftlichere Religionswissenschaft zu erarbeiten. Es handelt sich jedoch, wie VAN BAAREN in seinem Vorwort hervorhebt (p. 5), nicht um eine „Groninger Schule“, sondern höchstens um *a certain Groningen climate*; des weiteren führt VAN BAAREN aus, was alsdann durch Art und Inhalt der einzelnen Beiträge des Bandes in sympathischer Weise bestätigt wird: „We form a group of equals, rather unstructured, more or less comparable to a band of African Pygmies; we do not conform to the model of a hierarchically structured group with a leader and his followers; we do not teach or preach a new scientific orthodoxy and we know no heretics“ (p. 5). Eine solche liberale Atmosphäre ist der Sache, um die es hier geht, durchaus angemessen, doch zumindest der vorliegende Band legt eine Formel zugrunde, wohl nicht ein Dogma, aber immerhin eine Art Orientierungsregel, die, wie DRIJVERS und L. LEERTOUWER in ihrem Epilog schreiben, der Kulturanthropologie entnommen ist und lautet: „religion is a function of culture“ (p. 160).

Daß diese Formel ihrerseits wiederum vieldeutig ist und neue Schwierigkeiten mit sich bringt, ist den Autoren des vorliegenden Bandes nicht unbekannt. Allgemein gesagt — und ich erlaube mir, einige allgemeine Überlegungen vorzuschicken —: Man gewinnt den Eindruck, die Problematik von „Religion“ werde hier, aus Gründen eines betont szientistischen Wissenschaftsbegriffs, zu rasch auf die der *Kultur* verschoben, welcher Begriff nicht minder komplex und kontroversierbar ist als derjenige der „Religion“, ja ich halte den Kulturbegriff für erheblich unpräziser. Außerdem spielt bei den Anstrengungen der Groninger Gruppe offenbar eine erhebliche Rolle, daß man noch sehr stark von dem Bemühen geleitet wird, Religionswissenschaft von (reformatorischer) Theologie abzugrenzen und insbesondere die Autorität des international geschätzten Religionsphänomenologen G. VAN DER LEEUW zu überwinden. Bei ihren methodologischen

* zu: BAAREN, TH. P. VAN/DRIJVERS, H. J. W. (Ed.): *Religion, Culture and Methodology*. Papers of the Groningen Working-Group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion (= Religion and Reason, 8). Mouton/The Hague (P. O. Box 482), The Netherlands, 1973; 171 p., hfl. 24,—

und wissenschaftstheoretischen Reflexionen, welche die Schwächen der bisherigen Religionswissenschaft (speziell der sog. „systematischen Religionswissenschaft“) scharfsinnig und weithin überzeugend aufdecken, bleibt m. E. vorläufig noch ungewiß, ob wirklich am Ende mehr und Gewichtigeres herauskommen wird als bei der Religionsphänomenologie des traditionellen („klassischen“) Typs. So sehr es zu begrüßen ist, wenn ein im Grund doch tautologisch bleibender Religionsbegriff verabschiedet wird (Religion als Beziehung zu Göttlichem, zum Heiligen, zu numinoser Mächtigkeit), so befürchte ich doch, daß mit der Formel „Religion ist eine Funktion von Kultur“ außer einem fragwürdigen szientistischen Forschungsansatz zunächst nichts wesentlich Neues gewonnen ist. Wird hier nicht Religion völlig in Kultur, d. h. in eine Form menschlichen Selbstausdrucks (vgl. vor allem den Beitrag von WAARDENBURG) aufgelöst, und wäre es demgegenüber nicht doch besser, wenn die Religionswissenschaft, statt sich, wie VAN BAAREN es tut (vgl. p. 35—40), auf die letztlich nur deskriptionistischen soziokulturellen Religionsdefinitionen von C. GEERTZ und M. R. SPIRO zu stützen, sich gegenüber jenen Bestimmungen von Religion weniger zurückhaltend zeigte, die vor dem Hintergrund des Kritischen Rationalismus und der Kritischen Theorie Religion in einer anthropozentrischen Reduktion doch noch, wenn auch „mit dem Rücken an der Wand“, als eine Weise der bleibenden menschlichen Verwiesenheit auf Verbindliches (oder wenigstens für verbindlich Gehaltenes) auffassen? Hier macht sich wieder einmal bemerkbar, daß die Festlegung der Religionswissenschaft auf einen bestimmten philosophischen „Ansatz“ zu Einseitigkeiten führt (und, wer weiß, vielleicht doch eines Tages auch zu „Häretikern“!). Es darf hier auch bemerkt werden, daß die Dominanz der angelsächsischen philosophischen und wissenschaftstheoretischen Literatur unverkennbar (weil beabsichtigt) ist, französische und deutschsprachige Literatur indes in den Hintergrund gerät (wobei ich nicht leugnen will, daß es dafür sachliche Gründe gibt, wenn man sich erst einmal über einen bestimmten Ansatz verständigt hat). Demgegenüber würde ich nun nicht einen anderen als den hier gewählten Ansatz zugrundelegen (um nicht meiner eigenen Kritik anheimzufallen), vielmehr müßte m. E. eine systematisch interessierte Religionswissenschaft das breite Spektrum der philosophischen Ansätze zur Kenntnis nehmen und den aporetischen Charakter allen Philosophierens anerkennen; dies könnte vor Formeln und deren notwendigen Einseitigkeiten warnen und in diesem konkreten Falle z. B. bewirken, daß Zugänge zu gesellschafts- und kulturphilosophischen Fragen, wie sie etwa ADORNO, HORKHEIMER, nicht zuletzt HABERMAS entworfen haben, ebenso ernstgenommen werden wie jene religionsphilosophischen und psychologischen Zugänge zum Thema Religion, die sich z. B. eben bei TILlich, RAHNER, V. FRANKL u. a. finden lassen und die in diesem Band (vielleicht aufgrund von Mißverständnissen?) doch allzu rasch aus einem Mißvergnügen an *ultimate concern* verworfen werden.

Doch damit gehen wir bereits auf eine Erörterung prinzipieller Fragen zu, die den Rahmen dieser kurzen Vorstellung des vorliegenden Bandes überschreitet. Ich möchte keinen Zweifel daran lassen, daß ich den Band für außergewöhnlich anregend und wichtig halte; er ist jedem, der sich mit Religionswissenschaft- und -philosophie befaßt, dringend zum Studium zu empfehlen. An dieser Stelle möchte ich mich darauf beschränken, die einzelnen Beiträge nur noch kurz zu charakterisieren. H. G. HUBBELING befaßt sich mit den logischen und empirischen Voraussetzungen von Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft (p. 9—33) und konzidiert angesichts der Verschiedenheit der Logiken, daß die klassische

Logik auf dem Gebiet der Religion durchaus noch zu gebrauchen sei; seine Bemerkungen über das subjektive Moment in der Religionsforschung genügen aber nach HABERMAS „*Erkenntnis und Interesse*“ nicht mehr, und auch mit „*Hegel und den Folgen*“ wird man so schnell nicht fertig, wie es hier für möglich gehalten wird (vgl. p. 30 f). Zudem endet HUBBELING bei einer These, die von der alten Dialektischen Theologie nicht weit entfernt ist (p. 31). — VAN BAAREN behandelt das Thema: „*Science of Religion as a Systematic Discipline. Some Introductory Remarks*“ (p. 35—56); diesem Aufsatz dürfte vorrangige Bedeutung zukommen, weil er die Orientierung der Groninger Arbeitsgruppe sehr deutlich werden läßt. — DRIJVERS bezieht in seine ähnlich wie VAN BAAREN ansetzenden Überlegungen die besondere Problematik der Religionsgeschichte mit ein (p. 57—77); Historiker und Geschichtsphilosophen wären sicher nicht mit allem einverstanden, insbesondere nicht mit einer gewissen Zurückstellung des Historischen gegenüber dem Sozialen und Strukturellen (was sich auch in anderen Beiträgen dieses Bandes findet). — Überlegungen zu einer empirisch-kritischen religionswissenschaftlichen Verhaltensforschung bieten die Beiträge von L. LEERTOUWER (p. 79—98) und A. J. VINK (137—157), während J. G. OOSTEN auf die Erforderlichkeit einer sorgfältigen Begriffsprüfung in der „religiösen Anthropologie“ hinweist (p. 99—108). — In seinem Beitrag „*Research on Meaning in Religion*“ greift J. D. J. WAARDENBURG (Utrecht) die zahlreichen Probleme auf, die mit dem englischen Stichwort *meaning* zu assoziieren sind, das wohl richtiger mit „Bedeutung“ als mit „Sinn“ wiederzugeben ist (p. 109—136). WAARDENBURG nimmt u. a. den Begriff *signification system* in bezug auf Religion in Anspruch. Wie mißverständlich seine Verwendung des Begriffs „Ausdruck“ werden kann, mag hier lediglich dieser Satz andeuten: „*Like art and play, religion is to be understood as a real human expression: no need to make a myth, an ideology or a ‚religion‘ about it.*“ (p. 136) — Der Band wird abgeschlossen durch einen sehr klaren und gerecht abwägenden Epilog von DRIJVERS und LEERTOUWER (p. 159—168).

Natürlich gibt es Überschneidungen, wird neben Neuem auch Altes gesagt, ließen sich fragwürdige Einzelurteile herausgreifen. Auch mag man den Eindruck gewinnen, es gehe — zugespitzt formuliert — bisweilen mehr um die wissenschaftstheoretischen und methodischen Konstitutionsprobleme der Religionswissenschaft als solcher als um die Religion(en) selbst. Schließlich sei nochmals daran erinnert, daß die erwähnte „Formel“ die Abbeviatur der wissenschaftstheoretischen Absicht darstellt, Religion nicht mehr als etwas Eigenständiges und Spezifisches zu begreifen, sondern eben als „Funktion“ von etwas Nicht-Religiösem, eben der „Kultur“. Dies ist zumindest eine These, über die noch weiter nachgedacht werden muß; sie sollte von der Groninger Gruppe wirklich nicht dogmatisiert werden. Im übrigen wird man sehr wohl gegen die Versuche polemisieren dürfen, das „Wesen“ der Religion zu „definieren“, aber stellt die Rede von der „Struktur der Religion“ nicht zumindest insofern eine Vereinfachung dar, als sie doch wieder auf etwas Statisches verweist und also die geschichtlichen Veränderungen gerade des religiösen „Aktes“ und des religiösen Verhaltens nicht ernst genug nimmt? Diesbezügliche Andeutungen in dem Beitrag von DRIJVERS sollten weiterverfolgt werden. Im Unterschied zu VAN BAAREN bin ich durchaus der Meinung, daß es eine sinnvolle Unterscheidung zwischen „geschichtlich“ und „historisch“ geben kann (vgl. p. 44).

Doch meine kritischen Bemerkungen wollen und sollen nicht ausschließen, daß ich mit dem Ansatz der Groninger Gruppe in einem fundamentalen Punkt übereinstimme: Die Überwindung einer schlechten, sprich: idealistischen Anthro-

pologie und der Herrschaft, die sie über die Religionswissenschaft bis heute weithin ausübt, halte ich — auch (religions-)philosophisch gesehen — für vollauf berechtigt und dringend notwendig. Das Buch der Groninger Arbeitsgruppe dürfte sich besonders für religionswissenschaftliche Seminarveranstaltungen eignen. Da die Verfasser keine „Dogmatiker“ sein wollen und ihre Beiträge zur Diskussion stellen, darf man annehmen, daß dieser Band eher den Anfang als das Ende eines wissenschaftlichen Weges markiert und daß die Bedenken, die hier nur knapp dargelegt werden konnten, der Gruppe ohnehin nicht ganz neu sind. Jedenfalls verdient der Band weite Verbreitung und große Aufmerksamkeit.

WEGE CHRISTLICHER VERKÜNDIGUNG IN OSTAFRIKA

von Bénézet Bujo¹

In Kürze wird ein zweibändiges Werk aus der Feder des Afrikamissionars SIEGFRIED HERTLEIN erscheinen, das den Titel trägt: *Wege christlicher Verkündigung. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der Katholischen Kirche Tanzanias*. Es bot sich Gelegenheit, das Manuskript des ersten Bandes: *Christliche Verkündigung im Dienste der Grundlegung der Kirche, 1860—1920*, der dem Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Würzburg als Habilitationsschrift vorlag, einzusehen. Hier soll ein Überblick und eine kurze Würdigung dieses ersten Bandes geboten und daran einige Erwägungen zur afrikanischen Theologie angeschlossen werden.

SIEGFRIED HERTLEIN, Benediktiner der Abtei Münsterschwarzach, ist seit 1964 als Missionar in Tanzania tätig. Schon früh zeigte er ein echtes Interesse am schwarzen Kontinent. Seine 1960 verfaßte Promotionsarbeit, die 1962 in Münsterschwarzach (Vier-Türme-Verlag) erschien, trug den Titel: *Christentum und Mission im Urteil der neoafrikanischen Prosaliteratur*. In Tanzania hat sich S. HERTLEIN als Seelsorger, als Katechet und schließlich als Prior der Abtei Ndanda immer wieder mit den Problemen der Glaubensverkündigung auseinandergesetzt. Als Ertrag eigener Studien konnte er 1969 einen Aufsatz *Die Entwicklung der katechetischen Literatur in der ostafrikanischen Benediktinermision, 1888—1968* veröffentlichen². Zwei Jahre später erschien in der „Münsterschwarzacher Studienreihe“ sein Buch: *Die Kirche in Tanzania. Ein kurzer Überblick über Geschichte und Gegenwart*. Es sollte als Orientierungshilfe und Vorstudie seiner Habilitationsarbeit dienen.

Die Arbeit, die er nun vorlegt, erbringt den Beweis, daß der Autor über Tanzania, das Land und seine Geschichte, gut informiert ist. Wenn er hier einen geschichtlichen Aufriß der Glaubensverkündigung in Tanzania bietet, so tut er dies nicht um der Theorie, sondern um der Praxis willen.

Der Autor war in der glücklichen Lage, sich für diese Arbeit ein reiches Quellenmaterial zu beschaffen. Dieses liegt hauptsächlich auf den Missionsstationen, die weit im Lande verstreut sind. Zwar ist manches bereits durch Unachtsamkeit verlorengegangen oder infolge des Maji-Maji-Aufstandes, der Versklavung oder der Unbilden der beiden Weltkriege zerstreut oder vernichtet worden. Doch liegt noch genügend Material bereit, um die Geschichte der christlichen Verkündigung in Ostafrika rekonstruieren zu können.

Eine von der „Deutschen Forschungsgemeinschaft“ finanzierte Studienreise „kreuz und quer“ durch Ostafrika brachte den Autor auf die Fährte vieler alter Manuskripte und in den Besitz einer „fast vollständigen Sammlung aller katechetischen Bücher der letzten hundert Jahre“. Zur Klärung der geschichtlichen und theologischen Hintergründe standen ihm in den Archiven der verschiedenen Ordensgemeinschaften die Regeln und Konstitutionen, die offiziellen und halbamtlichen Dokumente zur Verfügung, ebenso die Synodalstatuten und Verlautbarungen der einzelnen Apostolischen Vikariate sowie die Protokolle der zehn Bischofskonferenzen des Landes zwischen 1912 und 1962. Dabei weiß er gut zu

¹ BÉNÉZET (BENEDIKT) BUJO, geb. 1940, katholischer Priester aus Zaire, z. Z. Studium an der Universität Würzburg.

² ZMR 53 (1969) 279—289.

unterscheiden zwischen authentischen Quellen und Schriften populärer Art, die er mit großer Zurückhaltung benutzt.

Alle diese Materialien ergeben ein deutliches Bild von dem ernsten Bemühen der Missionare um eine sachgemäße Glaubensverkündigung. Leider sind sie jedoch nur von Europäern geschrieben. Ein Afrikaner vermißt die Zeugnisse von Afrikanern, aus denen hervorgehen würde, wie die Schwarzen den weißen Missionar in seiner Verkündigung eingeschätzt haben. Wie erlebte der Adressat des Evangeliums die menschliche Begegnung mit dem fremden Missionar und wie seine neuartige Botschaft? Diese Frage stellt sich notgedrungen für einen, der z. B. das Buch des Bischofs VICTOR ROELENS von Baudouinville³ kennt, das den Missionaren immer wieder Mißtrauen gegenüber den Schwarzen anrät. So wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Autor die beiden Gesprächspartner, die Missionare und die Missionierten, gegenübergestellt hätte. Das hätte eine noch präzisere Kenntnis der Schwierigkeiten im Hinblick auf die Evangeliumsverkündigung geboten. Aber das Fehlen solcher Quellen kann man selbstverständlich nicht dem Autor anlasten, da die damaligen Afrikaner keine schriftlichen Dokumente hinterlassen haben. Lebende Zeugen der alten Missionszeit dürften schon selten geworden sein. Im zweiten Band des Werkes, der sich mit den letzten fünfzig Jahren befaßt, könnten jene Interviews ausgewertet werden, die der Autor selbst in seinen Quellenangaben (7) erwähnt, aber im ersten Band nicht gebührend zur Sprache bringt.

Das Ziel des ganzen Werkes ist eine Bilanz der katholischen Glaubensverkündigung in Tanzania vom Anfang bis heute. Sie soll die Basis abgeben für ein modernes und den Verhältnissen angepaßtes Modell afrikanischer Katechese.

Der erste Band des Gesamtwerkes hat fünf Kapitel und umfaßt den Zeitraum von 1860 bis 1920. Nach einem kurzen Überblick über den Anfang der Mission, das Land und seine Bevölkerung wird zunächst der Missionar als Träger der christlichen Botschaft dargestellt (Kap. 1). Er ist ein Fremder in einem fremden Land (Kap. 2). Trotz unzähliger Hindernisse sucht er sich zurechtzufinden und den Glauben nach den Vorschriften, die ihm in Europa mitgegeben wurden, zu verkünden (Kap. 3). Doch auf die Dauer erweisen sich diese Vorschriften als wenig angepaßt, so daß landesbedingte neue Wege und Methoden gesucht werden müssen (Kap. 4). Bald stellt sich jedoch die Frage nach der rechten Einführung der jungen Gemeinde in das christliche Leben (Kap. 5). Abschließend untersucht der Autor das Problem des katechetischen Lehrmaterials.

Was den Inhalt der einzelnen Kapitel angeht, zeigt der Autor im ersten (15—54), daß die Missionare zwar tiefgläubige Menschen waren, aber von der Art, wie es damals in Europa üblich war. Sie waren oft einfache Menschen und haben sich nicht als Zivilisations- und Kulturbringer verstanden. Bekehrung und Verkündigung der Heilsbotschaft waren ihr Ziel, und dafür haben sie alles in Bewegung gesetzt. Der Inhalt des Glaubens war für die Afrikaner im *Katechismus* niedergelegt. Er bildete die Grundlage aller Glaubensunterweisung. Um diesen möglichst volksnah zu gestalten, wurde von einer kleinen Zahl weit-sichtiger Missionare viel durch linguistische und katechetische Vorarbeiten geleistet.

³ *Instructions aux Missionnaires Pères Blancs du Haut-Congo* (Baudouinville 1920). Baudouinville liegt nicht weit vom Tanganyikasee entfernt und stand von Anfang an in enger Beziehung zu den Missionaren der Weißen Väter in Ostafrika.

Bei HERTLEIN heißt es: „All das legt den Schluß nahe, daß die Ausgangssituation für die Missionskatechese in Ostafrika gar nicht so hoffnungslos war. Natürlich waren nicht alle Missionare dieser Zeit derartig geweckt und aufgeschlossen, aber es gab solche Männer, und zwar eine ganze Anzahl und in allen Missionsgemeinschaften“ (24). Um ihre Verkündigung zu verbessern, interessierten sie sich für Sitte und Brauchtum und schrieben darüber in Tagebüchern und Berichten. So gab es ein ernstes Bemühen um das Verständnis des afrikanischen Erbes. Dennoch gewahren wir eine Kluft zwischen den Missionaren und dem afrikanischen Menschen. Der Autor sieht den Grund in dem Schock, den die Lebensweise der Afrikaner und ihr eigenes hartes Leben bereiteten sowie in den Enttäuschungen aller Art, die sie nicht richtig verkraften konnten. Die Frage, ob sie mit den Kolonialmächten kollaborierten und so das Evangelium verrieten, erhält eine negative Antwort. Die Missionare mußten sich vielmehr oft mit den Kolonialbehörden herumschlagen, um ihrem Auftrag gerecht zu werden, wenn sie sich andererseits auch mancher Vorteile erfreuten, was nicht übersehen werden darf. Viel ernster war der Umstand, daß es an echter Zusammenarbeit in Fragen der Glaubensverkündigung unter den einzelnen Missionsinstituten fehlte. Hier war Isolierung und Konkurrenzdenken lange Zeit vorherrschend.

Eine große Schwierigkeit bedeutete das Fremdsein in einem äußerst fremden Land (55—95). Schwierig war die Arbeit an der Küste, wo der ihnen fremde Islam sich jeder Bekehrung widersetzte. Dann kam die Fremdheit im Innern eines Landes, von dessen Ausmaß die Missionare noch keine richtigen Kenntnisse hatten. Unbekannte Krankheiten forderten ihren Tribut. Ein weiteres Hindernis war die verwirrende Vielfalt der Sprachen, der Unterschied in der Mentalität und der Betrachtungsweise, der Sitten und Gebräuche, die mühsam erlernt werden mußten. Trotzdem haben die Missionare durchgehalten und viel für die afrikanischen Menschen getan. Hier ist besonders der Kampf gegen das Übel der Sklaverei zu nennen. Die Mission hat durch den Loskauf von Sklaven versucht, diesen ein humaneres Leben zu ermöglichen und ein Zeichen christlicher Menschenwürde zu setzen.

In den ersten Jahren richtete sich das missionarische Vorgehen streng nach den Vorschriften der einzelnen Missionsgesellschaften (95—130). So sammelten die „Spiritaner“ losgekaufte Sklavenkinder in Internaten und dann in Christendörfern, um sie so in das christliche Leben einzuführen. Die „Weißen Väter“ im Innern suchten zuerst die Häuptlinge zu bekehren, um so die Untertanen zu gewinnen. Die „Benediktiner“ wollten die Bevölkerung durch Gebet und Arbeit (*Ora et labora*) zum Glauben führen. Doch hatten alle diese Methoden nur teilweisen Erfolg, da sie in Europa konzipiert waren. Sie blieben oft reine Ideale. Deshalb sahen sich die Missionare gezwungen, neue Wege zu suchen, selbst wenn sie nicht den Vorschriften der Obern in Europa entsprachen (132—206). Das Neue bestand im Einsatz von einheimischen Katechisten und in der Errichtung von Missionsschulen. In der Ausbildung von Katechisten haben die „Spiritaner“ und noch mehr die „Benediktiner“ Großes geleistet, während die „Weißen Väter“ eher zögernd vorgingen. Der Erfolg der „Benediktiner“ zeigte sich vor allem im Jahre 1917, als sie infolge des Ersten Weltkrieges ausgewiesen wurden. Die Katechisten führten die Glaubensverkündigung selbständig weiter. Auch das Schulpastorat wurde im Laufe der Jahre immer wichtiger, besonders als die Missionare von den Kolonialmächten die Erlaubnis erhielten, in den Schulen Religionsunterricht geben zu dürfen. Dieses Apostolat hatte große Folgen. Denn dadurch kamen nicht nur die Schüler zur Taufe, son-

dern diese versuchten ihrerseits, ihre Verwandten dem Christentum zuzuführen.

Die Taufe war jedoch nicht das alleinige Ziel der Glaubensverkündigung. Der Aufbau des christlichen Lebens war ebenso wichtig. Somit stellte sich das Problem der Formung der jungen christlichen Gemeinde (207—315). Diese begann mit einem längeren Katechumenat in Anlehnung an das urchristliche Vorbild. Hier hat sich die Methode der „Weißen Väter“ sehr gut bewährt und Schule gemacht. Die Katechumenen wurden schrittweise in die Glaubensgeheimnisse eingeführt und zu einer vorbildlichen Lebensführung angehalten. Nach der Taufe sah man auf eifrigen Empfang der Sakramente, vorab der Beichte und der Eucharistie. Vom afrikanischen Standpunkt aus muß man sagen, daß hier nicht alle Erwartungen erfüllt wurden, da man auf halbem Wege stehen blieb. Zur Spendung der Sakramente kam die regelmäßige Sonntagspredigt, religiöse Vorträge und Exerzitien. Die feierliche Gestaltung der Gottesdienste machte tiefen Eindruck und wurde mit großer Begeisterung aufgenommen. Die so geübte Methode währte bis zum Ersten Weltkrieg, als viele Missionare abgezogen wurden. Gegen Ende des Krieges zeichnete sich eine neue Periode ab, die der Autor in einem zweiten Band behandeln will. Den Schluß des ersten bildet eine kritische Bewertung der verschiedenen Verkündigungsmethoden und des erarbeiteten katechetischen Lehrmaterials (315—343). Die beste religiöse Literatur wurde von den „Benediktinern“ und „Spiritanern“ geschaffen. Was aber auffällt, ist ein hohes Maß an Eigenbrötelei. Es fehlte, trotz der Beschlüsse der Bischofskonferenz von 1912, an der notwendigen Einheitlichkeit und Zusammenarbeit. Diese sollte erst in späterer Zeit erreicht werden.

Die Arbeit ist klar aufgebaut und flüssig geschrieben. Sie liest sich mühelos wie ein Roman. Nur möchte man wünschen, daß die Zahl der Zitate (vor allem der sehr umfanglichen) reduziert und einige Wiederholungen vor der Drucklegung ausgemerzt würden. Bemerkenswert ist die überzeugende Sachlichkeit der Arbeit. Das vielfältige Quellenmaterial wird geschickt ausgewertet und objektiv interpretiert. Das werden dem Autor auch die Afrikaner hoch anrechnen, wenn er auch — es sei nochmals betont — nicht in der Lage war, afrikanische Zeugen zu Wort kommen zu lassen. Das Ganze ist ein Werk, an dem niemand, der sich für die Geschichte der Mission und der Verkündigung in Ostafrika interessiert, vorbeigehen kann.

II

Was der Verfasser hier vorlegt, ist von höchster Aktualität und von großem Interesse nicht nur für die Kirche Tanzanias, sondern auch für die übrigen Länder Afrikas, wenn auch die Verschiedenheit dieser Länder nicht übersehen werden darf. Man erhält einen ausgezeichneten Einblick in das Fehlerhafte und in die Unvollkommenheiten sowohl in der Verkündigung als auch in der Zusammenarbeit der Missionskräfte, aus denen man überall lernen kann. Das Werk ist eine Herausforderung an jeden, der sich um die Anpassung der Glaubensverkündigung an die afrikanische Mentalität bemüht. Denn niemand darf das von den ersten Missionaren gelegte Fundament ignorieren und *tamquam tabula rasa* ganz von neuem anfangen, als ob er ein Melchisedech wäre, der weder Vater noch Mutter hat. Im Gegenteil! Auch die früheren Missionare haben ehrlich mit den Problemen gerungen. Mit Recht sagt der Autor: „Die ersten Missionare . . . waren nicht unwissende Tölpel, die rücksichtslos altes Kulturgut und Brauchtum der Afrikaner vernichteten! Viele von ihnen hatten im Gegenteil außerordentlich gute Einsichten in das wirkliche Leben, und es gab ein ehrliches Bemühen um

Verständnis, ja um eine gegenseitige Durchdringung und Befruchtung von Christentum und afrikanischem Erbe“ (30). Diesen Worten wird jeder gut informierte Afrikaner gerne zustimmen. So betonte auch AUGUSTIN FATAKI, der Erzbischof von Kisangani (Zaire) nachdrücklich, daß die früheren Missionare nicht alles falsch gemacht hätten. Sie seien und blieben die ersten Arbeiter, die die Missionskirche aufgebaut hätten, und ihre Mühen seien nicht umsonst gewesen⁴. Das verdient hervorgehoben zu werden in einer Zeit, wo die selbständig gewordenen Staaten Afrikas ihr „schwarzes Antlitz“ suchen und nicht selten der Kirche anlasten, sie habe der afrikanischen Kultur keine Rechnung getragen⁵. Freilich sind Fehler vorgekommen, und HERTLEIN verschweigt sie nicht. Doch wird mit viel Einfühlungsvermögen gezeigt, wie solche Fehler und Fehlhaltungen zu verstehen sind. Der Missionar war eben ein Fremder, und eben dieses sein Fremdsein setzte seinem Wirken deutliche Grenzen. „Wenn man all dies bedenkt, dann mag man bedauern, daß so vielfach der Weg verbaut wurde zu einer nüchternen, unbefangenen Auseinandersetzung mit der ganzen Wirklichkeit . . . Auf der anderen Seite sollte es aber auch eine Mahnung sein. Sitten und Brauchtum eines Volkes leben nicht im luftleeren Raum. Sie werden gelebt, vollzogen, und im alltäglichen Vollzug zeigen sich ihre Tiefen und Auswirkungen. Eigentlich sollte es zu denken geben, wenn auch heute in Afrika die praktischen Seelsorger — auch gerade afrikanische Priester und Bischöfe — im allgemeinen skeptisch sind bei dem Gerede von Anpassung, Assimilierung, Verchristlichung traditioneller Werte“ (38—39).

Man wird jedoch kaum leugnen können, daß es in der Vergangenheit Missionare gegeben hat, die, womöglich von der Kolonialregierung beeinflusst, das afrikanische Kulturgut zu wenig geschätzt haben⁶. Nur so versteht man die Mahnung von Kardinal MALULA (Kinshasa) an die heutigen ausländischen Missionare, sie möchten sich in Fragen von Kultur und Anpassung an das Urteil ihrer schwarzen Amtsbrüder halten, und seinen Aufruf an die schwarzen Christen, sich von jedem Minderwertigkeitskomplex zu befreien⁷. Aber auch hier gilt, was HERTLEIN betont: Die Missionare haben im allgemeinen ihr Mögliches getan (338). Wie gesagt, sie wollten keine Kolonisatoren und keine Zivilisatoren sein; Verkündigung des Evangeliums und Bekehrung zu Gott und Christus bestimmten ihre Haltung⁸.

⁴ AUGUSTINE FATAKI: „Malgré ses erreurs tout n'était pas négatif dans cette évangélisation . . . L' évangélisation faite par les missionnaires au Zaïre a été un vrai kérygme qui a converti pas mal de Zaïrois a une Foi sincère et solide . . . Les missionnaires demeurent les batisseurs de la jeune Eglise du Zaïre. Ils n'ont donc pas travaillé en vain“, in: Hirtenbrief vom 8. 12. 1973 (polykopierte Ausgabe, 3).

⁵ Vgl. Erzbischof A. FATAKI, Hirtenbrief, I. c. S. 1—8. Die Formulierung von Kardinal JOSEPH MALULA: „Hier, les missionnaires étrangers ont christianisé l'Afrique — aujourd'hui, les Nègro-Africains vont africaniser le christianisme“ in seinem Hirtenschreiben *L' Eglise a l'heure de l'Africanité* vom 26. 11. 1973 (Kinshasa 1973) 3 und 6 hätte etwas sachlicher sein müssen.

⁶ Es ist hinlänglich bekannt, daß die Kongomission von Anfang an mit Kolonialinteressen verbunden war. Die Portugiesen im 15. und 16. Jahrhundert und die Belgier im 19. und 20. Jahrhundert ließen nur Missionare ihrer Nationalität zu. Vgl. A. FATAKI, Hirtenbrief, I. c., 2.

⁷ J. MALULA, *L' Eglise à l'heure de l'Africanité*, 8 und 10.

⁸ A. FATAKI: „Les missionnaires ne sont pas venus . . . nous coloniser ni culture-

Ein nicht minder großes Verdienst des Autors liegt darin, daß er uns eine theologische Methode vorlegt, die von den Anhängern der Bantu-Kultur oft übersehen wird. Diese Methode könnte der afrikanischen Kirche einen echten Dienst erweisen. In einem Anfangsstadium ist es freilich nötig, anthropologische, sozio-psychologische und linguistische Untersuchungen zu machen, wie sie derzeit von VINCENT MULAGO in seinem *Centre des Religions Africaines* in Kinshasa gemacht werden. Aber es darf dabei nicht bleiben. Letztlich kommt es nicht darauf an, die diversen Sitten und Gebräuche, die bereits im Staub der Vergangenheit versunken sind, wiederzuentdecken, und sie nur mit den Geheimnissen des christlichen Glaubens zu vergleichen. Hier muß theologisch gedacht und theologisch weitergearbeitet werden, d.h. die anthropologischen, sozio-psychologischen und linguistischen Ergebnisse müssen mit dem Wesensgehalt des Christentums konfrontiert und in die Glaubensaussagen integriert werden⁹. Diese Arbeit wird erst dann richtig geleistet werden können, wenn es genügend afrikanische Christen gibt, die theologisch gut gebildet sind und sich ihrer Kultur nicht haben entfremden lassen¹⁰. Da fehlt noch viel! Deshalb muß die Aussage der *Theologischen Woche von Kinshasa* im Jahre 1973, der Einheimische sei besser vorbereitet, das Evangelium der Mentalität seines Volkes anzupassen, als der ausländische Missionar, genauer präzisiert und ergänzt werden¹¹. Einheimischer zu sein, ist sicher ein Vorteil, aber das genügt nicht! Gleichzeitig wird ein Denken verlangt, das auf einem umfassenden theologischen und humanwissenschaftlichen Wissen beruht¹². Im Vollzug dieses Denkens darf

ment ni spirituellement, ... leur but sincère était de nous apporter l'Évangile et, avec cette lumière de la Foi, celle de l'instruction." 1. c. 8.

⁹ Hier hat ALFRED VANNESTE recht, wenn er den Afrikanern noch keine eigene afrikanische Theologie zuschreiben will. Vgl. seine Meinung in *Théologie universelle et Théologie africaine*, in: *Revue de Clergé Africain (RCA)* 24 (Mayidi, Zaïre, 1969) 324—336. Vgl. seine Rezension der Arbeit von R. RWEYENAMU, *People of God in the Missionary Nature of the Church. A Study of Concilian Ecclesiology applied to the Missionary Pastoral in Africa* (Beckenried 1969), die er in der Zeitschrift *Cahiers des Religions Africaines (CRA)* 3 (1969) 323 veröffentlichte. VANNESTE rät auch den abendländischen Systematikern dringend, sich mit den afrikanischen Religionen zu befassen. Vgl. *CRA* 2 (1968) 175—176. Dazu weiter: THARCISSE TSHIBANGU und ALFRED VANNESTE, *Debat sur la Théologie Africaine*, in: *RCA* 15 (1960) 333—352. Relevant sind auch die Bemerkungen verschiedener Theologen in dem Sammelband *Pour une Théologie Africaine — Rencontre des Théologiens Africains*. (Ibadan), hrsg. von A. KWESI-DICKSON und ELLINGWORTH (Yaounde 1969) zum Beitrag von VINCENT MULAGO, *La participation vitale. Principe de la cohésion de la communauté bantu*. Als wirkliche theologische Durchdringung der afrikanischen Weltanschauung kann man die Arbeiten von JOHN S. MBITI ansehen, bes. *New Testament Eschatology in an African Background. A Study of the Encounter between New Testament and African Traditional Concepts* (Oxford 1971) und seinen philosophischen Beitrag *African Religion and Philosophy* (London-Ibadan-Nairobi 1969, deutsch: *Afrikanische Religion und Weltanschauung* [Berlin 1974]).

¹⁰ B. H. WILLEKE, *Kirchenbildende Aufgaben der Apostolatsträger in der Mission*, in: *verbum svd* 13 (1972) 97.

¹¹ *Actes de la Huitième Semaine Théologique de Kinshasa* (Kinshasa 1973) 66.

¹² Vgl. B. H. WILLEKE: „Dabei muß sie (die theologische Ausbildung) so um-

der Theologe nicht die Geschichte der Christianisierung des Landes aus dem Auge verlieren. Denn diese könnte ihn zur Unterscheidung befähigen, was wesentlich und was akzidentell ist, was der afrikanischen Seele entspricht und was nicht, welche Fehler in der Vergangenheit gemacht wurden und was zu berichtigen ist. Solche historischen Untersuchungen könnten auch die Afrikanisierung vorantreiben, und gerade hier hat HERTLEIN eine wertvolle Arbeit geleistet, die von afrikanischen Theologen weithin vernachlässigt wird. Die moderne Welle, die nur das außerchristliche Denken und die nichtchristliche Tradition zum Gegenstand der Forschung macht, hat ihre Einseitigkeit. Beide Arbeitsweisen, das Studium der nichtchristlichen Tradition und der Geschichte der Glaubensverkündigung sind wichtig und müssen gleichermaßen Beachtung finden.

Eine Besonderheit hat der Autor hervorgehoben, die auch für die abendländischen Kirchen von Bedeutung werden könnte: Die Verkündigung des Wortes Gottes durch Katechisten. Lange bevor Bischöfe und Theologen der Kirchen Europas sich um die Laienverkündigung stritten, wußten sich die Missionare in Afrika zu helfen, indem sie nichtordinierte Gläubige für diese Aufgabe heranzogen. Und diese Methode hat sich bewährt! Es mag revolutionär erscheinen, daß Kardinal MALULA kürzlich einige Pfarreien seiner Diözese Laien anvertraut hat¹³. Neu ist das nur für den, der nichts von der Geschichte der Glaubensverkündigung durch Katechisten kennt. Es handelt sich hier um eine konsequente Weiterführung dessen, was von den Missionaren begonnen wurde.

Heute wird von solchen Katechisten jedoch mehr verlangt als früher, besonders eine gründlichere theologische Ausbildung. Diese kann aber erst erreicht werden, wenn Afrika auch den Laien die Tore seiner theologischen Fakultäten öffnet. Die Theologische Fakultät von Kinshasa z. B. stellt laut Studienordnung derartige hohe Anforderungen, daß die Laien vom eigentlichen und vollen theologischen Studium praktisch ausgeschlossen bleiben¹⁴.

Wird es einmal diese theologisch gut gebildeten Katechisten geben, dann wird sich allerdings bald das finanzielle Problem neu stellen¹⁵. Dann kann man mit den Katechisten nicht mehr so umgehen wie in der Vergangenheit, wo diese oft auf ein Gehalt verzichteten oder sich mit einem Minimal-Einkommen begnügten. Aber es lohnt sich, für gute Glaubensverkündigung Geld zu investieren und die verantwortlichen Träger nicht im Stich zu lassen. Wie das Werk von HERTLEIN zeigt, sind gute Katechisten in der Lage, im Notfall auch ohne Priester die Glaubensverkündigung weiterzuführen. Aber solche Katechisten kann man nur haben, wenn ihre wirtschaftliche Lage gesichert ist. Hier hat die Missionshilfe von außen noch immer eine wichtige Aufgabe. Sie sollte sich jedoch

fassend und solide sein, daß diese auch als Einheimische die Gefahren zu vermeiden wissen, die bei großzügigen Versuchen kultureller Integration auftreten können und denen die Splitterbewegungen meistens erlegen sind⁶, I. c. 97.

¹³ JOSEPH MALULA, *L'Eglise à l'heure de l'Africanité*, 10—11.

¹⁴ Für die Laien gibt es ein Institut für *Science Religieuse*. Aber dieses Institut steht zwischen Theologie und anderen Wissenschaften, so daß niemand weiß, wie es genau zu definieren ist.

¹⁵ Das finanzielle Problem stellt sich schon jetzt. Da die Theologische Fakultät von Kinshasa nicht mehr vom Staat finanziell getragen wird, hat sich die Lage sehr geändert. Darum wird es für Laien sehr schwierig werden, ein volles theologisches Studium durchzuführen.

nicht verewigen. Sie muß dazu führen, daß die Missionskirchen finanziell selbständig werden¹⁶.

Die Arbeit von S. HERTLEIN gibt noch zu manchen anderen Überlegungen Anlaß, auf die wir hier nicht eingehen wollen, zumal der zweite Teil der Arbeit noch nicht vorliegt. Wir hoffen jedoch, Wesentliches herausgegriffen zu haben.

Es bleibt zu wünschen, daß die Missionare, die einheimischen Priester und Theologen, nicht nur in Ostafrika, sondern in ganz Schwarzafrika, den von HERTLEIN vorgelegten Ergebnissen und Einsichten gebührende Aufmerksamkeit schenken, um daraus für die Bewältigung des Problems der Glaubensverkündigung Nutzen zu ziehen. Vor allem sollte es jenen Theologen eine Anregung sein, die die Sitten und Gebräuche der afrikanischen Völker untersuchen, daß sie auch die Geschichte der Glaubensverkündigung in Afrika beachten, um so zu einer Synthese von afrikanischer Weltanschauung und authentischem Christentum zu kommen.

¹⁶ Vgl. B. H. WILLEKE, I. c. 95.

BERICHTE

13. JAHRESTAGUNG DER „DEUTSCHEN VEREINIGUNG FÜR RELIGIONSGESCHICHTE“

Vom 16.—20. März fand in Darmstadt die 13. Jahrestagung der DVRG statt. Vorstandsmitglied Dr. G. STEPHENSON und seine Gattin (Darmstadt) hatten die Mühen der lokalen Tagungsvorbereitung auf sich genommen und das ansprechende Georg-Moller-Haus als Tagungsstätte gewonnen.

Die Tagung stand unter dem Generalthema *Religionswissenschaft im Religionswandel der Gegenwart*. Sie sollte im Hinblick auf den Gegenstand wie auf die Methode der religionswissenschaftlichen Forschung neuen Entwicklungen Rechnung tragen und die Frage nach Religiosität, überhaupt nach sinnerfüllter Lebensgestaltung (ohne daß beide deckungsgleich wären) in der modernen Welt ebenso zum Gegenstand der Besinnung machen wie die Möglichkeiten und Grenzen neuer Forschungswege. Wenn hierbei neue Pfade zuweilen in einem strahlenderen Licht aufgewiesen wurden als ihre Grenzen, so hängt das auch mit der grundsätzlich begrüßenswerten Gelegenheit zusammen, die junge Forscher für wissenschaftliche Selbstdarstellung und Kritik, überhaupt für die Einbringung neuer Impulse erhielten.

Den Eröffnungsvortrag am Begrüßungstag (Sonntag, d. 16. März) hielt Dr. P. WEIDKUH (Basel), der Vorsitzende der DVRG, über das Thema „Prestigewirtschaft und Religion: Überlegungen eines Ethnologen“. Bezugnehmend auf prestigewirtschaftliche Phänomene bei den Indianern der nordamerikanischen Nordwestküste und bei südmadegassischen Toten- und Besessenheitsritualen und sich stützend auf prestigewirtschaftliche Theorien von TH. VELEN, J. POIRIER und M. ERDHEIM legte er dar, wie sich der soziale, wirtschaftliche und kommunikative Mechanismus des Verhältnisses zwischen Prestigebegünstigten und Produzierenden einer Gesellschaft in seiner Sicht darstellt.

Das Generalthema der Tagung wurde am 1. Arbeitstag (Montag, d. 17. März) in der Weise zum Gegenstand von Analyse und Diskussion erhoben, daß konkrete neuere Entwicklungen in den Weltreligionen beleuchtet wurden. Zunächst referierte Prof. H.-J. KLIMKEIT (Bonn) über die Thematik: „Der politische Hinduismus der Neuzeit“. Über die Darstellung einiger organisatorisch faßbarer Bewegungen hinaus, die politische Ziele mit religiösen Ideen begründen und ausflankieren, ging es um den Aufweis des allgemeinen religiösen und mythischen Resonanzbodens, mit dem ein hinduistisch geprägtes politisches Denken und Handeln rechnen kann. Eine glückliche Ergänzung der allgemeinen Thematik „Religion und Politik“ aus der Sicht des Afrikanisten bot Prof. E. DAMMANN (chem. Marburg) in seinem Referat: „Neue religiöse Bewegungen in Afrika“, in dem freilich auch andere, außerpolitische Formen neuer religiöser Entwicklungen auf afrikanischem Boden beleuchtet wurden. Über die politisch aktiven religiösen Bewegungen hinaus unterschied DAMMANN die aus der Stammesreligion hervorgehenden restaurativen Tendenzen sowie die auf christlichem und islamischem Boden sich entfaltenden neureligiösen Strömungen. Das neuere Verhältnis von Religion und Staat im islamischen Raum hatte das Referat von M. FUNKE (Bonn), zum Gegenstand: „Revitalisierung islamischer Termini in modernen arabischen Staatsverfassungen — dargestellt an: Surah, Gihad, Sahid und Umma“. Diese vier Kernbegriffe, die die Problematik brennpunktartig zu erhellen vermögen,

wurden an Hand eines reichen Belegmaterials im Hinblick auf ihre jeweils ursprünglichen Bedeutungen, ihren Bedeutungswandel wie auf die hinter der Begriffswiederbelebung stehende Intention untersucht.

Der Nachmittag des 1. Arbeitstages setzte die Reihe der religionsgeschichtlich orientierten Vorträge fort. H. CAIN M. A. (Marburg) legte einen Erfahrungsbericht über die Eindrücke seiner wissenschaftlichen Forschung auf Samoa vor: „Die Konsequenzen der Mission für die Erforschung autochthoner Religion im heutigen Samoa“. J. LAUBE (Marburg) wählte als Gegenstand seiner Ausführungen: „Die Geschichte der Gottesbezeichnungen und des Gottesverständnisses der Tenrikyo auf dem Hintergrund der religiösen und politischen Geschichte Japans von 1838—1975“. Er ging dabei von den kanonischen Schriften der Tenrikyo aus und zeigte zugleich den religions- und nationalgeschichtlichen Rahmen auf, aus dem sie zu verstehen sind. H. J. LOTH M. A. (Bonn) stellte die Begegnung zwischen Judentum und Christentum in den Mittelpunkt seiner Betrachtung und legte dabei vor allem Gewicht auf das Verhältnis der beiden Religionsgemeinschaften zueinander seit der Staatsgründung Israels. Seine Ausführungen standen unter dem Thema: „Christentum und Judentum: Religiöser Wandel und Wandel des Verhältnisses beider Religionen zueinander“.

Der Vormittag des 2. Arbeitstages (Dienstag, d. 18. März) war weniger regional und historisch begrenzt als systematischen Themen gewidmet. In seinem Vortrag „Zum Wandel des Religionsverständnisses in der pluralistischen Welt“ stellte Dr. G. STEPHENSON (Darmstadt) den religiösen Pluralismus der Neuzeit als Ausdruck je verschiedener Wirklichkeitserfahrung dar, wobei sich jede Perspektive intentional auf die Teilhabe an einem Ganzen richte. Dr. C. VON KORVIN-KRASINSKI OSB (Maria Laach) spannte seine Bemerkungen zur religiösen Gegenwartssituation in einen west-östlichen Rahmen ein: „Die Transzendenz des Gottesbegriffs im Westen, die Immanenz des göttlichen Urgrundes in den asiatischen Hochreligionen und die religiöse Krise der Gegenwart“: Dr. B. UHDE (Freiburg) referierte über „Katholische Theologie und neuere Philosophie: Zum Verhältnis zweier Wissenschaften“. Auf der Basis eines geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Überblickes wurde das Verhältnis von Katholischer Theologie zum philosophischen Denken der Neuzeit als ein aktuelles, in den modernen Wissenschaftsbetrieb hineingreifendes Beispiel des Religionswandels der abendländischen Gegenwart dargestellt.

Nachdem der Nachmittag des 2. Arbeitstages durch die Mitgliederversammlung der DVRG ausgefüllt war, verlief das Tagesprogramm des 3. Arbeitstages (Mittwoch, d. 19. März) in zwei Parallelsektionen. Sektion I hatte Sachprobleme zum Gegenstand. Hier legte zunächst Prof. P. ANTES (Hannover) einen Forschungsbericht über das Thema vor: „Aspekte der südamerikanischen Befreiungstheologie“. Dr. A. M. GÖRLITZ (Marburg), selbst aus Südamerika stammend, rückte die Bedeutung der ambivalenten Muttergöttin Panchamana in den Vordergrund ihrer Betrachtung: „Autochthone Religion und katholischer Volksglaube: Kontinuität und Wandel in den Zentral-Anden.“ Und Prof. W. BURKERT (Zürich) sprach zum Thema: „Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur“, wobei er altgriechische Verhältnisse ebenso in seine umspannende und sachkundige Übersicht miteinbezog wie altvorderorientalische.

In Sektion II, die der Methodologie gewidmet war, lösten die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Referate der Bonner Studenten — nicht alle Religionswissenschaftler — ein lebhaftes, wenn auch geteiltes Echo aus. Es wurden Beiträge von S. KÖRBER, H. SEIWER, H. MOTZKI und G. NEUF vor-

nehmlich zur Methodenproblematik vorgelegt. In der Diskussion schieden sich die Meinungen u. a. an der Frage der Möglichkeit und Notwendigkeit eines vorgefaßten Wissenschaftsbegriffs. (Möglichkeiten der Fortsetzung dieser Diskussion hat es im Bonner Religionswissenschaftlichen Seminar im Sommersemester 1975 gegeben, als Prof. ANTES und Dr. UHDE dort zu Gast begrüßt werden konnten.)

Der Nachmittag des 3. Arbeitstages brachte zunächst zwei volkscundlich ausgerichtete Referate: Dr. M. SCHARFE (Tübingen): „Protestantismus und Industrialisierung im Königreich Württemberg“ und Dr. J. BIRER (Münchenbuchsee/Bern): „Religionswandel in einem Walliser Alpental“. Am Ende des Tages fand der aus zeitlichen Gründen jetzt erst mögliche Vortrag von Dr. K. HOHEISEL (Bonn) statt: „Rückwirkungen der abendländischen Religionsforschung auf neuere Entwicklungen im Bereich der Weltreligionen“. Diese für den Religionswissenschaftler interessante Thematik wurde vom Referenten in ihren verschiedensten Konsequenzen analysiert.

Von den Referaten des 4. und letzten Tages erwies sich als überraschend weitreichend in seinen zeitlichen und sachlichen Konsequenzen das Thema „Der Bismarck-Kult“. Unterschwellige Voraussetzungen und Auswirkungen desselben legte Dr. H. W. HEDINGER (Hamburg) dar. G. KORFF (Tübingen) führte anschließend die Linie der Erörterung politisch-religiöser Strömungen in Deutschland weiter aus in seinem Beitrag: „Heiligenkult und Protestbewegung. Bemerkungen zum politischen Heiligenkult im 19. und 20. Jh.“ Dr. U. Two-RUSCHKA (Köln) schloß die Serie der Vorträge mit einer ebenso praxisbezogenen wie zukunftsweisenden Perspektive ab: „Die Weltreligionen im Religionsunterricht. Ein Forschungsbericht unter besonderer Berücksichtigung der englischen Religionspädagogik.“ Bereits die letzte DVRG-Tagung von Berchtesgaden hatte das Interesse erkennen lassen, das diesem wichtigen Thema entgegengebracht wird, ein Zug, der auch diesmal seine berechnete Fortsetzung fand.

Insgesamt läßt sich feststellen, daß das Referatangebot bei thematisch weiter Streuung die meisten Interessensrichtungen im Rahmen des Generalthemas ansprach. Dennoch bleibt zu wünschen, daß in Zukunft Vertreter von Nachbarwissenschaften (Orientalistik, Altphilologie, Historie und Ethnologie) in noch stärkerem Maße als bisher die Methoden und Ergebnisse ihrer Spezialforschungen in die religionswissenschaftliche Diskussion einbringen. Das wäre sicherlich auch das heilsamste Korrektiv gegen sich verabsolutierende Theoretik, wie sie das Bild anderer, transkulturell arbeitender Wissenschaften heute bestimmt.

Bonn

Hans-Joachim Klimkeit

ZWEITES GESAMTINDISCHES BIBELTREFFEN IN BANGALORE

Vom 13.—15. April 1975 fand in Bangalore (Indien) die Jahrestagung des Exekutiv-Komitees der *Katholischen Bibelförderung (World Catholic Federation for the Biblical Apostolate)* statt. Es war das erste Mal, daß die 1969 auf maßgebliche Initiative von KARDINAL BEA hin gegründete Föderation eine Tagung so fern von Europa abhielt. Dies erwies sich als notwendig, da die Mitglieder

des Exekutiv-Komitees aus den Ländern der Dritten Welt mit Recht reklamierten, daß eine internationale Organisation nur in Europa tage.

Als D. S. AMALORPAVADASS, Direktor des *National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre* der indischen Bischofskonferenz in Bangalore, zugleich Sekretär der Bibelkommission der indischen Bischofskonferenz, im vergangenen Jahr die Einladung nach Bangalore aussprach, wurde der Vorschlag gemacht, die Tagung der Katholischen Bibelförderung mit anderen Veranstaltungen biblisch-pastoralen Charakters zu verbinden. Dieser Vorschlag konnte verwirklicht werden, so daß dem Treffen des Exekutiv-Komitees der Bibelförderung das zweite gesamtindische Bibeltreffen vom 6.—11. April vorausging, das dritte gesamtindische Bibelseminar vom 16.—26. April folgte.

An dem gesamtindischen Bibeltreffen nahmen die Mitglieder der Bibelkommission der indischen Bischofskonferenz, Delegierte der regionalen Bischofsräte, Delegierte der siebzehn Regionen der indischen Kirche, zahlreiche Exegese-Professoren sowie als Gäste die Mitglieder des Exekutiv-Komitees der Katholischen Bibelförderung teil. Einen Großteil des Programms beanspruchten die Berichte aus den einzelnen Diözesen, den regionalen Bibelwerken und biblisch-pastoralen Arbeitsstellen. Im Anschluß daran wurde ein Aktionsprogramm für die nächsten zwei Jahre im Rahmen einer bereits bestehenden langfristigen Planung beraten und beschlossen.

Eindrucksvoll war die Liste der in den vergangenen vier Jahren durchgeführten Aktivitäten. In fünfzehn Regionen bestehen Bibelkommissionen, in einer Region arbeitet ein Bibelwerk. Für vierzehn Sprachen sind Bibelübersetzungen in Vorbereitung bzw. bereits abgeschlossen. Es gibt einen biblischen Fernkurs für höhere Schüler und für Nicht-Christen. In einem Bundesstaat wurde eine Gesellschaft zur Veröffentlichung von Bibelkommentaren gegründet. Biblische Zeitschriften erscheinen in mindestens drei Sprachen. Bibelseminare werden auf nationaler, regionaler, diözesaner und örtlicher Ebene veranstaltet. Für vier Sprachen besteht eine interkonfessionelle Zusammenarbeit mit der indischen Bibelgesellschaft bei der Übersetzung der Hl. Schrift. Interkonfessionelle Übersetzerseminare werden gemeinsam vom *Catholic National Centre* in Bangalore und der indischen Bibelgesellschaft durchgeführt.

Für die Zukunft wurden u. a. folgende Vorhaben beschlossen: Übersetzung des Lektionars in jeder Sprache; Veröffentlichung von Textbüchern und anderen Hilfen für die biblische Katechese in den Schulen; Veranstaltung von spirituell orientierten biblischen Aufbau-Seminaren für Priester; eine biblische Revision der traditionellen Gebet- und Gesangbücher sowie der volkstümlichen Andachten; Schulung von Personal für das biblische Apostolat, vor allem auch von Laien; Veröffentlichung von Bibelkommentaren und biblischen Aufsätzen; Verbreitung der Bibel („ein Neues Testament für jede des Lesens kundige Familie“); Erarbeitung von Radio-Programmen und audiovisuellen Hilfsmitteln, um auch die Analphabeten mit der biblischen Botschaft zu erreichen; Errichtung regionaler Bibelwerke; Veröffentlichung von Predigthilfen für die Dorfkatechisten.

Ein bedeutsamer Akzent der Diskussionen lag auf der biblischen Spiritualität. Sie wurde definiert als „die christliche Art zu leben, gegründet auf das Wort Gottes, das nicht nur in der Vergangenheit gesprochen ist, sondern auch an die Menschen von heute inmitten ihres Alltags und ihrer Lebenssituationen ergeht“. In diesem Zusammenhang wurde großer Wert gelegt auf die Homilie als „einer der besten Wege, die Bibel auf das Leben des Volkes zu beziehen und es im Licht von Gottes Wort zu deuten“. Das Leben in Ge-

meinschaft wurde als ein integraler Teil biblischer Spiritualität betrachtet. Es soll gefördert werden durch Gebet und Gottesdienst in kleinen Gruppen.

Für die Mitglieder des Exekutiv-Komitees der *Katholischen Bibelföderation* war die Teilnahme an diesem gesamtindischen Bibeltreffen eine beglückende und bereichernde Erfahrung, nicht zuletzt auch wegen des Miterlebens indischer Formen der Meditation und Liturgie.

Stuttgart

F. J. Stendebach

MITTEILUNGEN

Prälat Dr. theol. Franz Pilhatsch, Honorarprofessor — Der Bayerische Minister für Unterricht und Kultus hat am 12. Juni 1975 Herrn Prälat Dr. theol. FRANZ PILHATSCH zum Honorarprofessor für Missionswissenschaft und Religionsgeschichte an der Gesamthochschule Bamberg ernannt. Dr. PILHATSCH ist seit 1947 in der Ausbildung der jungen Theologen in Bamberg tätig. Seit vielen Jahren hält er ebenfalls missionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Vorlesungen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein/Taunus, wo er bereits 1969 zum Honorarprofessor ernannt wurde. Dr. PILHATSCH ist auch durch eine Reihe von Publikationen über das Missionswesen bekannt geworden.

Begegnungstreffen der bayerischen Seminare für Missionswissenschaft — Das 5. Begegnungstreffen der bayerischen Seminare für Missionswissenschaft fand vom 4. bis 6. Juli 1975 in Neuendettelsau bei Ansbach statt. Rund 40 Teilnehmer aus München, Würzburg, Erlangen und Neuendettelsau besprachen das Thema: *Ansätze zu einer eigenen Theologie in den Kirchen der Dritten Welt*. Zur Eröffnung hielt Prof. Dr. HERWIG WAGNER einen öffentlichen Vortrag über das Thema: *Die Weite der Missio Dei*, der dem Gedächtnis des verstorbenen Prof. DDR. G. F. VICEDOM gewidmet war.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bernad, Miguel A., SJ: *The Christianization of the Philippines: Problems and Perspectives* (=Publications of the Filipiniana Book Guild, XX). The Bookmark, Inc. [P. O. Box 1171]/Manila 1972; XX + 396 pp.

Dieses Buch geht in seiner Grundsubstanz auf Vorlesungen zurück, die Vf. im *Divine Word Seminary* in Tagatay gehalten hat, weil die jungen philippinischen Theologiestudenten den Wunsch geäußert hatten, nicht nur die Geschichte der europäischen Kirche kennenzulernen, sondern ebenso auch die Geschichte und die Probleme der Kirche in ihrem eigenen Lande. Einige Kapitel sind bereits als Artikel oder Monographien anderswo veröffentlicht worden. Vf. hat all dies hier zu einem Buch verarbeitet, das wirklich Geschichte der philippinischen Kirche genannt werden kann: Es ist nicht die Geschichte des Missionsobjekts allein, sondern auch die des Missionsobjekts — erst beides zusammen macht die Geschichte der philippinischen Ortskirche aus und öffnet den Blick für die spezifischen Probleme dieser Kirche, die allzu oft dadurch verzerrt werden, daß sie allein auf die Hauptstadt Manila eingeschränkt werden. — Ein bibliographischer Anhang (349—360) und eine Liste der Bischöfe der Philippinen von 1579—1900 sowie ein ausführliches Register beschließen die verdienstvolle Arbeit des bekannten Historikers.

Münster

Josef Glazik MSC

Frohnes, Heinzgünter/Knorr, Uwe W. (Hrsg.): *Die Alte Kirche* (= *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, hrg. von H. FROHNES, H.-W. GENSICHEN u. G. KRETSCHMAR, Bd. I). Chr. Kaiser-Verlag/München 1974; XC + 472 S., Ln. DM 49,—

Der Titel des Gesamtwertes: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* könnte als These oder Programm verstanden werden. Doch ist das nicht beabsichtigt. H.-W. GENSICHEN versteht ihn im Geleitwort (VIII) als „Ortsbestimmung und Orientierungshilfe“, H. FROHNES läßt es bei der Frage (LXXIV, Anm. 250) und stellt seinen Abriß der Geschichte der Missionsliteratur unter die Überschrift: *Missionsgeschichte und Kirchengeschichte* (IX—LXXIV). Wichtiger ist, daß „ein veränderter und vertiefter Begriff von Mission mit einem veränderten und vertieften Begriff von Geschichte“ zusammentreffen muß, damit Missionsgeschichte die Funktion übernehmen könne, die „ihr angemessen“ ist (VII). Das ist für den vorliegenden Band: *Die Alte Kirche* von entscheidender Bedeutung. Denn: „Es gibt im ganzen kirchlichen Altertum keine Bezeichnung für das, was wir heute ‚die Mission‘ nennen . . . Ebenso gibt es auch kein Wort zur Bezeichnung eines ‚Missionars‘, und das ist kein Zufall; denn es gibt auch die Sache nicht“ (VON CAMPENHAUSEN, 72). Deshalb ist GENSICHEN zuzustimmen, wenn er feststellt, die Zeit sei vorbei, „da Missionsgeschichte noch sinnvoll als Geschichte der besonderen Sendungsveranstaltungen in der Heidenwelt betrachtet und beschrieben werden konnte“ (VII). Um so aufmerksamer sollte dieses Buch gelesen und studiert werden. Es ist sehr hilfreich für das Bemühen ‚Mission‘ der Kirche richtig zu verstehen und sie theologisch zu bestimmen. — Der Band bietet neben Originalbeiträgen auch eine Reihe bereits anderswo veröffentlichter Studien, denen eine klassische Bedeutung für die Missionsgeschichte der Alten Kirche zugeschrie-

ben werden darf — Arbeiten von HOLL, VON SODEN, FRENZ, MOLLAND, VON CAMPENHAUSEN, ANDRESEN. Behandelt werden nicht nur der Ablauf der Ereignisse, sondern ebenso die Verkündigung, die politischen und gesellschaftlichen Faktoren, Fragen der Bildung, der Methode (Akkommodation und Assimilation). Es bleibt nicht aus, daß Dinge mehrmals gesagt werden, wenn verschiedene Autoren das gleiche Feld bestellen. Doch findet sich nichts Widersprüchliches. Hilfreich sind die Bibliographien zur Missionsgeschichte (FROHNES, LXXXV—XC) und zu Mission und Ausbreitung des Christentums in der alten Welt (KNORR, 421—446) sowie eine Karte: Die Ausbreitung des Christentums bis zum Jahr 500 n. Chr.

Münster

Josef Glazik MSC

Hoekman, Remi: *Unité de l'Eglise, unité du monde*. Essai d'une théologie œcuménique de la mission (= Publications Universitaires Européennes, Série XXIII, Théologie, vol. 30). Herbert Lang et Cie/Berne 1974; 161 p.

L'auteur présente une synthèse des études missiologiques contemporaines: il retrouve dans ces recherches la convergence du souci missionnaire et de la préoccupation œcuménique. La mission ne saurait se concevoir sans ce projet »d'être un afin que le monde croie«. — Le premier chapitre analyse brièvement les deux pôles entre lesquels s'est déplacée la réflexion missiologique: le *kérygme* (théologie dialectique) et la *diaconie* (théologie de l'apostolat). Pour l'auteur, ces deux pôles doivent se rejoindre: L'Eglise a comme mission de »créer pour tous les hommes des occasions de répondre à Jésus-Christ« (p. 33) en étant, dans le même mouvement attentive aux problèmes et à la vie des hommes. Une telle conception élargit le discours missionnaire: plus qu'une démarche d'entr'aide ecclésiale ou même de philanthropie, celui-ci constitue un va-et-vient d'une Eglise locale à une autre, mouvement qui exprime l'universalité de l'Eglise. — Le second et le troisième chapitre traitent respectivement de l'unité de l'Eglise et de l'unité de l'humanité. L'unité de l'Eglise est une donnée de la foi: L'Eglise est, en effet, cette communauté fondée sur le projet salvifique du Père dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Cette unité de l'Eglise est aussi un mystère: elle s'inscrit dans l'histoire des relations de Dieu à l'homme, relation d'amour pour tous les hommes. Cette unité est enfin sacrement: elle préfigure l'unité de l'humanité, cette communion par laquelle Dieu sera tout en tous. L'unité de l'humanité, selon l'auteur, a comme toile de fond le phénomène de l'interdépendance croissante de tous les hommes du monde. Mais cette interdépendance est ambivalente: elle peut engendrer la solidarité, la rencontre et l'unification, mais elle peut aussi devenir source de dominations, d'aliénations et d'exploitations. L'Eglise doit se laisser interpeller par cette réalité: c'est dans ce monde qu'elle doit témoigner de l'espérance, de l'avenir de Dieu. »Là où le Dieu de Jésus-Christ et le monde sont pris au sérieux, là est l'Eglise« (p. 67). — Le quatrième chapitre tire des conclusions pratiques de cette vision unitaire de l'Eglise et de l'humanité: d'une part, l'actualité de la mission c'est la présence au cœur de l'humanité du caractère décisif et eschatologique de la venue de Jésus-Christ (p. 79), d'autre part, cette unité se vit dans la diversité des cultures. Ce dernier point n'a pas été assez pris en considération par l'auteur: l'unité saurait-elle se vivre sans l'affirmation de la différence? — Le dernier chapitre donne quelques rapides esquisses pour instaurer une anthropologie chrétienne c'est-à-dire dessiner le visage d'un homme libre, dans une Eglise responsable, à l'écoute de Dieu.

En conclusion, l'auteur souhaite une intériorisation de la théologie missionnaire: cette intériorisation est profondément un mouvement d'unification. L'ouvrage de HOECKMAN fait une lecture synthétique des tendances de la théologie missionnaire actuelle. Surtout — et c'est là son propos le plus original — il montre le lien nécessaire entre le mouvement œcuménique et le mouvement missionnaire. Par ailleurs, il amorce une tentative de théologie spirituelle de la mission, réflexion attendue par tant de missionnaires en quête d'unité.

F—94 Chevilly-Larue

Gérard Meyer

Küneth, Walter/Beyerhaus, Peter (Hrg.): *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft.* Die Berliner Ökumene-Erklärung zur utopischen Vision des Weltkirchenrates (= TELOS-Dokumentation 900). Liebenzeller Mission/Bad Liebenzell 1975; 544 S., DM 9,80

Das vorliegende Buch, veröffentlicht im Auftrage des „Theologischen Konvents der Konferenz bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen Deutschlands“, bietet im Teil I (16—73) den Text der „Berliner Ökumene-Erklärung“ („Freiheit und Gemeinschaft in Christus“). Ihr folgen zwei Aufsätze, die dem Verständnis der Erklärung dienen sollen (W. KÜNNETH, H. JOCHUMS). — Die Teile II bis IV (76—362) bringen Aufsätze aus verschiedenen Ländern. In diesen Beiträgen ist der Versuch gemacht, das entschiedene Nein zur gegenwärtigen „Genfer Ökumene“, das die „Berliner Ökumene-Erklärung“ bestimmte, näher zu verdeutlichen. — Teil V (372—513) legt eine „Dokumentation aus zeitgenössischen ökumenischen Texten“ vor. Sie versteht sich als „Beleg“ für die einzelnen Thesen und Unterthesen der „Berliner Ökumene-Erklärung“. Der Anhang (515—544) enthält Register und Verzeichnisse, die der Orientierung in dem Buch wie auch der Weiterarbeit zu einzelnen Fragen dienen sollen. —

Unsere Frage an die Herausgeber: Ist es sachgerecht, Einzelzitate gleichsam zu „Wegemarken“ für die Richtung der Gesamtarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen zu machen? Müßte hier nicht sorgfältiger und behutsamer differenziert werden? Schablonen und Pauschal-Urteile taugen selten und sprechen nicht gerade für eine verantwortliche, anständige Theologie, zu der nämlich die Fähigkeit zum Hören, zum echten Diskutieren und — nicht zuletzt — zum ernsthaften Streitgespräch gehört. Die einzig sachentsprechende Form einer Befragung des ÖRK wäre die des offenen, kritischen Dialogs. Eine solche freimütige Kommunikation ist aber von vornherein verunmöglicht, wenn beispielsweise schon in der „Einführung“ gesagt wird: „Uns leitet die erschreckende Einsicht, daß der Geist, der die ökumenische Bewegung in ihrer heutigen Grundrichtung antreibt und sie für viele so anziehend macht, ein schwarmgeistiger Humanismus ist . . . Dieser Humanismus übt eine geistlich vernebelnde Wirkung aus und führt zur völligen Entstellung des Glaubens und Redens sowie zu einer Verkehrung im Leben und Dienst der Kirchen . . . So, wie sich der ÖRK heute darstellt, können geistlich klarsehende Christen nicht mehr mit gutem Gewissen in ihm mitarbeiten. Unter dem Einfluß des genannten Schwarmgeistes ist es nämlich zu verhängnisvollen Folgeerscheinungen gekommen“ (9). Solche Verurteilungen finden sich fast auf jeder Seite, nicht selten mit emotional aufgeladenem Vokabular. So sollte eine Auseinandersetzung nicht geführt werden. Sie trägt nicht dazu bei, den Graben zwischen Evangelikalen und Ökumenikern zuzuschütten, der offenbar in Deutschland tiefer ist als andernorts.

Aachen

Georg Schückler

Lehmann, Helmut: *150 Jahre Berliner Mission.* Mit einem Geleitwort von Bischof D. Scharf (= Erlanger Taschenbücher, Band 26). Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1974; 204 Seiten

Wer Mission als wesentliche und unverzichtbare Sendung der Kirche für unsere Welt auffaßt und sich darüber hinaus der Ökumene verbunden weiß, wird mit Interesse und Gewinn diese kurze Geschichte der lutherischen *Berliner Mission* lesen. Diese Missionsgesellschaft entstand in der Zeit, wo die offiziellen Kirchen dem Aufklärungsdenken huldigten und Männer aus der *Erweckungsbewegung* sich in eigener Initiative der Missionierung der farbigen Völker annahmen. Die Anfänge waren klein und bescheiden, aber der zielbewußte Eifer hat in günstigen wie in widrigen Zeiten das Berliner Missionswerk zu einer der großen protestantischen Missionszentren gemacht. Ihre Arbeit war in Südafrika, Tansania, Nord- und Süd-China war schon zur Zeit des Nationalsozialismus in arge Bedrängnis gekommen und die politische Situation nach 1945 brachte neue Einschränkungen. In verschiedenen Kirchen Afrikas aber war bereits der Prozeß zur Selbständigkeit in Gang gekommen, und wo noch personelle und finanzielle Unterstützung nötig war, halfen andere internationale Missionsgesellschaften aus. Angesichts des immer mehr zunehmenden Drucks von seiten der Regierung der DDR verlegte die Gesellschaft ihr Zentrum nach Westberlin und schloß sich 1972 mit anderen dort ansässigen Missionsgesellschaften zum *Berliner Missionswerk* der Ev. Kirche von Berlin-Brandenburg zusammen. Die Integration von Kirche und Mission war damit entsprechend dem Beschluß der Weltkirchenkonferenz von New Delhi 1961 auch für die *Berliner Mission* Wirklichkeit geworden.

Dem Verfasser, selbst ehemaliger Missionar in Südafrika, standen Archivmaterial der Berliner Missionsgesellschaft sowie andere Vorarbeiten zur Verfügung. Das Taschenbuch ist vorwiegend für weitere Kreise gedacht und verzichtet deshalb auf Belege. Doch es ist nicht unkritisch und verschweigt weder Schwierigkeiten noch eigenes Versagen. Im Ganzen steht jedoch die segensreiche Wirksamkeit der Gesellschaft im Vordergrund, der man anläßlich des 150-jährigen Jubiläums dankbar gedenkt.

Mours

Klauswilhelm Schmitz

Libanio Christo, Carlos Alberto: *Brasilianische Passion* (ital.: *Dai sotteranei della storia*). Die Briefe des Pater Betto aus dem Gefängnis, übersetzt von Ludger Funke. Kösel-Verlag/München 1973; 233 S., Paperback DM 20,—

Der junge Dominikaner war 1971 gerade 23 Jahre alt, als er im Zusammenhang mit Polizeimaßnahmen des brasilianischen Militärregimes gegen Mitglieder seiner Ordensprovinz erst für 22 Monate in Untersuchungshaft kam und dann „wegen staatsfeindlicher Aktionen“ zu vier Jahren Haft verurteilt wurde. Wenn er nicht indessen begnadigt wurde, befindet er sich also noch immer im Gefängnis. Hier liegen jedenfalls nur die Briefe vor, die er aus der Untersuchungshaft an Eltern, Verwandte, Mitbrüder und Freunde schrieb: Zeugnisse starker Gläubigkeit, urchristlicher Erfahrung, Leidensbereitschaft, theologischen Tiefgangs und — bei aller Jugendlichkeit des Empfindens — reifer Menschlichkeit. Die Anklage gegen ein Regime, das mit Folter und jahrelanger Haft gegen seine politischen Gegner vorgeht, wird ganz unpathetisch und nur zwischen den Zeilen hörbar, und das wohl nicht nur wegen der Zensur. Dankbar werden die Versuche des Erzbischofs von São Paulo, des Nuntius, der Ordensoberen vermerkt, den Gefan-

genen Erleichterung und ein durchsichtiges Verfahren zu verschaffen; streng aber ist das Gesamturteil über den brasilianischen Episkopat, wenn es (unter dem 31. 5. 1970) heißt: Die Klärung der Bischofskonferenz sei „der getreue Ausdruck dessen, was die Bischöfe sind: naiv, ohne Blick für die Geschichte, ohne theologische Bildung und unfähig, die großen Probleme des Landes zu erspüren“. Es spricht für den jungen Mann, daß er wünscht, die Bischöfe möchten aus Gesinnungsethik handeln, — so wie es für die Bischöfe spricht, daß sie es vorziehen, aus Verantwortungsethik zu handeln. — Die Gefängnisbriefe sind in jedem Fall als Dokument dafür anzusehen, wie tief innerlich die junge ‚intelligentsia‘ Brasiliens sich zwar die marxistische Gesellschaftsanalyse angeeignet haben mag, dann sich aber aus urchristlichem Engagement einer revolutionären Befreiungsbewegung um den Preis der eigenen Freiheit zu verschreiben bereit ist.

Rom

Paulus Gordan OSB

Moore, Basil (Hrg.): *Schwarze Theologie in Afrika*. Dokumente einer Bewegung (= Theol. der Ök. 14). Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1973; 178 S.

Das Buch ist mit dem Aufdruck versehen „In Südafrika verboten“. Nach H.-W. GENSICHEN kann die „Sprengkraft dessen, was heute im südlichen Afrika als Schwarze Theologie Gestalt annimmt, . . . dem Ziel dienen, das DIETRICH BONHOEFFER als die eine bleibende ökumenisch-theologische Aufgabe markiert hat: die Anwesenheit des Herrn Christus in unserer Welt zu verkündigen, über alle natürlichen und geschichtlichen Grenzen hinweg“. B. MOORE stellt im Vorwort des Buches fest: „Die Schwarze Theologie revoltiert gegen die geistige Versklavung der Schwarzen und damit gegen den Verlust ihres Empfindens für menschliche Würde und ihres Selbstwertgefühls. Es ist eine Theologie auf der Suche nach neuen Symbolen, mit deren Hilfe sich die schwarze Humanität bezeugt. Es ist eine *Theologie der Unterdrückten, von den Unterdrückten und für die Befreiung der Unterdrückten* (11).“ Diese Prämisse muß bei der Lektüre der einzelnen Beiträge stets mitbedacht werden. Ein anderes macht die Artikulierung des Anliegens nicht leicht. Da die schwarzen Verkündiger bislang weithin von weißen Theologen erzogen worden sind und auch das von ihnen verkündigte Evangelium folglich „fest in der weißen Anschauungsweise verwurzelt“ ist (11), ist die Selbsterziehung der schwarzen Pfarrerschaft ein Hauptanliegen. Die Verfasser der Aufsätze sind farbige. Grundlegend ist der Beitrag von B. MOORE „Was ist Schwarze Theologie?“ (13—123), der die von J. CONE her bekannten Anliegen in kurzer Form zusammenfaßt; er besteht aber darauf, daß aus den USA zwar ein Schlagwort, nicht jedoch die Inhalte nach Afrika importiert wurden. Er versteht denn diese Theologie auch klar als *Situationstheologie* in der Situation „des Schwarzen in Südafrika“ (17). Die Formel „Christus ist schwarz“ ist zu verstehen als ein „bedeutungsvolles sprachliches Symbol für Gottes Identifikation mit den Unterdrückten“, der aber nicht als „römischer Onkel Tom“ kommt, sondern sich auf die Seite der Unterdrückten gestellt hat (20f.). Diese Theologie sucht nach einem Gottesbild, in dem Gott nicht als autoritärer Herrscher (wie die Weißen) auftritt, sondern „Freiheit“ ist (23). Diese Theologie ist „ein leidenschaftlicher Ruf zum Handeln für die Freiheit, für Gott, für die Ganzheitlichkeit, für den Menschen“ (23). — Ehe daß diesen Fragen näher nachgegangen wird, ist ein lauter Appell gegen den „Schwarzen Rassismus“ (A. SMALL) eingefügt. S. NRWASA und B. MOORE skizzieren sodann „die Gottesvorstellung in der Schwarzen Theologie“ (31—41), wobei die von den Weißen vermittelten Gottesvorstellungen, die

Lage der Schwarzen in Südafrika und die Möglichkeiten neuer Vorstellungen geprüft werden. Ohne jeden der 17 Beiträge im einzelnen vorzustellen, seien — vielleicht etwas willkürlich — noch herausgehoben: „Schwarzes Bewußtsein und die Suche nach wahrer Humanität“ (S. BIKO: 50—63), „Schwarze Theologie und Schwarze Befreiung“ (J. CONE: 64—73), „Was ist Schwarzes Bewußtsein?“ (N. PITYANA: 74—80), „Die Gestalt der Kirche in der Schwarzen Theologie“ (S. NTWASA: 127—136), „Schwarze Theologie und Autorität“ (M. MOTLHABI: 137—148; M. ist ursprünglich katholischer Theologe). Andere Beiträge befassen sich mit der Ausbildung der Pfarrer, mit dem Gottesdienst. Das letzte Wort ist ein Ruf nach einer Ethik der Hoffnung.

Gegenüber der „Theologie der Befreiung“ aus Lateinamerika ist häufig der Fehler begangen worden, auch anderswo in der Welt, sogar auch in unseren Breiten, lauthals ein „Bei uns auch“ zu verkünden. Das ist gegenüber dieser Theologie Gott Dank nicht möglich. Wir tun den Ländern, die aus einer bestimmten Situation heraus ihre Theologie entwerfen, keinen Gefallen, wenn wir ihre Ansätze voreilig und indiskret zu unseren erklären und damit das Bedrohliche bestimmter Situationen für die Menschen, die in ihnen leben, aus unserem Bewußtsein streichen. Hier leiden Christen an einem Christentum, das Weiße ihnen gebracht haben und das gesellschaftliche Folgen gezeitigt hat. Eine sympathische Kenntnisnahme ist das erste, was wir in dieser Stunde anbieten können. Was sie von uns an Aktion fordert, wird uns dann auch gesagt werden müssen, — es sei denn, wir wollten an der Bewußtseinsbildung unter unseresgleichen arbeiten.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

Neill, Stephen: *Geschichte der christlichen Mission* (Penguin Book: *Christian Missions*) hrg. und ergänzt von N.-P. MORITZEN (= Erlanger Taschenbücher, 14). Verlag der Ev.-Luth. Mission/Erlangen 1974; 416 S., kart. DM 15,—

Die Übersetzung der einbändigen Missionsgeschichte des anglikanischen Bischofs STEPHEN C. NEILL (1964) ins Deutsche ist sehr zu begrüßen. Sie ist anschaulich und lebendig geschrieben und verweist häufig auf Quellentexte. Der Autor bekennt selbst, daß er sich „zur Unvollständigkeit entschlossen (9) habe. Doch muß man ihm bescheinigen, daß er die großen Linien der Geschichte nicht verzeichnet hat. Im großen Ganzen ist auch die Missionstätigkeit der verschiedenen Konfessionen richtig dargestellt. Im Bereich der kath. Missionsgeschichte scheint mir lediglich die Begründung und Einrichtung der sog. Apostolischen Vikariate nicht ganz durchschaut zu sein (124ff); jedenfalls kann es 1612 in Mozambique noch keinen Apostolischen Vikar gegeben haben (135). Doch für die Gesamtdarstellung ist das nicht von Belang — sie ist so, daß sie Interesse wecken kann. Deshalb wäre zu wünschen, daß sie viele Leser fände. — Die deutsche Ausgabe hat der Hrg. um zwei Beiträge ergänzt: Aus deutscher Sicht — Ausblick nach zehn Jahren (366—380).

Münster

Josef Glazik MSC

Schurhammer, Georg, SJ: *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit. II. Band: Asien (1541—1552), 3. Teilband: Japan und China 1549—1552.* Herder/Freiburg-Basel-Wien 1973; XXIV + 728 S. Lexikon-Format, engl. Broschur DM 145,—, Leinendecke DM 9,—

Mit diesem Teilband ist die monumentale Biographie des heiligen Franz Xaver zum Abschluß gekommen. SCHURHAMMER hat das Leben des großen Missionars bis zu dessen Tod auf der Insel Sanzian darstellen können (677). Das Begräbnis auf Sanzian und die Überführung des Leichnams nach Malakka und Goa (677—682) beschreibt J. WICKI, der auch die Veröffentlichung des Bandes besorgte. — Der Teilband gliedert sich in zwei Bücher: Das erste stellt den zweijährigen Aufenthalt Xavers in Japan dar (1—317), das zweite das Jahr der Amtsführung als Provinzoberer und die Reise nach China (319—677). Drei Anhänge (685—700) und ein ausführliches Register (701—727) beschließen den Band. Im Text des Buches über Japan sind 15 gute geographische Karten eingearbeitet.

Dieser Schlußband unterscheidet sich in nichts von den vorhergehenden Bänden. Auch er zeichnet sich durch Akribie und minutiöse Detailforschung aus. Seine Darstellung gleicht der eines Chronisten, der auch die geringsten Einzelheiten festhält und fast Schritt für Schritt seinem Helden folgt. Doch versagt er sich auch diesmal, einen Blick ins Innenleben seines Helden zu wagen und seinem menschlichen Wachsen und Reifen nachzuspüren. Hier scheint SCH. tatsächlich an eine Grenze seines Schaffens zu stoßen (vgl. J. F. SCHÜTTE in ZMR 1972, 186—195). Doch kann eine solche Feststellung den Wert seines Lebenswerkes nicht schmälern. Hier liegt eine Biographie vor, wie sie kaum je ein Missionar bekommen hat.

Münster

Josef Glazik MSC

Schwaiger, Georg (Hrg.): *Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern.* I: 432 S., 28 Bildtafeln — II: 480 S., 28 Tafeln — III: 568 S., 36 Bildtafeln. Verlag Friedr. Pustet/Regensburg 1970—1973

Mit Erscheinen des dritten Bandes ist das hagiographische Sammelwerk *Bavaria Sancta* zum Abschluß gekommen. Das bietet Anlaß, auch hier darauf hinzuweisen. Denn in den verschiedenen Lebensbeschreibungen wird ein beachtliches Stück „Missions“-geschichte dargestellt, und zwar sowohl die Geschichte der Evangelisierung Bayerns selbst, als auch die Evangelisation, die von Bayern ausging. Darüber hinaus findet der Leser Lebensbilder, die bis an unsere Zeit heranreichen. — Besonders hoch ist zu veranschlagen, daß die Autoren sorgfältig, auf sauberer wissenschaftlicher Basis gearbeitet haben und es verstanden, die Ergebnisse ihrer kritischen Forschungen gleichwohl in leicht lesbarer Form darzubieten.

Münster

Josef Glazik MSC

Studia Missionalia, vol. 22 (1973): *Sacerdoce et Prophétie dans le Christianisme et les autres Religions.* Gregorian University Press/Rome 1973; 370 p.

Der Jahresband der *Missiologischen Fakultät der Gregoriana* 1973 ist dem Priestertum und der Rolle der Prophetie in den Religionen und im Christentum gewidmet. In zwei einleitenden Beiträgen sucht der Grazer Ethnologe und Religionswissenschaftler A. CLOSS den Verständnisbereich des Priesters und Propheten im Bereich der vergleichenden Religionswissenschaft abzustecken. Die Mehrzahl der Aufsätze widmet sich den Großreligionen. J. GOETZ stellt eine Ethnologie des Priestertums vor. Ihm folgen — in verschiedenen Sprachen — ein Aufsatz über das Priestertum im Schintoismus (K. NUMAZAWA), der Versuch, Kung-futse als Prophet zu erweisen von J. SHIB, dann zwei Aufsätze aus dem Bereich des Buddhismus, J. MASSON über den Urbuddhismus und sein Verhältnis zum Brahmanentum und zum Opfer, M. ZAGO über den Bonzen im laotischen Theravada-

Buddhismus, sodann dreimal Indien, M. DHAVAMONY über das Priestertum im frühen Hinduismus, M. BIARDEAU über das Priestertum im klassischen Hinduismus und S. FUCHS über Priester und Magier bei den Urstämmen Indiens. Die genannten Aufsätze stellen in übersichtlicher Form das heute greifbare Material zur Frage dar. Man hätte sich auch noch Darstellungen der Situation im Mahayana-Buddhismus sowie im modernen Hinduismus denken können. Der letzte Teil ist den prophetischen Religionen gewidmet, dem Islam — ein Beitrag über den islamischen Prophetismus von J. JOMIER; auch hier fehlt die Behandlung des Kultes und des Opfers —, dem alttestamentlichen Prophetentum (G. BERNINI) und Priestertum (A. CODY). Der Band schließt mit zwei Beiträgen von J. GUILLET über Jesus Christus, den Priester und Propheten, und von L. LIGIER, „Le sacerdoce chrétien: nouveauté évangélique et sacramentalité missionnaire“. Während der Großteil der Aufsätze weithin im Dienste einer religionsgeschichtlichen Aufarbeitung von Priestertum und Prophetie in den Religionen steht, bietet der letzte Aufsatz am Ende auch einige Hinweise auf die Gegenwarts- bzw. Zukunftsgestalt des Priestertums, auch wenn dieses in einer eher abwehrenden Art geschieht, wo eine Aufsatzserie von J. MOINGT, „L'avenir des ministères dans l'Église catholique“ (Études 1973) referiert wird (vgl. 369f.). Die Konsequenzen, die sich aus der einzigartigen Priestergestalt des Neuen Bundes, Jesus Christus, ergeben, werden leider nicht in der Deutlichkeit gezogen, daß die Eigenart des christlichen Priestertums, die sowohl für das Selbstverständnis wie aber auch für die Zukunftsperspektiven seiner Verwirklichung von überaus großer Bedeutung sind, sichtbar würde.

Düsseldorf

Hans Waldenfels

VERSCHIEDENES

Groscurth, Reinhard (Hrg.): *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit.* Vorstellungen von Einheit und Modelle der Einigung. Otto Lembeck Verlag/Frankfurt 1974; 190 S., DM 24,—

Die in dem Band zusammengefaßten Aufsätze sind im wesentlichen Vorträge einer Arbeitstagung der *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* des ÖRK, die im September 1973 in Salamanca (Spanien) gehalten wurden. Die Studienkonferenz, die unter dem Thema „Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung“ stand, machte die Mannigfaltigkeit und Fülle dessen deutlich, was sich an kreativ-spiritueller Erfahrung, theologischer Besinnung und geschichtlicher Wirklichkeit in den Jahren seit der Kirchenkonferenz von Uppsala (1968) neu erschlossen, aber auch was sich an konfliktreichen Spannungen und Gefährdungen inzwischen eingestellt hat.

Alle Autoren sind, bei verschiedener Akzentsetzung, bemüht, den Kirchen Wege aus einer verfestigt-separativen „konfessionellen Zufriedenheit“ aufzuzeigen. Dabei geht es nicht um schwärmerische (und folgenlose) Erwägungen darüber, daß die Einheit wünschbar sei, sondern um die entschlossene Aufarbeitung konkreter, situationsspezifischer Probleme im Blick auf eine sachgerechte und zeitentsprechende Verwirklichung. Das „Weltweite wird lokal“ (vgl. die stärkere „Kontextualisierung“ theologischen Denkens), die Grenzen zwischen den bisher als theologisch und nicht-theologisch gewerteten Faktoren werden fließend, die

Interaktion zwischen der universalen und der lokalen Ebene hat neue Gewichtung gewonnen.

LUKAS VISCHER verdeutlicht, wie durch die Verlagerung und Ausweitung der ökumenischen Bewegung neue Gegebenheiten geschaffen wurden. Dieser Wandel zwingt die Kirchen, ökumenische Prioritäten zu setzen und eine gemeinsame „Strategie“ zu gewinnen. „Gehört es nicht mit zum Gehorsam in der ökumenischen Bewegung, daß die Kirchen ihre Energien nicht planlos verschwenden, sondern in ihren Anstrengungen das Ziel der gesamten ökumenischen Bewegung im Auge behalten?“ (35). — RENÉ BEAUPÈRE OP fragt vom Ökumenismus-Dekret des Vatikanum II her nach der Art der Einheit und fordert eine „Neuformulierung und Aktualisierung“ des christlichen Glaubens unter der differenzierenden Perspektive, die die „Hierarchie der Wahrheiten“ eröffnet hat. Nachdrücklich wird auf die zunehmende Bedeutung der Ortskirchen hingewiesen (z. B. positive Wertung der Vielfalt in der Einheit). — Den Versuch einer Ortsbestimmung der Einheit aus lateinamerikanischer Sicht unternimmt JOSÉ MIGUEZ BONINO. — GERALD F. MOEDE beschreibt die Vorzüge des „Modell: Kirchenunion“, ohne aber die ungelösten Fragen, die sich mit diesen Modellen der Einigung stellen, zu verschweigen. — Die Rolle der konfessionellen Weltbünde im Dienst der Einheit wird von NILS EHRENSTRÖM umrissen. — ERNST KÄSEMANN bietet einen kritischen Korrektiv-Beitrag zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte „Sakrament“ und „Zeichen“. Nach KÄSEMANN hat sich die ekklesiologische Problematik in der ökumenischen Bewegung so sehr in den Vordergrund geschoben, daß es daneben christologische Probleme fast nicht mehr zu geben scheint. Seine Forderung: „Alle ekklesiologischen Fragen sind unter christologischem Aspekt zu erörtern und allein von da echte wie verbindlich zu beantwortende Fragen“ (120). — REINHARD FRIELING liefert in seinem Beitrag „Konziliare Gemeinschaft“ einen Überblick der deutschen Studien zur Einheit der Kirche, vor allem mit Blick auf den evangelisch-katholischen Dialog. — Der Salamanca-Bericht „Die nächsten Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche“ erschließt die neuen Perspektiven, die sich auf dem Weg der letzten Jahre ergeben haben und bildet so etwas wie eine Zwischenbilanz zwischen Uppsala und Nairobi (das Thema der Fünften Vollversammlung des ÖRK — „Christus befreit und eint“ — hat einen klaren christologischen Bezug!). — Das informative Buch hilft, das Gespräch über den Dienst an der Einheit theologisch zu intensivieren und das Bewußtsein für ökumenische Verantwortung zu schaffen.

Aachen

Georg Schückler

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. PETER HÜNERMANN, 4400 Münster, Melchersstraße 59 · P. KENNETH ENANG, 8900 Augsburg 22, Göggingerstraße 94 · Dr. GERT NAUNDORF, 8700 Würzburg, Leutfresserweg 32 · Dr. HERMANN JANSSEN MSC, P. O. Box 571, Goroka, E. H. D., Papua-New Guinea · Prof. DDr. HEINZ ROBERT SCHLETTE, 5205 St. Augustin 2, Siebengebirgsstraße 4 · BÉNÉZET BUJO, 8700 Würzburg, Studienhaus St. Benedikt, Benediktstraße 1 · Prof. Dr. H.-J. KLIMKEIT, 5330 Königswinter-Thomasberg, Obere Straße 9 · Dr. F. J. STENDEBACH, 7000 Stuttgart 1, Silberburgstraße 121.

